

Il principio *hermeneutico* di Europa. Appunti di filosofia politica

Claudio Paravati

Indice

1	Prologo	1
1.1	La visione del castello - individuo e totalità	2
2	L'idea di Europa	5
2.1	Vedere un'idea	5
2.2	Il "miracolo greco"	6
2.3	Notte e Giorno	7
3	Πόλις - Πόλεμος - Λόγος	9
4	Principio <i>hermeneutico</i>	11
5	Conclusione	13
	Riferimenti bibliografici	14

1 Prologo

Ma intanto cosa possiamo fare
noi di fronte allo *splendore*
cromatico di quell'antica
maestra? – voglio dire
l'umanità antica.

Friedrich Nietzsche
La Gaia Scienza, fr. 152.

Qualunque sia il rapporto tra Dio, l'uomo e il mondo, esso si pone nell'ambito dell'essere; e qualsiasi interpretazione del significato e della struttura dell'essere come tale influisce inevitabilmente sull'interpretazione di Dio, dell'uomo e del mondo nelle correlazioni.¹

Si pone una questione dirimente quale è quella sui "valori" per l'Europa. Il quesito potrebbe essere: democrazia, libertà, laicità, sono "valori fondativi"? Se lo sono, quali e in che modo valgono ancora oggi e per il futuro?

A questo vocabolario si è abituati, poiché è divenuto ordinario nella discussione pubblica, in particolare nel dibattito degli ultimi anni sulla costituzione europea. Naturalmente con tale impostazione niente vien detto su cosa sia un "valore", e quindi su cosa siano, nella loro essenza, "democrazia", "libertà" e "laicità".

¹ Paul Tillich, «Filosofia e teologia», in *L'era protestante*, a cura di Franco Giampiccoli, Nuovi studi teologici, Claudiana, Torino 1972, p. 113-123, p. 116.

Nè tanto meno viene in alcun modo affrontato il termine “fondativo”: a quale fondazione si fa riferimento? Presumibilmente a quella dell’Europa. Sarebbe dunque necessario potersi avvicinare al luogo e al momento della nascita dell’Europa. E inoltre: cosa significa fondare?

Qui di seguito si propongono delle vie di riflessione sulla natura del suddetto luogo di origine. Là dove si fonda Europa, si troverà il luogo di fondazione di ogni valore, passato e futuro. Chiameremo “hermeneutica” tale dimensione per indicare la specifica modalità europea, e forse non solo, del darsi dell’essere.

Come ogni cominciamento, partiamo dall’inizio: ovvero col porre le questioni, col domandare. Che cos’è Europa? Cosa è democrazia, che cosa libertà, cosa laicità? E cosa sono i “valori”, e soprattutto cosa significa che possano essere “fondativi”? Per farlo ci concederemo al passo della filosofia:

La filosofia indaga sulla base esistenziale della città-stato greca e della religione di Apollo e Dioniso; ma ricerca la verità stessa e può essere perseguitata da costoro. La filosofia indaga sulla base esistenziale e concreta della chiesa e della civiltà medievale, ma ricerca la verità stessa e può essere condannata al martirio. La filosofia indaga sulla base esistenziale e concreta della società e della cultura borghese o proletaria; ma ricerca la verità stessa e può essere respinta. La filosofia, nonostante il suo fondamento esistenziale e concreto, si rivolge direttamente al significato dell’essere. Questa è la sua libertà, mentre è chiaro che chi si assoggetta volutamente ad una schiavitù ecclesiastica o nazionale o di classe cessa di essere filosofo.²

1.1 La visione del castello - individuo e totalità

Dice Wilhelm Dilthey riferendosi a Goethe:

Egli prende avvio dalla vista sul castello e sulla contrada sottostante; nasce così per lui un’immagine intuitiva per la verità astratta: “che il mondo razionale sia segnato decisamente, di stirpe in stirpe, a un fare coerente”. La visione dell’effettualità storico-sociale egli la riassume “nell’alto detto di un saggio”: “il mondo razionale va considerato come un grande individuo immortale che produce in modo inarrestabile il necessario e per questo si eleva addirittura a signore del casuale”».³

L’intuizione del poeta, il “genio”, coglie in un’intuizione ciò che al pensiero filosofico è dato di esprimere per altra via. Entrambi corrispondono al reale, ognuno secondo una certa modalità dello stesso “parlare”: «il pensatore dice l’essere. Il poeta nomina il sacro».⁴

La visione d’insieme di Goethe è visione del mondo “costruito” e “ereditato”: il mondo *humano* - ovvero il mondo storico. In questo attimo di visione dell’*humano*, che avviene per immagini e intuizioni, si

² Ivi, p. 122.

³ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1979; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di Giovanni Battista Demetra, Bompiani, Milano 2007 (cit. come GS I; *Einleitung*), p. 103 (p. 53).

⁴ Martin Heidegger, «Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Poscritto a «Che cos’è metafisica?»*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p.257-66, p. 266.

concretizza il momento *hermeneutico*, ovvero quel momento di riconoscimento dell'*humano*. L'immagine intuitiva ha una sua forza poiché è in grado di tenere insieme ciò che l'analisi, per propria natura, divide. Per la filosofia, infatti, avere a che fare col mondo storico è un «tentativo di smembramento graduale, che fa degli individui gli elementi dell'effettualità storico-sociale».

Il mondo costruito⁵ diviene nella visione un momento di comprensione del mondo *humano*: la visione permette di accedere al mondo che fu, comprendendolo come “mondo che fu”. La visione tiene insieme la totalità, mentre l'analisi conduce alla particolarità. Il doppio movimento conserva la tensione tra particolare e universale, individuo e collettività. Tensione che va mostrandosi ora nel tempo, nel passato, nel presente e nel futuro; poiché è eredità del mondo “fatto prima di noi” (la visione del castello), che oggi vediamo, e per la prima volta viene visto “veramente”; e infine, di stirpe in stirpe (di generazione in generazione), un “coerente fare” che, producendo «in modo inarrestabile il necessario», destina e rimanda al futuro. Un fare che da questo momento si muove in maniera del tutto inedita, tra ciò che è necessario e ciò che è possibile. Una necessità che rende possibile la possibilità futura.

Il tutto si tiene insieme nella visione sintetica, e “confligge” in quella analitica, per così dire, di una molteplice-unità: le influenze reciproche tra singoli individui, tra le loro passioni, vanità, interessi, volontà, rendono effettiva la *connessione finalizzata* [*Zweckzusammenhang*] (come la chiama Dilthey), della “storia” dell'umanità.

Ciò che viene prodotto dall'uomo (il *factum*) accade mediante il volere. Nel volere si costituisce il “motivo”, e quindi l'universalmente valido che oltrepassa la vita particolare. L'affaccendarsi abituale degli uomini è legato dal proprio “daffare”, eppure, al medesimo tempo, porta a compimento “ciò che deve” (il “fare coerente” di Goethe). Necessità e libertà; fare *humano* che si tramanda di “generazione in generazione” (storicamente).

In questi intrecci tra individui e le *connessioni di scopo* che, costituite storicamente, sopra-vivono all'individuo stesso in quanto espressione e “spirito oggettivo”, si sviluppa la vita nel suo enigma.⁶

Questa grande connessione finalizzata (volontà) opera, per Dilthey, tramite due mezzi: l'ingranaggio coerente delle azioni dei diversi individui (i *sistema di cultura*), e la potenza della grandi “unità di volontà” (le *organizzazioni esterne della società*). Sono entrambi «una connessione finalizzata vivente».⁷

5 Sul concetto di “costruzione” si veda: Wilhelm Dilthey, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 77-188; trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.155-286 (cit. come GS VII, *Der Aufbau*).

6 «Per spirito oggettivo intendo le forme molteplici in cui la comunanza che sussiste tra gli individui si è oggettivata nel mondo sensibile». Wilhelm Dilthey, «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 189-291; trad. it. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragion storica*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.287-401, p. 307.

7 GS I; *Einleitung*, p. 105 (p. 54).

All'interno di essi l'individuo si trova "da sempre": lì "sta", comprende e si comprende. Eppure la *connessione finalizzata vivente* dei *sistemi di cultura* e delle *organizzazioni esterne della società* "si effettua" solo laddove è l'individuo a "fare". L'individuo autonomo: da una parte nel suo adattarsi con l'altro in virtù della natura della cosa (*sistemi di cultura*); dall'altra in quanto unità di volontà che agisce nella sua potenza su altri individui - «libero fare e regolazione dell'attività, essere per sé e comunità stanno qui l'uno di fronte all'altro. Ma questi grandi stati di fatto stanno, come tutto nella storia vivente, in relazione l'uno con l'altro». ⁸ Non si dà antinomia tra libero o servo arbitrio: la relazione tra i fatti può presentare nella sua interezza la realtà, null'altro.

Il concetto usato da Dilthey di "connessione vivente", in tutte le varianti in cui articola la "connessione" stessa (connessione di scopo, connessione di sentimento etc.) serve a noi per intendere l'articolazione del mondo storico. Esso è costruito dall'uomo, ed è intuito come tale, compreso, proprio in virtù del fatto che la costruzione è già avvenuta e si rinnova nell'apprensione del costruito. In questo senso il momento ermeneutico è sempre un momento di ricreazione, in cui ciò che è appare e "vive" per come è. Il fatto che la costruzione della città appaia come mondo storico, *humano*, non è il risultato di un "soggetto che vede": è il risultato del fatto che il soggetto stesso è storico, se no non potrebbe vedere niente che assomigli a qualcosa di "storico".

Il primo passo necessario per la comprensione della questione dei valori e dell'Europa è riconoscere il carattere della coscienza storica, per la quale siamo in grado di comprendere il senso della storia dell'Europa e dei suoi valori a partire non solo dallo sguardo storiografico (e quindi attraverso la storia di tali valori), ma anche attraverso lo sguardo *hermeneutico*: ovvero scoprendo in sé il momento fondativo. Tale sguardo è simile a quello che Nietzsche inaugurò con la sua "genealogia", e Heidegger con la sua nozione di "primo inizio".

Dilthey ne perseguì una ricerca articolata, paziente nel seguirne le molteplici sfaccettature fattive. La realtà *humana* è articolata, molteplice, e storica. Essa può essere "compresa". Una parte della realtà *humana* è depositata nella storia, nei monumenti, nei resti di città passate, nell'arte e nella letteratura. L'*hermeneutica* è il momento in cui tutto questo rivive come presente e futuro; e non si sedimenta in quanto "peso"⁹ o storia "antiquaria".¹⁰

⁸ GS I; *Einleitung*, p. 105 (p. 55).

⁹ «Lo storico è percepito oggi come un peso. Esso ostacola la nostra spontaneità creativa. La coscienza storica accompagna costantemente, come un'ombra, ogni tentativo di nuova creazione. [...] Poiché tutto aspira a pervenire a una nuova cultura spirituale, la coscienza storica intesa in questo senso opprimente va estirpata, sicché l'affermarsi contro lo storico è, in senso proprio, una lotta più o meno aperta contro la storia». In: Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 72.

¹⁰ «Qui è sempre prossimo il pericolo: alla fine si accetta semplicemente come altrettanto veneranda qualsiasi cosa antica o passata rientri ancora nell'orizzonte, ma si rifiuta e si contrasta qualsiasi cosa non si accosti a questa antichità con venerazione, cioè quel che è nuovo o in divenire». In: Friedrich Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, 1974, p. 349.

2 L'idea di Europa

Non è possibile indagare qui tutte le domande che si ponevano all'inizio. Cercheremo allora di accennare alla dimensione essenziale di ogni possibile scelta, di ogni possibile valore e idea. Essa coincide col luogo di origine dell'idea, momento di frattura del pensiero che si stacca dalla vita. Essa è essenzialmente "Europa", nel momento dell'inizio politico.

2.1 Vedere un'idea

La visione intuitiva del castello e della contrada sottostante indica una possibilità di vedere le "cose". Essa mostra non solo la cosa vista, ma la capacità stessa di guardare. Lo "sguardo che riconosce" svela al contempo la "cosa". Riconosciuta poiché diviene ora "comprensibile" per chi guarda. Cosa vede chi guarda il castello? O qualsiasi altra concrezione dello spirito *humano*?

Vede un'idea. Le idee si incarnano, prendono forma e vita. Le idee appaiono nella vita, hanno una loro forza, e "vivono", si sviluppano, evolvono, confliggono.

L'incarnazione dell'ideale nella storia, l'inizio del pensiero, crea secondo Husserl un nuovo *télos* nella storia: una tensione verso l'ideale. La storia della filosofia è la storia dell'irruzione di tale "idealità", la cui apparizione ha dato vita a una "nuova umanità". La visione dell'ideale (la filosofia), che ha inizio da un "paio di Greci stravaganti", si propaga e, soprattutto, avviene una volta per tutte, "per tutti". E' universale.

Se noi risaliamo i nessi storici a partire da noi e della nostra nazione, la continuità storica ci porta al di là anche della nazioni vicine, sempre più lontano, di nazione in nazione, di epoca in epoca.

[...]Procedendo in questo modo, l'umanità ci appare come un'unica compagine di vita, della vita degli uomini e di popoli congiunta esclusivamente da nessi spirituali, gremita di tipi umani e culturali che costantemente fluiscono l'uno nell'altro. E' come un mare in cui gli uomini e i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e scompaiono, alcune sfrangiate, complesse, altre più elementari.¹¹

La vita stessa è così figurata nella sua molteplicità, fuggevole e variegata, eppure nella sua unità di fondo. Il passaggio non è dunque lineare, non è quello di un'unica storia evolutiva, bensì di una storia plurima, al contempo consapevole e inconsapevole, osservabile ma anche travolgente, non contenibile. Come avviene questo? Come è possibile poter vedere tale storia? Le idee che si incarnano nella storia dell'umanità hanno fatto capolino in tale storia e sono a noi giunte attraverso la parola, la tradizione, l'arte (il mondo storico); altre sono state dimenticate. Orbene, cosa ci mostra questo poter-comprendere le idee della storia? Tale possibilità di comprensione dell'umanità passata? Si pone la questione della possibilità stessa della comprensione di qualcosa come "essere nella linea di un'eredità", "avere un'idea", "vedere un'idea", "riconoscersi in un'idea".

¹¹ Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, vol. VI, a cura di Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Enzo Paci, tr. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 45-65, p. 319.

L'uomo pensa nel senso dell'essenza della verità come correttezza del rappresentare tutto ciò che è secondo "idee", e valuta ogni realtà in base a "valori". La sola cosa decisiva non è quali idee e quali valori vengano posti, ma il fatto che, in generale, il reale sia interpretato in base a "idee" e il "mondo" valutato in base a "valori".¹²

Come mostra Heidegger il reale è interpretato e il mondo valutato. Idee e valori guidano l'equilibrio della comprensione media, quotidiana, del nostro stare al mondo. Ne dobbiamo dedurre che, quindi, il valore valga sempre per me, dal momento che me ne approprio, e che esso si appropri di me (per tradizione familiare, per convinzione intellettuale, per credenza religiosa e sacra). I valori valgono e "vogliono valere": tra loro vige la logica della forza, dell'uno che si impone sull'altro; creano un "pantheon di divinità",¹³ una tirannia.¹⁴

Altrettanto potremmo dire delle idee. Cosa accade quando si vede un'idea, si ha un'idea? E quando si sceglie un valore, o quando si è "scelti" da esso? Che tipo di forza e influenza, che legame è quello che esiste fattualmente tra la vita, la mia vita, e l'idea e il valore?

Ne assumiamo per ora l'evidenza: valori e idee diverse vogliono "valere" e "contare", pertanto sono tra loro in relazione, anche conflittuale, in cui si palesa la forza. Rapporti di forza e relazione polemica.

Discorrere dei valori e delle idee semplicemente come fossero cose tra le altre, credendo che basti sceglierne una invece di un'altra, come fossero un capo d'abbigliamento, è cosa da farsi nell'ambito dell'agone pubblico, in cui si realizza per l'appunto la relazione e il conflitto delle "visioni del mondo".

Qui a noi interessa comprendere come sia prima di tutto possibile una scelta in assoluto. Quale è la dimensione fondamentale dove ogni scelta è possibile? Cosa fa che qualcosa come un "valore" sia vista e assunta in quanto tale? Cosa fa del "valore" il suo "essere-valore"? Questa dimensione è la condizione di possibilità di ogni possibile valore, di ogni possibile idea. E' in questa direzione che vogliamo guardare, "la sola cosa decisiva" come la chiama Heidegger. Essa è l'assoluta possibilità, la nascita della possibilità in quanto tale che, come vedremo, emerge insieme al suo contraltare, la necessità.

2.2 Il "miracolo greco"

Non si definisce in base a stretti confini geografici [...] con l'aiuto di mari, di monti, di fiumi e di laghi. Si definisce dall'interno, con suo stesso manifestarsi, con le grandi correnti che non cessano di attraversarla, e che la percorrono da lunghissimo tempo: correnti politiche, economiche, intellettuali, scientifiche, artistiche; correnti spirituali e religiose.¹⁵

Definire l'Europa è cosa ardua: si manifesta come «coscienza» per Chabod;¹⁶ per Husserl non è semplicemente un «aggregato di nazioni

12 Martin Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p.159-92, p. 191.

13 Max Weber, *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, 2010.

14 Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi, 2008.

15 Lucien Febvre, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Donzelli, 1999, p. 4.

16 Federico Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Bari 1964.

contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì: uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia». ¹⁷ In altre parole, si potrebbe dire che «l'Europa si libera progressivamente dalla sua geografia, per diventare cultura, valore, stato d'animo capace di autorappresentazione e insomma filosofia». ¹⁸

La coscienza d'Europa, di essa su se stessa, va cambiando storicamente, portando con sé (e dimenticando) la propria origine, che carsicamente ritorna in tutta la sua complessità, traghettando la forza dell'idea stessa - nella sua potenza e nella sua debolezza: attività e passività, umanità e brutalità, divinità e carnalità.

Cos'è dunque Europa? «Un pensiero sempre insoddisfatto». ¹⁹ Un pensiero: dunque potremmo dire una filosofia, ²⁰ un'autorappresentazione di sé e quindi al contempo una ridefinizione del proprio spazio e delle proprie relazioni.

Un divenire che è il suo valore e anche la sua crisi permanente, il dramma del passaggio, l'impossibilità di consolidarsi. La filosofia è questa stessa dimensione, l'accompagna nei suoi passaggi essenziali, perché essa pretende di elaborare le categorie per comprendere il divenire, fermarlo nella trama del concetto, allo stesso modo in cui il concetto tende ad adeguarsi a un divenire che per sua natura non è destinato a immobilizzarsi e a concludersi. ²¹

Unità e molteplicità vivono nel «miracolo greco», ²² che è la *polis*: unità di armonia e contesa, principio dell'organizzazione del mondo e del suo divenire. «La polis è la prima determinazione politica dell'Europa, come lo sarà lo Stato del XVII secolo, e ambedue sono immanenti all'autorappresentazione filosofica dell'Europa». ²³

2.3 Notte e Giorno

Secondo il mito Europa è donna bellissima, poi trasformata in animale. Allo stremo delle forze muore: lì è fondata Tebe, nasce la città (πόλις). Europa muore per ri-vivere nella città che da essa sorgerà; morendo rende possibile che un territorio diventi "politico" - un luogo dove l'*humano* possa con-vivere, la città. Nei riti di fondazione sul terreno dove sarebbe stata costruita la città si disegnava un cerchio. Significa graffiare la terra, segnlarla per renderla graficamente cosmo, un "tutto tondo". In tal modo si creavano i limiti del mondo umano (nascente) da quello non-umano (l'altro - ciò che sta al di là dei limiti politici, i limiti della città). La città è concettualmente l'essenza politica dell'Europa, poiché in essa vive (morendo come animale - non umana) e si riconosce nel suo ri-vivere in «figura *humana*» (la comunità politica - luogo della possibilità della con-vivenza).

Il mondo *humano* è ricondotto al mito narrativo e fondativo, che ne è memoria e custodia di autenticità. Il mito ricorda il momento originario

¹⁷ Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* cit., p. 336.

¹⁸ Biagio De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 20.

¹⁹ Hazard, *La crisi della coscienza europea*.

²⁰ De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna* cit., p. 20.

²¹ *Ibidem*.

²² Giuseppe Galasso, *Storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 26.

²³ De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna* cit., p. 23.

in cui dalla morte nasce la possibilità di vita: lo stacco dal mondo naturale-essenziale (necessità) del mondo della possibilità *humana*. La violenza primordiale viene, nella città, "humanizzata".²⁴

L'uomo attraverso il mito si concepisce, si sa come potenzialmente *humano*: impara a conoscersi. Questo antico sapere (perché rimanda agli inizi, alla fondazione) è sempre da riscoprirsi. E' una conoscenza, una soglia simbolica tra la natura-necessitante-animale che l'uomo può "divinamente" superare. Proprio sulla soglia del tempio è scritto: «γνώθι σεαυτόν», dove massimamente si supera la necessità materiale, ovvero dove l'oracolo può balbettare la parola preveggenza, cenni di comunicazione con la divinità.

Il regno politico è lo stacco dal mondo «naturale», ovvero, dalla necessità pura e cruda (dell'animale che muore). Stacco non significa semplice superamento di tale condizione: stacco è qui possibilità di essere "non-necessità", e, quindi, di essere "possibilità": «più in alto della realtà si trova la possibilità».²⁵

Europa è nel racconto fondativo la «condizione di possibilità» di Tebe, la πόλις; eppure è la πόλις, al contempo, l'essenza di "possibilità di Europa". L'una fonda l'altra, poiché lo stacco di vita originaria riguarda qui l'uomo. Liberato dalla necessità, egli si stacca dalla vita stessa, scoprendo in un sol gesto il mondo: violenza, dio, animale. L'uomo è l'animale cosmologico poiché il mondo irrompe davanti a lui, e, così facendo, gli si mostra come "mondo".

La terra diviene spazio concettuale, fondato, ordinato, "nomato": nasce il νόμος della terra.²⁶ Il νόμος è ordine che rimanda per contrapposizione al disordine; misura che man-tiene, tiene in mano, la giusta misura (μέτρον) delle cose. Col μέτρον le cose esistono in maniera armonica e "naturale" (della natura *humana*); la parola si fa "metrica": canto, poesia e divina; il passo si fa "ritmato": danza, festa; il pensiero si fa κόσμος, cosmologico perché la stessa cosa è *pensare* ed *essere*: το γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.²⁷

Esiste un mondo perché da quello "stacco" l'huomo "è". Si trova in quella dimensione di chiaro e scuro, nella radura dell'essere (*Lichtung* la chiama Heidegger) dove egli sta e si vede guardato dal divino, si vede in penombra; il suo è un errare davanti la «porta de sentieri della Notte e del Giorno».²⁸ In questo "incrocio" tra giorno e notte, dimenticanza e presenza, animalità e deità, l'uomo sta e esiste. E'-là, c'è: è Esserci.

24 Non a caso il fondatore della città è Caino, macchiato del crimine più orribile, l'uccisione del proprio fratello. «Poi Caino conobbe sua moglie, che concepì Enoc. Quindi si mise a costruire una città». Genesi 4:17.

25 Martin Heidegger, «Zur Sache des Denken», in *Gesamtausgabe*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, vol. XIV, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. *Tempo e essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano 2007, p. 191.

26 Carl Schmitt ha fatto del νόμος un punto fermo della sua riflessione, e lo interpreta come appropriazione-divisione-produzione. Cfr. Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, a cura di Franco Volpi, 5^a ed., Adelphi, 1991.

27 Parmenide, Fr. 3.

28 Parmenide, Poema, Fr. I, 10.

3 Πόλις - Πόλεμος - Λόγος

Non sarebbero stati filosofi se
non fossero state repubbliche.

Vico

Filosofia nasceva in Grecia in un legame essenziale con la πόλις. Essa è lo specchio e rappresentazione del nesso uno-molteplice, il pensato originario di cui prima abbiamo intravisto la soglia. Uno-molteplice è il pensato della filosofia, ed è figura del pensiero originaria per l'uomo teoretico, che vede, e che vive in quanto uomo politico: senza l'idea non ci sarebbe la πόλις. Ed essa è al contempo l'incarnazione dell'idea e sua condizione di possibilità.

Essa è «organismo nel quale soltanto era possibile per il singolo attenersi, in solidarietà con i concittadini, a una regola di vita atta a fargli raggiungere quel *telos*, quel finale perfezionamento morale e spirituale che dà senso al vivere umano». ²⁹

πόλις è dunque quell'unità che rende possibile il molteplice in modalità "homo". Senza unità, neanche la molteplicità si darebbe. Le singole unità esistono come tali solo nell'insieme della relazione. Da qui la logica dell'uno che è tale perché non è l'altro, rimandando continuamente a "ciò che non è". Questa è la relazione dei molti, che esistono come tali nell'unità. L'unità che rende possibile le relazioni è la πόλις, la relazione la chiamiamo πόλεμος.

Il *primum* diviene così la causa finale, il «fine»; e ciò che appare essere il «fine», l'ultimo per l'intelletto, è il «primum», il primo per la ragione.

Il fine per il cittadino greco è il vivere bene in armonia: cosa significa? Significa vivere dove la pluralità è possibile, dove la relazione, il πόλεμος, è "polemica" e permette la vita. Il contrario del dis-ordine, del chaos - lo "stato di natura" per il giusnaturalismo moderno - la guerra perpetua di tutti contro tutti (ricordo delle guerre di religione in Europa). Il fine è il vivere bene, la giusta armonia, eppure è il *primum* della ragione: è la dimensione della armonia delle relazioni, la πόλις, a rendere possibile "ciò che è". Teoresi e politica sono unite dalla dimensione fondamentale che è la verità.

La verità non è ancora assimilata alla "certezza" (la *certitudo* di Lutero), o all'*adeguatio rei et intellectus*, adeguarsi dell'intelletto al "mondo esterno": verità ha per i Greci «un carattere pratico». ³⁰ E' il terreno su cui si poggia i piedi, e sul quale esiste il mondo, il cosmo, il senso, la misura.

E' il terreno su cui gli enti si mostrano, in cui, allo stesso modo, si incontra l'uomo nel divino, nell'animale, nell'estraneo. Stesso è il luogo della fondazione del pensiero e della vita politica; è lo stesso luogo della teoria e della prassi.

Nella πόλις la relazione è proporzione, è uno stare insieme, è λόγος. Λόγος si traduce con ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, rapporto; eppure λόγος è palesare ciò di cui si fa parola, è un mostrare a partire da ciò che si mostra:

²⁹ E. Severino, La filosofia antica, Milano, Rizzoli, 1984, p.102.

³⁰ Severino, la filosofia antica, p. 102.

Il λόγος fa vedere (φαίνεσθαι) qualcosa, ossia ciò su cui si parla, e lo fa sia per il parlante (mediopassivo), sia per quelli che parlano tra loro. Il parlare «fa vedere» ἀπο... , ossia: a partire da ciò di cui si fa parola.³¹

E' un palesare a partire da [ἀπο] e con- [σύν]: «il σύν ha qui un significato puramente apofantico e significa: far vedere qualcosa nel suo stare assieme a qualcos'altro, far vedere qualcosa in quanto qualcosa».³²

Il λόγος è la manifestazione che rende manifesto, che fa apparire qualcosa proprio perché, e solo dal momento in cui sta assieme a qualcosa d'altro. Questa dimensione del πόλεμος è πόλις. Essa è la verità (manifestazione) dell'essere (della verità, del poter essere). Il πόλεμος è *relatio*, portando con sé il pre-politico, il dis-ordine, il non-nomato, il violento, l'omicidio. Tutte possibilità che nascono in quanto tali nello stato d'eccezione,³³ al tempo della fondazione, e che ora tornano e resistono nella radice comune di πόλις e πόλεμος: quel *pol-* che è via da percorrere, dimenticata, effettuata, cosalizzata, umanizzata.

Ciò che qui viene denominato πόλεμος è un conflitto che emerge prima di ogni cosa divina e umana. [...]Πόλεμος e λόγος sono la stessa cosa.³⁴

Dimensione primigenia, il λόγος palesa il mondo *humano*; tramite esso è aperta la possibilità di costruire il mondo *humano*; la sapienza delle lingue³⁵ ne conserva il ricordo iniziale, come sembrerà a Vico nella relazione tra *verum* e *factum*.

Presso i latini con i termini *verum* e *factum* si indicava la stessa cosa, o, se si preferisce una terminologia più usata nelle scuole, per i latini il vero si convertiva nel fatto. [...]La cosa vera è la stessa cosa fatta.³⁶

E aggiunge Vico: con *intelligere* i latini intendevano “leggere alla perfezione” e “conoscere in ogni particolare”. «Cogitare» è sia “pensare” che “andar raccogliendo”.

Dunque: saper vedere, tenere insieme, raccogliere. E ancora: pensare, sapere, quindi conoscere. Ci si muove qui agli albori di ogni possibilità, sulla soglia, quella tra Notte e Giorno, tra luce e tenebre. La verità non è ancora la “correttezza dello sguardo”,³⁷ bensì il “venire alla luce” dell'uomo.

Venire alla luce, poter vedere l'ente nel suo rimando all'altro ente è un rimando infinito di svelamento e velamento: tutto si tiene insieme, in un rapporto cosmologico, un πόλεμος che è “padre di tutte le cose”:

³¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Alfio Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 56.

³² Ivi, p. 57.

³³ Cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, 1995.

³⁴ Martin Heidegger, «Einführung in die Metaphysik», in *Gesamtausgabe*, vol. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1968, p. 72.

³⁵ «Trovandomi a considerare con attenzione quali potessero essere le origini della lingua latina, mi accorsi della esistenza dei molte parole dal significato così profondo che sembravano non essersi formate attraverso l'uso comune della lingua parlata dal popolo, bensì che fossero nate come da una specie di intima sapienza del popolo stesso che parlava». Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, Signorelli, 1920, p. 43.

³⁶ Ivi, p. 53-54.

³⁷ Cfr. Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit» cit.

πόλεμος è padre di tutte le cose e di tutte è re: e gli uni fece dei, gli altri uomini: gli uni servi, gli altri liberi.³⁸

Dunque il λόγος tiene insieme, è in polemica (πόλεμος-in relazione) col suo doppio, il suo contrario: λόγος e παθος. Tale rapporto è il luogo della lotta per il posto della filosofia. Liberazione dalla passione oppure legame inestricabile con la vita, legame, per l'appunto, "passionale".

Nell'unità si staglia la molteplicità, e quindi nell'unità del λόγος vivono i diversi λόγοι: nasce così il dialogo che porta con sé, ineludibilmente, la potenza del λόγος primigenio.

L'identità politica si muove quindi tra potenza e passione, forza e ragione; unità con sé e realizzazione del mondo, logica e irrazionale. Quell'unità che diviene molteplice, che è molteplice - è ciò che una volta vista è dimenticata, obliata; passa in secondo piano, si perde nella consequenzialità del dopo, dell'ultimo fine da raggiungere.

4 *Principio hermeneutico*

La dimensione sino a qui delineata pone l'uomo all'incrocio di strade diverse: la via sacra e la via profana, che ad essa rimanda (la strada pro-fana, pro *fanum*, davanti al tempio). L'incrocio nell'antica Grecia era vigilato dal dio Hermes, il messaggero degli dei, il protettore di tutto ciò che è scambio, relazione, parola. Quindi anche del mercato, degli affari umani. Hermes porta il messaggio degli dèi agli uomini. Un dio la cui essenza è il rimando ad altro, collegamento e transito.³⁹

Nell'incrocio, che come tale può esistere solo sul terreno politico, sul terreno "già abitato", *humano*, si incontrano i molteplici e si affrontano nell'agone. E' qui che Europa è diventata *hermeneutica*, sapendo trasformare il conflitto in relazione salvifica.

La πόλις è quel principio politico della vita storica che porta in sé, come condizione necessaria, l'unità della molteplicità. Tale possibilità è manifesta nell'*hermeneutico*, all'incrocio delle vie, in cui l'uomo abita. All'incrocio della via sacra con la profana.

Nello stesso periodo sorse l'*ermeneutica*. Questa si propone di dare la teoria e le regole del processo interpretativo; e anch'essa in un primo tempo si limitò all'interpretazione delle Sacre Scritture. Ma anche così limitato, questo procedimento fu di grande importanza.

[...]Tra i teologi ecclesiastici delle varie confessioni contrastanti si ebbe, come strumento di lotta, *un grande progresso della critica storica*; e nello stesso tempo, in parte ad opera delle stesse persone, nel corso delle stesse lotte tra le confessioni, fu creata l'*ermeneutica*. [...]ora occorre esaminare le origini di antiche potenze contro cui si lottava, e impugnarne o difendere i titoli giuridici, e anche le nuove forze, che sorgevano, dovevano giustificarsi storicamente.⁴⁰

³⁸ Eraclito, Fr. 14.

³⁹ Cfr. il classico: Karl Kerényi, *Hermes der Seelenführer: das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*, Rhein Verlag, 1967.

⁴⁰ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1914; trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, prefazione e traduzione di Giovanni Sanna, Rist. anast. tratta dall'edizione pubblicata nel 1927 nella collana «Storici antichi e moderni», La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 146 e ss.

Con l'*hermeneutica* nasce una figura di coscienza nuova per l'Europa, una nuova configurazione dove riconoscersi. La coscienza della storicità della vita. Coscienza della storia della vita, tradizione, eredità, compito e destino. Si aprono le modalità della temporalità e della storia, che coinvolgono il nuovo soggetto che si sa storico: «Ciò che l'uomo è, glielo dice soltanto la storia». ⁴¹

In tal modo si apre una visione della storicità, e quindi della relatività di ogni storia, e al contempo, la sua legittimità a esistere: la complessità della storia diviene ora la complessità delle storie (al plurale). Ognuna vuole, e può volere, la propria giustificazione ad essere. Il diritto ad avere il proprio rapporto con l'essere, e quindi ad esistere. Lo spazio dove poter-esistere è deciso all'incrocio della *πόλις*, dove l'*hermeneutica* foggia la pluralità possibile delle storie.

Storie fatte da uomini in carne e ossa, da singolarità raccolte in un'unità di connessione che li eccede. Nessun relativismo: bensì "relazione", storie in relazione. Così si salva la storia stessa dall'«unica storia possibile», quella "astratto".

Qui si fonda il *principio hermeneutico* dell'Europa. Esso risponde alla questione fondamentale - di vita e di morte: «gli uomini devono poter avere, successivamente e simultaneamente, molte storie; solo così - attraverso la divisione di quelle forze che sono le storie - essi vengono difesi di volta in volta dalla presa di quella storia attraverso le altre storie e divengono, così, liberi di sviluppare una propria molteplicità: la loro individualità». ⁴²

La storia dunque: nessun assoluto, nessuna totalità prima dell'individuo. Nessun astratto individuo prima della totalità. Entrambi gli estremi sono frutto di astrazioni, non stanno "coi piedi per terra". La terra invece ci mostra un mondo spirituale, cresciuto con l'*humanità*. L'individuo si dà qui, in questo mondo. Nel singolo si dà il tutto; e nel tutto si dà il singolo; non c'è prima o dopo. Questo tutto non è però una coincidenza assoluta, idealismo: il tutto è la sua articolazione, in cui "si tiene insieme". Il significato è questo rapporto: la parte significa perché è parte-del-tutto; e il tutto ha significato perché è tutto-nelle-con-le-parti.

L'*hermeneutica* è il modo di tenere insieme la vita nelle sue manifestazioni. Essa è un portare-in-vita e mantenere nella diversità. Permette il salvataggio del fenomeno «per come è», senza recidere la «connessione strutturale». Senza quest'ultima non si dà significato. *Hermeneutica* diviene esperienza di morte e resurrezione (salvezza): "soltanto nella mia vita posso comprendere". Ciò che è compreso è tale perché è vissuto, vive in me. Vivere in me non significa vivere nel chiuso dell'interiorità. Significa vivere nel chiuso/aperto dell'esperienza che è originariamente connessione con la totalità della vita.

La vita si dà in molteplici "come". Ogni manifestazione, per la sua interezza di vita, è verità espressa, connessione possibile, possibilità di vita. Essere-per-la-vita è quindi la risposta filosofica all'enigma

⁴¹ «Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte». Wilhelm Dilthey, «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», in *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di Hermann Nohl, Teubner, Stuttgart 1921 (cit. come GS IV; *Die drei Grundformen*), p. 529.

⁴² Odo Marquard, «Dilthey e l'antropologia», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2^a ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 155-167, p. 161.

del mondo dopo la caduta della metafisica e la nascita della società contemporanea.

La molteplicità delle manifestazioni di vita, dalla cultura (multiculturalità), le differenti pratiche (comunicative, sociali, politiche), necessitano di un pensiero che sappia tenere insieme la molteplicità "con intenzione filosofica". «Emerge allora la plurivocità senza fine della materia storica». ⁴³

5 Conclusione

La dimensione essenziale che si è cercato di indicare è il punto di un sempre nuovo inizio. La proposta di un pensiero nuovo, *hermeneutico* vuole tenere insieme "storia e futuro". La storia può essere intesa come peso che schiaccia la vita e non le permette di assumere nuova forma. Eppure la vita senza memoria e senza storia diviene attività pura e cieca, immemore azione costruttrice/distruttrice.

Il ruolo politico di Europa è essere se stessa, ovvero quell'idea che sa fare della storia [*Geschichte*] l'indicazione, l'«invio» [*Schicksal*] per il futuro. Trasformare la trama storica del mondo *humano*, che si dà di generazione in generazione, in un compito collettivo, un "invio" per il futuro. Questo significa saper costruire dalle condizioni di possibilità date: esse sono la storia. Condizioni di possibilità che liberano e non "costringono". L'immemore, nella parvenza del "tutto è permesso" (come pensa Karamazov) diviene un "tutto è proibito". ⁴⁴

Ogni decisione futura sarà possibile per l'Europa se saprà convertire il proprio sguardo nel passato che proietta al futuro, e non al passato "monumentale e antiquario". Un passato "critico" che sappia trovare la forza, rinnovata, di fare la storia.

E' un movimento storico poiché passa di mano in mano, di generazione in generazione. Essendo la πόλις, ovvero in senso proprio "Europa", uno dei modi possibili di esistere, il compito di appropriarsene passa ogni volta daccapo per ogni generazione. Detta altrimenti, il compito del pensiero, che libera, è un compito che si rinnova. E' ora di avviare questo compito, a partire dalla forza creatrice del tempo presente. Dall'esperienza della vita effettiva è necessario comprendere e procedere per la vita futura, progettuale. Acquisire nuovamente la propria cifra "politica", che è la propria vocazione, è compito per l'Europa di oggi e di domani.

Smascherare il πόλεμος che regge tutte le cose significa non illudersi. Serve ora all'Europa un pensiero nuovo che riappropri se stesso dal punto in cui è arrivato, un pensiero gravido di futuro, che sappia "mantenere" le contraddizioni. Il pensiero più essenziale, quello che guarda negli occhi l'originario del πόλεμος e delle sue declinazioni, anche quelle contingenti, storiche, illusorie, differite. Il pensiero *hermeneutico* è la condizione di possibilità della pluralità nell'unità, e il pensiero dell'unità che fa esistere [*leben lassen*] la pluralità.

I valori non esistono per l'Europa del futuro, ma al contrario, è Europa che esistendo rende possibile l'esistenza dei valori. Al suo interno, nelle maglie della sua storia possono sorgere, all'incrocio della via sacra e di

⁴³ GS I; *Einleitung*, p. 374.

⁴⁴ Cfr. Jacques Lacan, *Il seminario XI*, Einaudi, 2003.

quella profana, i λόγοι. La cui radice è la relazione: il πόλεμος che si fa πόλις.

E' tornato il momento di fondare una πόλις, di decidere dove stia il tempio, dove il teatro; di guardare la misura della politica, e di appropriarsi nuovamente del mondo storico, del mondo spirituale, del mondo *humano*. Questo è il compito della politica-Europa. Si rende al contempo necessario un "nuovo pensiero" - *hermeneutico*.

«Qui noi cerchiamo l'uomo».⁴⁵ Tenere insieme tutte le possibilità d'essere dell'uomo, e quindi la sua libertà, è compito ora di una filosofia che, da questo punto di vista, si fa *hermeneutica*.

Ebbene sì, amici miei, andiamo verso la luce, la libertà e la bellezza dell'esistenza. Ma non in un nuovo inizio, scuotendo via il passato! I vecchi dèi dobbiamo portarli con noi in ogni nuova patria.⁴⁶

Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, 1995. (Citato a p. 10.)

Chabod, Federico, *Storia dell'idea di Europa*, Laterza, Bari 1964. (Citato a p. 6.)

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004. (Citato a p. 7.)

Dilthey, Wilhelm, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 77-188; trad. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.155-286. (Citato alle p. 3, 14.)

– «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», in *Gesammelte Schriften*, vol. IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, a cura di Hermann Nohl, Teubner, Stuttgart 1921. (Citato a p. 12.)

– *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1979; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di Giovanni Battista Demetra, Bompiani, Milano 2007. (Citato alle p. 2-4, 13.)

– «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in *Gesammelte Schriften*, vol. VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1927, p. 189-291; trad. it. *Progetto di continuazione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito. Abbozzi di una critica della ragion storica*, in *Scritti filosofici (1905-1911)*, a cura di Pietro Rossi, UTET, Torino 2004, p.287-401. (Citato a p. 3.)

⁴⁵ GS VII, *Der Aufbau*, p. 372-73 (p. 277-78).

⁴⁶ Wilhelm Dilthey, «Traum», in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, p. 220-226.

- «Traum», in *Gesammelte Schriften*, vol. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di Bernhard Groethuyzen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1931, p. 220-226. (Citato a p. 14.)
- *Gesammelte Schriften*, vol. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, a cura di Georg Misch, Teubner, Stuttgart 1914; trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, prefazione e traduzione di Giovanni Sanna, Rist. anast. tratta dall'edizione pubblicata nel 1927 nella collana «Storici antichi e moderni», La Nuova Italia, Firenze 1974. (Citato a p. 11.)
- Febvre, Lucien, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Donzelli, 1999. (Citato a p. 6.)
- Galasso, Giuseppe, *Storia d'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2001. (Citato a p. 7.)
- Heidegger, Martin, «Einführung in die Metaphysik», in *Gesamtausgabe*, vol. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1968. (Citato a p. 10.)
- «Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p.257-66. (Citato a p. 2.)
- *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003. (Citato a p. 4.)
- «Platons Lehre von der Wahrheit», in *Gesamtausgabe*, vol. IX: *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, IV ed. Adelphi, Milano 2002, p.159-92. (Citato alle p. 6, 10.)
- *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006. (Citato a p. 10.)
- «Zur Sache des Denken», in *Gesamtausgabe*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, vol. XIV, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. *Tempo e essere*, a cura di Corrado Badocco, Longanesi, Milano 2007. (Citato a p. 8.)
- Husserl, Edmund, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, vol. VI, a cura di Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Enzo Paci, tr. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 45-65. (Citato alle p. 5, 7.)
- Kerényi, Karl, *Hermes der Seelenführer: das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*, Rhein Verlag, 1967. (Citato a p. 11.)
- Lacan, Jacques, *Il seminario XI*, Einaudi, 2003. (Citato a p. 13.)
- Marquard, Odo, «Dilthey e l'antropologia», in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di Franco Bianco, 2^a ed., Franco Angeli, Milano 1988, p. 155-167. (Citato a p. 12.)
- Nietzsche, Friedrich, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, 1974. (Citato a p. 4.)

- Schmitt, Carl, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, a cura di Franco Volpi, 5^a ed., Adelphi, 1991. (Citato a p. 8.)
- *La tirannia dei valori*, Adelphi, 2008. (Citato a p. 6.)
- Tillich, Paul, «Filosofia e teologia», in *L'era protestante*, a cura di Franco Giampiccoli, Nuovi studi teologici, Claudiana, Torino 1972, p. 113-123. (Citato alle p. 1, 2.)
- Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, Signorelli, 1920. (Citato a p. 10.)
- Weber, Max, *Il politeismo dei valori*, Morcelliana, 2010. (Citato a p. 6.)