

piano autonomo di conoscenza e pertanto su di una base indipendente dalla ricerca scientifica e non meramente ipotetico-induttiva, ma bensì apodittico-dimostrativa. D'altro canto essa non va concepita come una semplice applicazione od estensione a priori alla natura di dottrine metafisiche, avendo propri principi ed oggetti peculiari ben più specifici della metafisica: anche se a considerazioni metafisiche essa stessa apre la via per riceverne una definitiva fondazione critica e metodologica.

R. A. KOCOUREK (*Motionless Motion*) prende invece in esame il fondamento di tutta la moderna scienza relazionale: l'assunzione del moto come principio esplicativo, generante dal Galilei ai nostri giorni una visione estremamente semplificata e razionalizzata della natura, con l'eliminazione di quelle oscurità e di quell'indeterminatezza che la nozione aristotelica di *motus* implicava. Ma il conseguente meccanicismo e relazionismo scientifico, orientato a scopi pratico-tecnici evidenti, si presenta alla fine come una semplificazione della natura adatta alle capacità limitate dell'intelletto umano, come una forma nuova e più radicale di quell'antropomorfismo ch'esso intendeva eliminare dalla considerazione scientifica. Un breve saggio sul tempo aristotelicamente inteso come *mensura motus* (M. JOCELYN, *The Time, number of movement*) conclude questa parte.

Nel seguente gruppo di saggi, dedicati a problemi scientifici speciali, si distinguono innanzitutto lo scritto di V. E. SMITH su *Evolution and Entropy*, contrapponente queste due leggi generali regolanti pressochè tutti i fenomeni cosmici, per ricondurle poi ipoteticamente ad un comune principio di conciliazione, quasi «sostrato» del loro alternarsi ed interferire; e quello di R. J. NOGAR, esaminante il punto metodologicamente cruciale delle teorie evoluzionistiche, il passaggio dalla sia pur ampia constatazione di *fatti* evolutivi alla affermazione di *leggi* dell'evoluzione sempre più comprensive e necessarie (*From the fact of Evolution to the Philosophy of Evolutionism*), il cui valore viene successivamente amplificato ed assolutizzato da un atteggiamento retorico-fideistico che sorvola sulla loro natura ipotetico-regolativa. Questi articoli, come pure i successivi (SISTER MARGARET ANN O. P., *The Rhythmic Universe*; A. S. MORACZEWSKY, *Mind, Brain and Biochemistry*; M. E. STOCK, *Conscience and Superego*), danno chiare indicazioni circa recenti teorie cosmologiche e scientifiche di portata filosofica notevole.

L'ultima parte del volume ripresenta dal punto di vista pratico-costruttivo il problema della scienza contemporanea, della sua fondazione filosofica e della sua fecondità applicativa nella vita umana. A. J. MC NICHOLL (*The Challenge to the traditional ideal of Science*) sottolinea l'importanza del momento presente per il destino futuro della cultura umana: esigenza di una nuova filosofia, riconoscimento di inadeguatezza del metodo scientifico per tutto il sapere, ricerca di ciò che è

«oltre» i limiti tradizionali della razionalità e del pensiero, e tuttavia li condiziona, designano uno stato di squilibrio che può giovare a riproporre su nuove basi di legittimità critica la metafisica tradizionale, anche nella sua funzione di termine e fondamento insieme del pensiero scientifico in un sapere più ampio, anche se, ovviamente, non concluso. B. M. ASHLEY su un piano più generale (*A social Science founded on a unified natural Science*) e SISTER M. OLIVA R.S.M. più particolarmente sotto l'aspetto pedagogico (*The role of Science in liberal Education*) pongono la questione dell'utilizzazione pratica immediata del progresso scientifico, dei suoi limiti e della sua direzione, mentre P. H. YANCEY (*American Catholics and Science*) traccia un consuntivo, invero non molto soddisfacente, dell'apporto dei cattolici americani al progresso scientifico e delinea un programma di lavoro per l'immediato avvenire.

Testimonianza di una multiforme attività e di grande vitalità ed ampiezza di interessi, questa raccolta di scritti, pur nella varietà di autori e di problemi trattati, si presenta tuttavia unitariamente orientata, non però secondo schemi rigidamente presupposti, ma ad opera di un profondo sforzo di ripensamento e di ricerca volto a ritrovare, al di là delle difficoltà molteplici di una cultura disarmonica e frammentaria, l'universalità e la profonda semplicità del vero.

GIANCARLO PENATI

EZIO RIONDATO, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*. Padova, Editrice Antenor, 1961. Un volume di pp. 398.

Nel campo degli studi aristotelici in Italia sono comparsi nel 1961 tre importanti lavori: G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e la unità della metafisica in Aristotele*, L. LUGARINI, *Aristotele e l'idea della filosofia* e, infine, il presente lavoro del Riondato. Mentre delle prime due opere compariranno le recensioni nei prossimi numeri di questa rivista, è ora nostro compito occuparci del volume del Riondato. Diciamo subito che il nostro giudizio su di esso, anche dissentendo in parte, come vedremo, dalle conclusioni, è pienamente positivo, sia per la serietà del metodo e per l'acutezza con cui è condotta l'indagine, sia per l'intelligente distribuzione della materia, sia infine per l'effettivo contributo che l'opera reca alla discussione della concezione aristotelica della storia offrendo un materiale criticamente selezionato sulla base della conoscenza dell'intero *Corpus Aristotelicum*.

Dopo un'ampia *Introduzione* (pp. 9-42) in cui viene discussa la principale e più recente bibliografia intorno al concetto aristotelico di storia, l'esposizione dell'argomento viene dal Riondato divisa in tre parti: 1) *Ἰστορία* (pp. 51-109); 2) *Fondamenti metafisici della Ἰστορία* (pp. 113-236); 3) *L'Ἰστορία delle*

azioni umane (pp. 239-340); seguono una *Conclusione* (pp. 341-370), in cui vengono ripresi i temi fondamentali svolti nel corso dell'opera, ed una *Nota bibliografica*, che non ha la pretesa di essere esauriente, ma, come dice lo stesso autore, « si riferisce alle opere citate nel corso del lavoro (p. 371) ».

Nella prima parte del suo scritto il Riondato esamina il triplice significato che il termine *ἴστροπλα* assume nel pensiero aristotelico: a) come narrazione dei fatti umani realmente avvenuti nella loro particolarità e secondo un nesso non causale ma temporale; b) come storia naturale ovvero raccolta e descrizione di dati particolari relativi al mondo animale (cfr. le *Historiae animalium*); c) come momento del metodo scientifico, ovvero come sinonimo di esperienza, diligente osservazione dei fatti, raccolta dei dati dell'esperienza o della tradizione storica, fornente il materiale sulla base del quale soltanto è possibile all'intelletto la conoscenza dell'essenza, dell'universale. In tal modo l'*ἴστροπλα* fa parte, come momento necessario, del processo del sapere, che culmina nella *ἐπιστήμη*, ma che trova nell'*ἴστροπλα* il momento metodologico che non solo coglie gli aspetti individuali dell'essere, ma è anche in grado di, « mantenerne il valore nonostante la loro trasposizione in quella generalità che costituisce il fondamento oggettivo dell'intuizione astrattrice dell'intelletto (p. 101) ».

La seconda parte dell'opera del Riondato contiene analisi, sempre documentate, spesso acute e profonde, alcune volte tuttavia non del tutto chiare, intorno a ciò che costituisce il fondamento metafisico dell'oggetto della conoscenza storica e cioè l'individuo. Non possiamo ricordare dettagliatamente in questa sede l'esposizione dell'autore intorno all'universale, al *τί ἦν εἶναι*, alla forma e alla materia, che costituiscono gli argomenti dei tre capitoli in cui si divide questa seconda parte del volume in esame; ci limiteremo pertanto ad accennare ad alcuni punti tra i più significativi. È evidente, osserva il Riondato, che « Aristotele, mentre combatte la teoria degli universali concepiti come sostanze separate, tende, mediante la dottrina dell'universale immanente negli individui singolari, a rivalutare la realtà storico-empirica ontologicamente e gnoseologicamente depotenziata dai platonici (p. 135) »; ciò è soprattutto evidente nella dottrina del *τί ἦν εἶναι* (termine che opportunamente il Riondato traduce con *essere-che-cos'era*). *L'essere-che-cos'era* infatti, per Aristotele, si dice in senso assoluto solo di ciò che è primo e cioè dell'individuo (mentre degli altri aspetti dell'essere si dice solo *in qualche modo* e in funzione dell'essere dell'individuo), ma è al tempo stesso l'universale, oggetto di quella conoscenza universale che è la definizione (p. 170); tale identità di individuo e di *essere-che-cos'era* non può naturalmente essere per Aristotele identità di esistenza, ma identità specifica, « che accomuna la specie estrema indivisibile e l'individuo in ciò che per così dire essi hanno in comune, cioè

*l'essere-che-cos'era*: che *era* specie, forma, si potrebbe dire (rispondendo al *che cos'era?* *τί ἦν*); e che ora non è più tale, si potrebbe aggiungere, perchè la diversità individualizzatrice ha numericamente determinato e posto al di fuori di ogni possibilità comunanza la realtà individuata (p. 180) ». Nella equivocità di forma e specie da una parte ed individuo dall'altra *l'essere-che-cos'era* concilia pertanto in sé l'antinomia aristotelica della conoscenza che è dell'universale e della realtà che è propria della sostanza individuale. Infine, conclude il Riondato, i concetti di *τὸ τί ἦν εἶναι*, *εἶδος*, ed *ὄλη*, mentre vengono da Aristotele affermati nella loro universalità ed astrattezza, mantengono tuttavia al tempo stesso problematicamente un concreto riferimento alla realtà empirico-storica mediante la tendenza dell'*essere-che-cos'era* ad esprimere il reale individuo singolo nell'unità dinamica di potenza e di atto, della forma ad essere nell'individuo specie determinata e non soltanto determinante, della materia ad essere sostrato determinato, materia intelligibile, materia prima relativa anche quando l'astrazione porterebbe a determinarla come materia prima assoluta (p. 235). In questo modo, soggiunge il Riondato, « gli elementi metafisici costitutivi della realtà... non sono così remoti dalla realtà storica... da non presentare in sé quegli aspetti di problematicità che connotano tutta la realtà storica (pp. 235-236) ».

Nella terza parte del volume il Riondato discute fondamentalmente due problemi: la presenza, nella teoria dell'agire umano esposta nell'*Etica nicomachea*, di quei presupposti gnoseologici di natura sensibile ed empirica che sono alla base della conoscenza come *ἴστροπλα*; la determinazione, in funzione della teoria dell'agire umano, del valore dei fatti storici che delle azioni sono il risultato.

Per ciò che riguarda il primo problema, Aristotele, prendendo in considerazione nella *Etica nicomachea* il valore dell'azione dipendente da una conoscenza empirica, mette in luce come sul piano storico-empirico l'azione umana non possa che tendere a fini immediati, di cui vi può naturalmente essere solo conoscenza empirico-storica; il che non significa che sul piano dell'empiricità non sia possibile determinare alcun valore; per chi agisce secondo retta ragione è al contrario possibile determinare, se pur non in senso assoluto, ciò che è valido sul piano della immediatezza empirica; in tal caso la retta ragione si identifica con la *δόξα* come *sapere secondo retta ragione dei fini particolari* e rilevante quindi della sensibilità; è possibile ancora identificare nella felicità il valore che soggiace all'azione empirica, anche se si tratta di un valore non stabile, « esprimibile inivocamente soltanto in quanto al nome (p. 256) », perchè la felicità è, sul piano dell'empiricità, equivocamente intesa dai singoli individui. Vi è infine da ricordare quella che il Riondato chiama la *determinante dinamica* delle azioni empiriche e cioè l'*ἐκούσιον*, come « momento dell'auto-

determinazione umana nella particolarità delle situazioni storiche (p. 278) ».

Passando a trattare della struttura della storia così come risulta dall'analisi della *Politica* e della *Costituzione degli Ateniesi*, il Riondato osserva che, da un punto di vista metodologico, appare chiara la fondamentale strumentalità della considerazione storica della realtà in ordine alla conoscenza della natura dello stato, onde l'esigenza di Aristotele di rifarsi alla storia per costruire la sua teoria dello stato. Per ciò che riguarda la struttura stessa del fatto storico il Riondato mette in luce la concezione aristotelica della storia come *molteplicità diveniente*, in cui è senz'altro rilevato da Aristotele l'aspetto negativo, aberrante dei fatti storici (come per esempio nella teoria che il fondamento del mutarsi delle costituzioni è dato dall'errore), ma in cui è posto pure in rilievo il tendere della storia verso il meglio, sempre nel riferimento alla concreta situazione storica. Certo il Riondato riconosce il carattere ciclico del processo della storia secondo Aristotele, ma, aggiunge, tale visione ciclica della storia dell'uomo è temperata e dal riferimento alle singole e mutevoli situazioni storiche e dalla presenza della libertà umana come fattore determinante lo stesso processo storico; ciò è per esempio particolarmente riscontrabile nella conciliazione che si opera nel pensiero aristotelico tra convenzionalismo e naturalismo nel problema della formazione dello stato; la libertà dell'uomo è infatti per Aristotele a fondamento della storicità della formazione dello stato su basi naturali.

L'ampia indagine che abbiamo cercato di riassumere nelle sue linee fondamentali permette al Riondato di sostenere nella *Conclusione* la presenza nel pensiero aristotelico di una concezione della storia intesa come descrizione, « dei caratteri singolari della realtà, storia che sembra talora identificarsi con la filologia e la storia naturale: storia che conserva in sé il fermento di una potenza tendente a riscattarla dalla mera visione della singolarità e a trasportarla nell'ambito del pensiero scientifico per un'inesauribile tensione alla legge, all'universale, all'ideale (p. 352) ». Pur riconoscendo che queste conclusioni del Rion-

dato scaturiscono dall'analisi stessa del testo aristotelico, riteniamo che ciò non basti per affermare, come fa invece il Riondato, la presenza in Aristotele di un vero e proprio concetto di storia come *historia rerum gestarum*; a questa conclusione si oppone il carattere strumentale che la conoscenza storica (in qualunque modo intesa) assume in Aristotele rispetto alla scienza vera e propria che è conoscenza dell'essenza, dell'universale; l'*ἱστορία* ha in Aristotele una funzione strumentale perchè al nostro filosofo non interessa l'individuo, il fatto singolo in quanto tale, ma solo in funzione della conoscenza dell'universale che in esso si manifesta; ed è proprio questa mancanza di interesse per l'individuale nella sua storica e irripetibile concretezza e di per se stesso considerato che ci fa dubitare della presenza in Aristotele di un vero e proprio *senso della storia*; a ciò si aggiunga che se è un fatto che la ricerca scientifica e filosofica di Aristotele è svolta sulla base di un continuo e cosciente riferimento alle dottrine precedenti, ciò non significa, come è stato giustamente osservato, interesse per il *passato in quanto tale*, ma semplice ricerca nel passato di ciò che può inserirsi nel sistema aristotelico. Se, infine, dalla storia come *historia rerum gestarum* passiamo alla storia come *res gestae*, è innegabile che la concezione aristotelica della realtà come individuo offre la base per la comprensione della dimensione storica dell'ente finito; ed è inutile insistere su questo punto che il Riondato ha il merito di mettere in chiara luce. Manca tuttavia in Aristotele, perchè si possa vedere chiaramente delineato nel suo pensiero un vero e proprio concetto di storia, da un parte, come abbiamo ora ricordato, l'attribuzione di valore all'individuo considerato nella sua singolarità, e in virtù di essa, e, dall'altra parte, la coscienza del processo storico come, sia pure attraverso deviazioni ed errori, univocamente determinato, ovvero come progresso; la concezione ciclica della storia introduce fatalmente un carattere di necessità meccanica che si oppone a ciò che noi intendiamo per storia.

ALDO BONETTI