

Giuseppe Nicolaci, *Premessa*
Costante Marabelli, *La verità sublime del nome di Dio*
Enrico Berti, *Argomenti aristotelici contro l'esistenza di un Essere per essenza*
Jean-François Courtine, *La construction de l'ontothéologie*
Adriano Fabris, *Dio con l'essere. Di nuovo Martin Heidegger*
Leonardo Samonà, *Dio e l'essere in Hegel*
Markus Krienke, *Problemi metafisici dell'anti-scetticismo di Hegel. Un'analisi rosminiana e una prospettiva "altra" su "Dio come essere"*
Anthony Kenny, *Quidditas and Anitas after Frege*
Christopher Hughes, *San Tommaso sulla natura e sulle implicazioni della semplicità divina*
Francesco Camera, *Onto-teologia dopo Heidegger*
Winfried Löffler, *Two Approaches to Divine Simplicity. Reply to Anthony Kenny and Christopher Hughes*
Ferdinando Luigi Marcolungo, *Ontologia e metafisica. Alcuni spunti dalla gnoseologia pura di Giuseppe Zamboni*
Francesco Mora, *Heidegger e la questione ontoteologica*
Iolanda Poma, *Verlegenheit metafisica. Un'ambiguità heideggeriana*
Giovanni Ventimiglia, *Dio come Essere ed Essere come Evento. Saggio conclusivo*

RICERCHE CRITICHE

Riccardo Dottori, *Il filosofo, il sofista, il male e la omoiousia to theo nel Teeteto*
Leonardo Messinese, *Gustavo Bontadini e la metafisica. Il pensiero moderno e l'attualismo gentiliano come "introduzione alla metafisica"*
Giulia Maniezzi, *Tempo oggettivo e tempo soggettivo nel pensiero di Vladimir Jankélévitch*
Mirza Mehmedović, *Possible Worlds, Zombies and Truth Machines*
Antonio Dall'Igna, *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*
Jessica Segesta, *Dalla «cosa in sé» all'«oggetto trascendentale». Principio finale e schema del giudizio sintetico a priori*
Aldo Stella, *Incontraddittorio e principio di non contraddizione. Una distinzione teoreticamente necessaria*

RASSEGNA E NOTE

Dio come essere?

Verlegenheit *metafisica* Un'ambiguità heideggeriana

1. Riaprire l'ontoteologia

Riprendere la definizione heideggeriana di metafisica come ontoteologia significa tornare a pensare alla metafisica, ponendo in questione sia la possibilità di una sua *definizione* (come, ad esempio, quella di ontoteologia) sia il significato stesso di un'espressione (onto-teologia) che, intesa unicamente come *reductio ad unum*, si rivela un ottimo strumento per sbarazzarsi della metafisica stessa.

Certo, se per ontoteologia intendiamo il processo di riduzione dell'essere all'ente in atto nella metafisica, di questa è possibile dare una definizione; e la struttura unitaria con cui viene presentata l'ontoteologia, permette, facendola coincidere con *la* metafisica, di dichiararne il fallimento. Sacrosanto attaccare la pretesa di ridurre l'essere all'ente: tentazione permanente o difetto congenito del pensiero, tanto quanto quello, ancora più titanico, di assorbire l'ente nell'essere, fino ad arrivare a ciò che un fine interprete come Pareyson chiama, riferendosi a Heidegger, misticismo dell'ineffabile. Occorre quindi tenere sempre desta e vigile l'attenzione sulle pratiche del pensiero. Ma, accanto a questo, più interessante ancora è andare fino in fondo al gesto ontoteologico, per cercare di coglierne la tensione inespressa o soppressa e per capire se la soluzione rispetto alla tendenza entificante sia allora davvero nel superamento della metafisica, o se invece si debba prendere in carico da Heidegger quel termine di torsione della metafisica, con cui continuare a parlarne mediante la riapertura del suo concetto.

Un modo per rendere meno inevitabile l'operazione inclusiva di attribuzione dell'ontoteologia alla metafisica con il suo conseguente smaltimento consiste, come fa con la dovuta accortezza storiografica Jean-François Courtine, nel collocare la caratterizzazione heideggeriana della metafisica come ontoteologia in una precisa tradizione della *prima philosophia*, che è quella avicenna-scotista. Verrebbe da pensare che di questa Heidegger "si serva" per andare oltre la metafisica; mentre per la sua concezione dell'essere attinga a una tradizione che potremmo chiamare mistica, che pure dimostra di conoscere, avendo studiato Agostino, san Francesco, Meister Eckhart, la mistica medioevale. Ecco che già

si modula una pluralità di tradizioni o di forme della metafisica, che spezza la presunta compattezza e l'artificiosa univocità di quell'unità destinale-storica costituita dall'ontoteologia. La quale, certo, sembra in grado di superare l'apparente dimorfismo della metafisica: quello con cui s'intende la metafisica sia come scienza fondamentale dell'ente in quanto tale, sia come scienza di una regione determinata dell'ente, che è quello immutabile e immateriale. Dimorfismo in realtà di un'identica intenzione, perché secondo Heidegger la metafisica, in entrambe le forme, resta sul piano ontico, interrogandosi sull'essere nella logica dell'ente. Si tratta quindi di caratteri apparentemente diversi di uno stesso soggetto (la metafisica), che semplicemente si cristallizza in forme differenti. Questa è per Heidegger l'unità ancora impensata della metafisica: onto-teo-logia.

Il doppio compito della metafisica sembra pertanto presentarsi come ciò che costituisce la fonte di ambiguità e di equivocità, che Heidegger e prima di lui Natorp e Jaeger si prodigano ad appianare: o assimilando la metafisica speciale in quella che tratta dell'ente in generale, non ritenendo problematica la riduzione (trascendentale) al piano dell'ente (Natorp), o fornendone una spiegazione genetica, che motivi la permanenza di una *Urmetaphysik* ancora platonica nell'ontologia successiva (Jaeger), oppure riconducendo la doppia declinazione della metafisica all'unica sua intenzione entificante (Heidegger).

Quindi, la duplicità costituisce il problema. Ma se non fosse il problema? Se fosse qualcosa di più profondo di un problema, prossimo al *mistero*, a ciò che esclude ogni possibile definizione? Riflettendo sulla relazione di Courtine, si può pensare che la contraddizione segnalata da Natorp rappresenti, se vogliamo, l'*imbarazzo* stesso della filosofia *tout court*: la filosofia che è sezione particolare del sapere, ma che tratta delle cose essenziali. È lo stesso paradosso che impone al filosofo la necessità di una rigorosa precisione dei concetti insieme all'impossibilità di un metodo definitorio. Quindi la lettura neo-kantiana di Aristotele individua un formidabile luogo di tensione, di una non pacifica e scontata coordinazione, che ha in sé di che resistere a una sua "soluzione".

Per mantenere quella tensione intrinseca, sarebbe forse in grado di offrire un approccio diverso, in grado di smussare il carattere insopportabile di quella contraddizione (che ha come effetto il suo appianamento), pensare che la duplicità può essere ricondotta (ma non ridotta) al soggetto che, così come vede le cose in prospettiva, legge la realtà a partire dalla sua costituzione finita? Pensiero che pure sembra sottoscrivere Heidegger, quando afferma che il domandare metafisico è inscindibile dalla situazione dell'esserci che domanda¹. Il soggetto

¹ Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, Max Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, pp. 37-38.

è quindi un dato di fatto inaggrabile, ma per niente circoscrivibile, come invece sembra far pensare l'esistenzialismo che lavora sulla presunta unità del soggetto (la sua integrità/autenticità), in perfetta corrispondenza con l'unitarietà dell'Essere. All'autocomprensione interiore dell'uomo Heidegger dà assoluta precedenza rispetto alla comprensione del mondo, a quell'esteriorità abbandonata al suo destino di deformazione, da cui il soggetto sembra uscire incolume con una scelta esistenziale, aprendolo al confronto con l'Essere. Ma l'integrità dell'uomo esistente, forse illusoria, mette a rischio la sua reale consistenza, quella densità opaca, legata al suo sostrato non concettuale, attraverso cui egli potrebbe relazionarsi all'Essere, senza risolversi però in esso.

D'altronde neanche sul versante dell'ente le cose sembrano essere davvero così semplici. C'è un riduzionismo che intende l'ontologia come la scienza degli enti intesi come oggetti, senza segreti per il soggetto che vuole impossessarsene. È noto che per Heidegger la metafisica e il pensiero scientifico funzionano con la stessa testa, poiché restano ancorati all'ente, a cui tutto riducono, basandosi sul processo oggettivante e mancando il bersaglio di una corretta interrogazione sull'essere. Dove è chiaro che l'ente è considerato un oggetto che si manifesta senza ombre al pensiero. Ma la fenomenologia del suo maestro Husserl dovrebbe aver impartito a Heidegger la lezione dell'impossibilità ultima di cogliere il fenomeno nella sua totalità, evocata dai suoi insuperabili adombramenti prospettici. Allora, è sicuramente dovuta e giusta la critica heideggeriana alla metafisica ontica, ma questa critica non uscirebbe intimamente alterata da una diversa considerazione dell'ontico? Alla fine l'ontico come ciò che è assolutamente a disposizione è solo l'oggetto prodotto dalle mani dell'uomo, così come, ricorda Kant, si possono dare definizioni solo di concetti arbitrariamente pensati, cioè costruiti dall'uomo. Questo porterebbe anche a sfatare il mito della semplice-presenza senza resistenze degli enti intramondani, che li degrada a cose presenti e utilizzabili, facendo invece cenno a un concetto diverso di presenza², che invero Heidegger sembra riservare solo all'essere, nel suo *venire in*

² Di un tipo di presenza che preveda il reciproco coinvolgimento dei termini della differenza sembra trovarsi traccia, ad esempio, in Pareyson: «l'essere non ha altro modo di apparire o altro luogo in cui risiedere che le forme storiche; e in esse risiede nella sua inesauribilità, cioè per un verso con una presenza che fa di esse l'unico suo modo di apparire, e per l'altro verso con una ulteriorità che non permette a nessuna di esse di contenerlo in modo esclusivo» (L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 43). E anche Gabriel Marcel, che pure parla di una presenza dell'essere che si sottrae alla presa, non la oppone all'esperienza concreta che possiamo averne, senza che questa si appiattisca sulla tangibilità di esperienze oggettive: è la presenza a noi stessi, che incontriamo nel nostro corpo, e che paradossalmente si dà proprio nell'opacità e non-trasparenza a sé; è la presenza che ci rende visibili a noi stessi, ma a partire da «un irrepresentabile concreto, un irrepresentabile che è più di un'idea, che supera ogni idea possibile, che è una presenza» (G. Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, Éditions Universitaires, Paris

presenza, che è anche un nascondersi e velarsi, nell'ente; ossia alla luce di quella differenza ontologica, intesa come il differire da parte dell'essere la propria manifestazione nell'ente, che sembra quindi non coinvolto se non come parte relativa e subordinata. Il dubbio è che però così torni a riproporsi quell'idea di differenza fra essere ed ente giudicata semplicistica dallo stesso Heidegger. Fino a che punto si trova in Heidegger la consapevolezza che difficile da dire e da comprendere non è solo l'essere, ma anche l'ente? Consapevolezza necessaria, se si vuole davvero superare una struttura della vecchia metafisica, quella che stabilisce gerarchici rapporti di realtà, secondo criteri di potenza e di predominio, al cui principio non so quanto Heidegger si sia sottratto. Il suo pensiero sembra infatti attratto da una logica e da una grammatica della forza, a cui si associa tutta la retorica di un pensiero appropriativo (si pensi alla ricorrenza di termini come "mio" e "proprio" nella descrizione dell'autenticità esistenziale in *Essere e tempo*, dove l'alternativa è tra la perdita o la padronanza di sé; o all'*Ereignis*, evento-appropriazione).

Heidegger vede nella doppia forma della metafisica un'unità ancora non pensata; qui si propone invece di tornare a pensare ciò che anima la tensione metafisica, quell'intrinseca duplicità, inaggirabile, della metafisica, che si enuclea nel problema del rapporto tra essere ed ente. Una citazione, tratta da *Introduzione alla metafisica*, sembra indicativa del modo con cui Heidegger concepisce tale rapporto:

«In luogo del concetto generale di "essere" prendiamo, ad esempio, la rappresentazione generale di "albero". Per esprimere e precisare che cosa sia l'essenza dell'albero occorre staccarci dalla rappresentazione generale e rivolgerci a particolari specie di alberi e a singoli esemplari di questa specie [...]. Come possiamo, in genere, trovare questo particolare di cui tanto si parla, gli alberi singoli come tali, in quanto alberi; come possiamo, in linea di massima, anche solo cercare qualcosa del genere, come un albero, se non abbiamo già da prima la chiara rappresentazione di quello che sia un albero in generale? Se questa rappresentazione generale di albero fosse davvero così indeterminata e confusa, cosicché essa non potesse darci alcuna sicura indicazione nel nostro cercare e trovare, potrebbe accadere che invece di questi noi prendessimo come casi particolari, determinati, come esempi d'alberi, delle automobili o dei conigli»³.

1991, p. 78; *Essere e Avere*, tr. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 90). E che dire allora del Volto di Levinas, che, certo, è assente, ma *mi sta di fronte*, sconvolgendo la possibilità di cedere questa esclusiva alla sola rappresentazione oggettivante?

³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1972, pp. 89-90.

Dunque, dice Heidegger, non si può cercare e trovare qualcosa come un albero, se non abbiamo già la chiara rappresentazione dell'albero in generale. Non sembra essere dato lo stesso peso al fatto che, se noi avessimo *solo* un'idea di un albero e nessun caso concreto, specifico e particolare, potremmo dubitare che la nostra idea possa ridursi a essere solo *un'idea* di albero. Inoltre, anche la funzione riconosciuta ai casi particolari dei singoli esemplari sembra esaurirsi nell'esprimere e precisare quell'idea, che però, alla fine della citazione, si esclude possa essere indeterminata e confusa, e questo rafforza il ruolo accessorio, derivato e secondario dei singoli e concreti esemplari di albero. Per Heidegger, senza la chiara rappresentazione dell'essere in generale, gli enti non potrebbero manifestarsi, e potremmo scambiare automobili o conigli per alberi; dimenticando, in questa subordinazione del riferimento ai fenomeni concreti, che nondimeno è dalla realtà concreta, situata in un certo tempo, che l'ontologia fondamentale ricava le sue espressioni, sebbene ne occulti immediatamente la provenienza. È allora invece da pensare che i due termini – l'idea e il caso concreto, ma diciamo pure l'essere e l'ente – abbiano lo stesso peso all'interno di un incrocio inestricabile, di un rapporto di reciproca e indisciungibile connessione, prossimo forse a quella distinzione tra genesi e valore che Jaeger ha individuato in Aristotele, o al *verum-factum* vichiano, che intuitivamente comprendiamo nelle nostre decisioni profonde, che trascendono il tempo, manifestando in sé qualcosa di eterno, ma che non possono che realizzarsi nel tempo: è il dispiegarsi nel tempo che *accerta* la verità di decisioni che trascendono il tempo e lo *imverano*. È, come dice Adorno, «il problema per cui noi non possiamo mai avere né pensare un ente che non sia determinato, e in esso è già contenuto il concetto – o l'idea; mentre l'idea che non si riferisce a sua volta all'ente, all'esperienza reale, sarebbe veramente un puro nome, un vuoto fantasma»⁴.

Non che Heidegger non conosca questa sorta di tensione e anche d'imbarazzo filosofico quando parla di disorientamento, di spaesatezza (*Heimatlosigkeit*), come confessa in *Lettera sull'«umanismo»*⁵, ma si tratta dell'imbarazzo della metafisica?

⁴ Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie 1-II*, a cura di R. zur Lippe, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973-74; *Terminologia filosofica*, tr. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, p. 49.

⁵ M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1947; *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 102-104.

2. *Ambiguità e Verlegenheit*

Heidegger si pone di fronte alla doppia forma della metafisica, che mette in imbarazzo il pensiero filosofico e, come dice Courtine, procederebbe a ipostatizzare il problema come soluzione: il problema costituito dalla *Verlegenheit* generata in Aristotele dallo scontro tra una metafisica del trascendentale e una metafisica del trascendente, e che diviene soluzione, vedendosi riconosciuta come elemento costitutivo della ricerca metafisica. È da interrogare l'intenzione positiva di soffermarsi sul disagio espresso dalla metafisica aristotelica, per misurare quanto sia andato perduto in quel processo di ipostatizzazione, con molta probabilità la sua vitalità, la sua aperta dinamicità. Il dubbio è che Heidegger non abbia saputo tenere aperta la tensione, cedendo alla reificazione di quel momento e all'idea che la doppia fioritura della metafisica appartenesse alla stessa pianta e quindi vedendo nell'ontoteologia la diagnosi e la cura, che consiste nell'eradicazione della metafisica dall'orizzonte dell'essere.

Il suo senso di spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) scaturisce dall'unilaterale attenzione all'Essere nel suo oblio, non si confonde con la *Verlegenheit* metafisica, rispetto alla quale Heidegger sembra decidersi invece per una soluzione *ambigua*: una *soluzione di ambiguità* che, come dice bene Courtine, è «il suo colpo di genio, che è anche uno straordinario colpo di forza» (di nuovo, la forza), e che consiste nel fare del problema la soluzione al problema. Gesto di forza è quello di semplificare quell'imbarazzo; di porre/imporre un'unità destinale e storica allo sviluppo della metafisica, che vuole superare per attingere a una presunta (e mitica) immediatezza. Quindi, il problema della doppia concezione della metafisica diventa la soluzione: «la filosofia prima è scienza dell'ente come tale e dell'ente supremo», che, detto così, appare un'ottima strategia per un'operazione chirurgica definitiva (eliminiamo la metafisica come ontoteologia).

Ma, al di là della sua riduzione ontica, la metafisica è proprio questo movimento impossibile, davvero *imbarazzante*, come si trova perfettamente espresso nell'immagine adorniana del Barone di Münchhausen, che nello stesso momento è nelle cose e al di fuori delle cose e viene sorpreso nel gesto in cui si solleva dallo stagno afferrandosi per il codino⁶. Non sembra corretto definire quella del Barone una posizione ambigua, contenendo in sé il termine di ambiguità sempre qualcosa di arbitrario, di strategico, di competenza propriamente soggettiva: il pensiero vuole/non vuole essere ambiguo; fa pensare che potrebbe non esserlo se solo lo volesse; è cioè qualcosa che il soggetto

⁶ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951, p. 82; *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954, p. 78.

può *gestire*. Qui, invece, è rappresentata la condizione incarnata dell'uomo di pensiero, sempre fuori luogo, costretto a guardare ogni sua natura (sensibile/sovrasensibile, esistenziale/essenziale) con gli occhi dell'altra, in una sorta di strabismo esistenziale-speculativo. Non per scelta: per necessità. Ed è una situazione *imbarazzante* in cui egli "si trova", malgrado se stesso, nonostante tutte le intenzioni: questa è la condizione strutturale della metafisica, impermeabile a ogni riduzionismo. Condizione che il filosofo comprende molto bene, perché è ciò che sperimenta continuamente nell'esercizio del suo pensiero, in cui si dà esperienza di un'inesauribile tensione tra l'essenza e l'esistenza, in un modo tale per cui il filosofo non riesce mai a eguagliare veramente le proprie idee, in quanto sempre implicato nell'esistenza, e non riesce mai a toccare davvero la propria esistenza, in quanto votato alla sua essenzialità.

In cosa consiste l'ambiguità heideggeriana? Come ha finemente messo in rilievo la relazione di Adriano Fabris, in Heidegger vi è la necessità e l'impossibilità di uscire in modo chiaro, certo ed evidente dalla metafisica, restando impigliato nelle sue categorie e nell'interpretazione che egli ne dà. Sembra confermarlo l'impressione che – parallelo al dimorfismo metafisico, che Heidegger segnala e appiana – egli proponga quello che chiamerei un *dimorfismo del Nulla*, anche questo riconducibile a unità, quella dell'Essere. Heidegger critica la metafisica, ma sembra mantenerne l'ambiguità della forma dimorfa nel suo pensiero del Nulla. Il Nulla, in una delle formulazioni più significative e tarde di Heidegger, è il Ni-ente, con cui Heidegger distingue l'Essere rispetto all'ente e che costituisce una predicazione relativa: l'Essere Assoluto è il Ni-ente, non è l'ente, non esiste come essente presente. E questo potrebbe pensarsi anche di Dio, in un esercizio di teologia negativa, per dire che, non riuscendo a rispondere al quesito su che cosa esso sia, non si può pensare che in termini contrastivi. Questo significato del Niente entra in tensione con il Niente del primo Heidegger, come ciò che l'uomo incontra nel sentimento dell'angoscia, dove dire che tutto è fondato sul Niente ha tutt'altro significato: qui il Niente è Niente e intacca la consistenza della realtà. Ma anche in questo caso il Niente serve come stimolo perché l'esserci sia: l'angoscia è reale e attanaglia con la sua minaccia di insensatezza l'esistenza, ma, come dice Jan Patočka, questa angoscia in Heidegger deve durare solo un istante⁷, perché l'uomo possa non perdersi e tornare

⁷ «Nell'analisi heideggeriana della situazione fondamentale dell'angoscia, veniamo a sapere che in essa si apre una possibilità e anche – *seppure per un solo istante* – un autentico rapporto col nulla. Ma perché solo per un istante? Perché l'angoscia non significa altro che un istante di crisi da cui è indispensabile o tornare indietro nel mondo, cioè al senso e al significato, oppure smarrirsi nella «spaventosa inerzia» della noia assoluta e profonda del *taedium vitae*, da cui non c'è ritorno. Tornare al mondo non significa tuttavia tornare alle cose così come esse erano. Esse infatti non saranno mai più

al mondo rinnovato e restituito alla sua esistenza autentica. La stessa cosa potrebbe dirsi anche per l'essere-per-la-morte che rende possibile la costituzione autentica dell'esserci.

Sembra quindi esserci sotterraneamente un collegamento fra le due accezioni del Niente heideggeriano, alla luce di una sostanziale positività, di una filosofia non annichilente (restando nella sfera concettuale del Niente), e ancora meno tragica. Quindi, si potrebbe dire che, mentre il dimorfismo metafisico viene risolto con la comune riconduzione all'ente (e quindi giudicato negativo), il dimorfismo del nulla si appiana sulla positività dell'Essere, con cui il Niente dialoga, fino all'intercambiabilità o convertibilità. E d'altronde, se il Niente fosse negatività reale, realtà positiva nella sua negatività, Heidegger potrebbe rispondere che il rischio sarebbe in questo caso di entificare metafisicamente il niente. L'Essere viene da lui chiamato Ni-ente proprio per scongiurare il rischio di ridurre l'Essere all'ente, ma se al Niente riconosciamo una sua entità, siamo punto a capo, cioè ricadiamo in quello che Heidegger potrebbe chiamare il tranello della metafisica. Ma il rischio a cui così si espone questa mossa è di elevare troppo in fretta il reale, anche nella sua negatività meno confortante, a un'assolutezza dell'Essere, su cui si infrange la sua fragile consistenza.

ABSTRACT

Heidegger identifies in the double form of metaphysics a not yet thought unit: Ontotheology. In this way, however, the risk is to force metaphysics within the limits of an interpretative unitarity. Reflecting on Heidegger's analysis, this paper aims to return on Verlegenheit as structural condition of metaphysics, that is alternative to heideggerian reductionism. Verlegenheit expresses the tension that animates metaphysics; the intrinsic duality of the relationship between Being and beings. Simplify Verlegenheit means falling in ambiguity.

quelle cose intatte e non problematiche quali prima ci apparivano» (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, p. 66).