

tempo del nulla è allora tempo senza presenza: il tempo rivela allora un'assenza che non è presenza negativa dell'essere, ma manifestazione del nulla.

Il nulla, come impossibile, non è dato nell'ambito dell'esperienza, ma solo in quello della ragione: l'impossibile empirico diventa possibile trascendentale. In quanto possibile trascendentale rivela una possibilità che trascende la pura possibilità ontologica, il cui essere è appunto trascendente il mondo fenomenico (pp. 264-265). A fianco del logos dell'esperienza (incarnato nel mondo fenomenico) si manifesta allora un logos della pura ragione, grazie al quale, anziché essere negate, le leggi dell'universo sensibile sono trascese. La pura negatività che la ragione manifesta è la testimonianza dell'essere del nulla. In tal modo la temporalità ontologica è superata dalla temporalità del nulla, dall'*ens extramundanum*. Questo nulla non è un non essere ma la essenziale alterità dell'essere. Ma l'altro non si comprende solo a partire dallo stesso? Può il pensiero non essere pensiero dell'essere? La risposta al lettore.

ALESSANDRA GREPPI

RAÚL ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, pubbl. a cura dello Instituto de Filosofía, Universidad nacional del Litoral, Rosario 1964. Un vol. di pp. 176.

L'aurora della metafisica è data dallo *stupore di fronte all'essere*, e di questo stesso stupore vive l'apertura della filosofia heideggeriana che, attraverso un tentativo di *Destrücktion* dei vari pregiudizi intervenuti in sede storica, va a ricercare nella filosofia presocratica il *senso dell'essere*. L'A. di questo volume si accorge della formidabile portata speculativa del cammino a ritroso heideggeriano e, seguendo appunto l'aspetto *unterwegs* di questa filosofia, si impone come compito il determinare cosa Heidegger intenda con *essere*, avvertendo qual criterio metodologico che « *si bien Santo Tomás nos ha permitido iluminar la filosofía heideggeriana, no es menos cierto que Heidegger también nos ha ayudado a comprender más profundamente a Santo Tomás* » (Introducción, p. 9). L'A. nel volume non si pone cioè il problema di decidere se la « *elección de Santo Tomás, como punto de referencia y comunicación con el filósofo friburgués, fue acertada o no* » (*ibid.*), quanto quello di proporre un metro di intelligibilità e (quindi) di *trasparenza* speculativa sulla base del pensiero dell'Aquinate.

Facendo centro su *Sein und Zeit*, esposto per un buon tratto, l'A. si muove affrontando il rapporto preliminare tra fenomenologia e ontologia nel senso heideggeriano dei termini (cfr. cap. I, *Planteo del problema metafísico*, pp. 11-39) e, senza badare allo Husserl citato solo di sfuggita, ne descrive il significato, facendo anche vedere come per Heidegger la prima — la fenomenologia — sia il metodo della seconda — l'ontologia. Il pericolo verrà dal trasporre la fenomenologia in ontologia (p. 14). Rispetto al tomismo che fa da *fundamento metodológico*, come si è avvertito, l'A. conclude: « *si tanto la fenomenología heideggeriana como la metafísica tomista se esfuerzan por extraer de las cosas su ser constitutivo, la diferencia no reside en esta común pretensión, sino en el hecho de que, para el tomismo, esa raíz íntima es irreductible a todo aparecer y mostrarse* » (p. 14). Heidegger poi avrebbe di per sé insistito nella sua direzione *ontologica-metafísica intensiva* di contro a quella iniziale *fenomenologico-ontica dispersiva* (con termini del P. Fabro, cfr. p. 15).

Posto dunque che l'obbiettivo principale della filosofia heideggeriana è la ricerca dell'essere dell'ente (p. 16), l'A. avverte come quello stesso termine *essere* nel discorso del pensatore friburghese vada incontro a una « *cierta fluctuación* » (p. 18) rispetto alla metafisica tradizionale. Dell'essere si danno due significati generalissimi, l'uno per denominare « *lo que está siendo* » (*ibid.*), in cui *essere* ha un'accezione sostantivata, l'altro per esprimere « *el estar siendo* » (*ibid.*), il carattere infinitivo che gli è proprio; ma la duplicità intrinseca al ter-

mine è motivo dei numerosi pregiudizi che hanno favorito la dimenticanza del suo senso e, proprio alle porte di *Sein un Zeit*, lo stesso Heidegger che li enumera cade vittima dell'intenderlo univocamente giacchè lo usa in modo equivoco. Il primo pregiudizio è dato dalla *universalità* di questo concetto, universalità che per Heidegger è da distinguersi dalla chiarezza dello stesso, essendo anzi quella l'origine della massima oscurità di cui è velato. In secondo luogo c'è il pregiudizio della sua *indefinibilità* come genere o specie. Il terzo pregiudizio sul senso dell'essere è dato dalla *banalità* cui esso va incontro a causa dell'uso quotidiano. L'«equivoco terminologico» (p. 20) heideggeriano risulta osservando che, nel caso del pregiudizio presentato dall'*universalità* di questo concetto, quella cui si fa riferimento è l'idea dell'ente in generale (*Sein*, p. 19); nel caso della *indefinibilità*, il dire da parte di Heidegger che l'essere non è ente significa dire che l'ente generale non è un ente particolare (*Seiendes, ibid.*). Nel caso della *banalità* dell'uso quotidiano si fa invece riferimento all'azione denotata dal verbo. Ora, dato che Heidegger parla *in actu signato* dell'essere in senso infinitivo (p. 22), e dato che i primi due tipi di pregiudizi da lui elencati si riferiscono *in actu exercito* all'esse come *ens*, e solo il terzo al suo aspetto verbale intrinseco, ciò secondo l'A. impedisce che lo Heidegger parli di pregiudizi rispetto all'essere quando egli si riferisce agli enti, come, per altro, «*resulta altamente discutible que los prejuicios con respecto al ente, imputados a la filosofía tradicional, sean tales*» (p. 22). Dunque, disposizione «*eminentemente verbal*» (*ibid.*) della ricerca heideggeriana, laddove riferendosi ai tomistici *ens* ed *esse* usa equivocamente la stessa parola *Sein*. Ma lo essere si riferisce all'ente, anzi, noi vediamo soltanto gli enti e non l'essere: per l'A. il merito di Heidegger è proprio quello di aver espresso vigorosamente la «*nuestra radical impotencia para captar el ser de los entes*» (p. 23). Allora questo nostro non poter vedere l'essere così come invece si vedono i colori, la luce e l'oscurità (viene citata la *Einführung in die Metaphysik*) porta Heidegger a identificare l'essere al nulla: «*el ser se esfuma y evapora como si él no fuese; si él no fuera de alguna manera, las cosas tampoco serían, lo seres no existirían*» (*ibid.*). Il nostro sperimentare è dunque l'aver presenti degli enti che, *in quanto* hanno l'essere, sono originariamente limitati dal non essere. È con l'entrata del non essere (cfr. *Was ist Metaphysik?*) che la filosofia heideggeriana abbandona l'iniziale stupore di fronte all'essere e si trasforma, in sede di temporalità (la forma della limitazione rilevata), in una *analitica esistenziale* e, per ragioni strutturali imputabili a *quella* medesima temporalità, in un *problematicismo situazionale*.

*Analitica esistenziale e problematicismo situazionale* tra loro strutturalmente connessi. Appunto su questa strada l'A. nel capitolo II (*La manifestacion del ser*, pp. 41-88) del suo volume. Il capitolo III (*La esencia del ser*, pp. 89-164) si rifa, concludendo, all'esordio, ed analizza il rapporto essere-ente, la differenza ontologica nei punti a) *forma aristotelica ed esse tomista*, b) *occultamento della differenza e distinzione reale*, c) *essenza ed esistenza*, ecc. In forza della *distinzione reale* tra i due elementi, l'A. afferma che Heidegger si priva della possibilità di comprendere il molteplice per il venir meno di fronte a questa tesi capitale del tomismo, tesi che «*traduce la estructura ontológica de lo real... indicada... por la noción de participación entendida como dependencia causal*» (p. 139). Ora a parte che a nostro giudizio il discorso condotto al proposito di Heidegger nel modo suesposto rimane su di un piano *ontico* e non *ontologico* (proprio nel senso heideggeriano dei termini), ovvero non raggiunge un aspetto costruttivo, ma rimane sempre in linea di descrizione, non procedendo a semantizzazione nè dell'essere di cui parla Heidegger medesimo (l'A. gliene contrappone un *altro*), nè dell'essere in quanto tale; a parte alcune carenze metodologiche (ad es. la già rilevata mancanza di esplicazione del concetto di *fenomenologia* col passare sotto silenzio Husserl, il troppo rigido intendere il tomismo rispetto al testo heideggeriano, conservando solo ciò che va d'accordo con quel metro e accantonando ogni altra cosa, ecc.); a parte tutto ciò, non si può non sottolineare tra la numerosa pubblicistica su Heidegger il

tentativo che questo testo mette in luce, specialmente nelle pagine sopra esaminate, pagine che ne costituiscono l'esordio. E più in particolare, nella ricerca del senso dell'essere l'osservazione più preziosa, a nostro parere, è appunto quella sui rapporti tra essere e non essere (cfr. p. 23, sopra cit.), ove si vede che la filosofia heideggeriana è costituita appunto dalla negazione del neoclassico *principio di Parmenide* affermando l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. Di ciò — ci permettiamo di aggiungere — Heidegger dà prova per molte guise (citiamo dalla traduzione Carlini di *Che cos'è la metafisica?*, Nuova Italia, Firenze 1959, pp. 30-1): « essere e niente coincidono, ma non perchè entrambi... concordano nella loro indeterminatezza e immediatezza; ma perchè l'essere stesso è *limitato* essenzialmente, e si rivela soltanto nella trascendenza dell'essere esistenziale che si trova tenuto dentro al niente ». Se dunque la negazione del *principio di Parmenide* comporta la limitazione, cioè la privazione, occorrerebbe inquisire sotto quali condizioni è possibile questa *limitazione*, allargando il discorso alla temporalità che fa vedere tale negazione del principio. Sarebbe un procedimento all'inverso sulla funzione sintetica, cioè costruttiva, del principio stesso. Se infatti in sede di *temporalità* è giustificata l'analitica esistenziale, allargando il quadro alla *forma della temporalità* stessa si spiega anche la direzione ontologica che la filosofia heideggeriana prese dopo la fase della secessione dallo Husserl aperta con *Sein und Zeit* (nella citazione heideggeriana riportata per ultima, come nelle frasi dell'A. a p. 23, quella che emerge è proprio la limitazione, il rivelarsi dell'essere che si trova dentro al niente e in questo senso lo oltrepassa).

ALESSANDRO CORTESE

NICOLA PETRUZZELLIS, *I problemi della pedagogia come scienza filosofica*, 5ª ed., Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1963. Un volume di pp. 426.

Contro le varie negazioni della filosofia, sorte dalla polemica e dalla crisi dell'attualismo, l'A. ribadisce in questa opera, il concetto classico del filosofare, inteso come essenziale metafisica ontologica e deontologica, che comprende nella sua distinzione la vitalità dei massimi problemi del pensiero.

Tale affermazione di principio implica un atteggiamento critico verso l'empirismo contemporaneo, nel quale si dissolve il concetto stesso di filosofia. La critica dell'A. contro l'empirismo filosofico e l'antimetafisicismo, incapaci di affermare il valore dell'uomo, si estende anche a quelle correnti, che negano il carattere eminentemente filosofico della pedagogia.

Contro il misconoscimento del valore filosofico della pedagogia, aperto dalla polemica contro l'attualismo, che identificava, nell'unità indiscriminata dell'atto puro, la filosofia e la pedagogia, l'A., anche se si schiera contro le concezioni del Gentile e della sua Scuola, afferma il carattere della pedagogia come scienza eminentemente filosofica, perchè, pur nella sua autonomia d'indagine e di struttura, è rivolta alla formazione della personalità umana, portatrice di valori spirituali. Nell'affermazione del valore autonomo della pedagogia come scienza speculativa è il nerbo di tutta la costruzione e di tutte le concrete applicazioni, dedotte da tale principio. In effetti se l'A. critica, e a più riprese, la concezione empiristica della pedagogia, che è la conseguenza inevitabile dell'antimetafisicismo contemporaneo, con non minore energia critica la concezione dell'identificazione *tout court* della pedagogia con la filosofia.

La concezione empiristica è incapace di fondare un concetto valido di educazione, in quanto manca assolutamente di una elaborazione concettuale del valore della struttura metafisica dell'individuo, del suo posto nel mondo dell'essere, delle sue finalità. Ma innanzi tutto essa è incapace di fondare una teoria dei *valori*, la quale è il fine dell'opera