

rire molto opportunamente quale sia il vero « concetto biblico » di Provvidenza, contro le « false concezioni della provvidenza », che il Guardini esamina e confuta alla luce della concezione cristiana.

« Il mondo — dice il Guardini a questo punto (p. 209) — non è una realtà definitivamente compiuta, esso resta nelle mani creatrici di Dio ». Non è il mondo una realtà statica ed inerte, ma esso sussiste continuamente per opera dell'amore e della volontà creatrice di Dio ed è pronto ad obbedire sempre al suo vero Signore.

« La provvidenza — dice ancora il Guardini concludendo (pp. 214-215) — è orientata verso ciò che deve avvenire, primieramente in questo senso: che le sue manifestazioni sono ancora avvolte nell'oscurità dello *status viae*, e non potranno essere contemplate in piena luce che al giudizio ultimo che costituisce d'altronde anche l'ultima parola della rivelazione. E in secondo luogo in questo senso, che l'agire provvidenziale di Dio ha giustamente per oggetto la genesi della nuova creazione...; che la nuova creazione e l'uomo dell'eternità siano portati alla loro perfezione, ecco il senso della provvidenza ».

Non è quindi necessario aggiungere che consigliamo vivamente la lettura di un libro così meditato e ad un tempo così chiaro ed essenziale nella sua impostazione.

A. MARCHESI

SANCIPRIANO M., *L'evoluzione ideale*. Un volume di pp. 163. Morcelliana, Brescia, 1957.

Col titolo *L'evoluzione ideale* Mario Sancipriano ha pubblicato presso la Morcelliana di Brescia un interessantissimo volume (denso di concetti quanto stringato di pagine) il cui proposito è di studiare, appunto, secondo un concetto logico-ontologico la genesi e l'attuazione dei processi di trasformazione degli enti in vista del compimento della loro natura ideale. Il termine «evoluzione» non può in questo senso venire assunto secondo un significato meramente naturale ossia come passaggio discontinuo da un esistente a un altro (evoluzione e lotta per l'esistenza secondo Darwin) nè come processo di deduzione puramente analitica e continua delle essenze (come nella dialettica dell'idea di Hegel), bensì come « continua manifestazione di nuove nature-idee che valicano i limiti esistentivi nel tempo » (p. 70).

L'aggettivo «nuove» consente immediatamente di cogliere il significato che il Sancipriano intende dare al processo di evoluzione ideale: quello cioè di un processo dominato dalla « libertà delle trasformazioni » le quali non determinano dialetticamente un processo o ne sono dialetticamente determinate (determinismo in senso positivistic o necessarismo hegeliano), ma ciascuna insieme travalica e mantiene se stessa in un movimento (insieme continuo e discontinuo) che va dal semplice

al più complesso, per ritornare verso il più semplice in un processo di attuata organicità e che si traduce in un graduale accrescimento di potenzialità. È da rilevare che tale concetto di evoluzione, pur essendo riconoscibile in una continuità che ne conduce il movimento, si presenta contemporaneamente scandito in particolari ritmi, in modo da consentire la varietà delle forme senza interrompere l'unità e l'efficacia del processo. Infatti: « Togliendo alla parola evoluzione ogni significato dialettico (come risultato di scontri con l'ambiente o di lotta per l'esistenza) e conservandole il senso peculiare di uno svolgimento graduale per impulso interno, sia pure in reciproca azione con forze estranee, appare evidente che l'evoluzione è il riconducimento del molteplice dei gradi all'unità dello sviluppo, nel modo appunto che il molteplice è ricompreso nell'unità, non come somma, bensì come partecipazione, sia nel senso che i molti sono unità relative, sia nel senso che essi formano un'unità assoluta nel tutto di un insieme » (pp. 79-80). Quanto al significato (evidentemente differenziato in senso analogico) dell'unità di questo tutto, a buon diritto il S. intende distinguere da quella semplicemente progressiva e inafferrabile (che si lascia quindi indietro la molteplicità, mentre essa stessa appare oltre ogni molteplicità, inafferrabile e priva di contenuto effettivo) dello *Umgreifende* jaspersiano, non meno che dell'*élan vital* bergsonian; e ciò proprio in quanto: « l'attuazione dell'unità essenziale di una natura-idea si distingue dal mutamento nella complessità crescente, in quanto questa è capace di produrre soltanto la successione di momenti puntuali, mentre quella manifesta l'atto di pensiero che regge i momenti evolutivi »; quest'ultimo non è poi semplice manifestazione di una intelligenza analitica ma « è la condizione dell'evoluzione che non è possibile se non nella continua trascendenza » (p. 84).

Come nel campo gnoseologico lo sviluppo dei gradi conoscitivi (dalla percezione sensibile alla conoscenza intellettuale) non dimentica i precedenti ma li ricomprende nei successivi, così parimenti « non si può... accettare l'opinione che la verità dell'evoluzione si evolve anch'essa ed è destinata per la legge che essa stessa proclama a risolversi in un'altra verità opposta » come il Simmel propone. Lo sviluppo è infatti un'unità permanente, travalicante ma insieme ricomprendente i suoi termini, e non si risolve in un divenire assoluto da contrario a contrario: così nell'unità degli opposti l'avanzamento o « autocinesi » non ha solo il senso di una mediazione di contrari, ma esprime una « forza originaria che procede verso l'essere di valore » (pp. 98-99).

Ciò è dato riscontrare assai bene nel campo morale: dove la legge d'evoluzione (da intendersi secondo un passaggio dalla « moralità naturale » alla « moralità essenziale » positivamente determinata e unificatrice della coscienza e della legge), per non ricadere nell'antino-

mia pura di necessità e libertà, deve esprimere l'adeguamento della condizione umana all'ideale in modo che quest'ultimo possa ricomprendere in sé, sublimandole e purificandole, le tendenze istintive risolvendone le deliberazioni nella dialettica della coscienza. In conclusione: « lo sviluppo dalla natura allo spirito si compie attraverso l'uomo, nell'unità della coscienza essenziale, onde ogni persona è capace di assumere liberamente nel suo "intorno" l'alone di naturalità e di senso che si consuma nella sua azione nel tempo » (p.114); la stessa redenzione dal male (visto come dispersione e ricaduta nel molteplice) non è concepibile che in base a uno sviluppo « che instauri il valore nell'iniziativa dell'atto (libertà) e compia la restituzione dell'atto stesso alla sua teoria (norma) » (p. 139).

Ogni grado dell'evoluzione è visto come un graduale ascendere dalla molteplicità verso l'uno, in un processo di semplificazione ascendente verso il più essenziale organico compimento di una natura ideale; da ciò il sorgere di un senso della vita concepita eticamente come sforzo: l'uomo non è mai la sua essenza o natura tutt'intera, ma deve conquistarla lottando continuamente contro ostacoli e resistenze, ossia trascendere continuamente se stesso.

Il saggio del S. è volto proprio a cercare di stabilire in che modo si debba porre e debba conseguentemente essere inteso, il senso di questa « evoluzione ideale », ossia « quel progressivo valicamento dei limiti onde si attua, nella negazione del relativo, una posizione assoluta » (p.27). La differenza assai netta con l'idealismo e l'esistenzialismo (che pure intendono rendere il senso di questo perpetuo valicamento della persona e che la persona attua in se stessa) si è che la trascendenza sullo spirito o sull'esistente si verifica in essi pur sempre nel senso di una trascendenza immanente (in senso cioè relativo), mentre il senso della presente indagine è di cercare di mostrare appunto nella trascendenza un fondamento assoluto. Si denota così subito il carattere trascendentistico e non meramente trascendentistico dell'indagine del Sancipriano, nella ricerca di una Unità fondante dello spirito stesso. La stessa bontà dell'evoluzione appare dalla sua giustificazione non intrinseca, ma superiore; mentre la stessa negatività del male, che richiama per contrasto all'idea della provvidenza, esprime, dal punto di vista metafisico, l'impossibilità da parte di ciascuno di questi momenti di autogiustificarsi. La gradualità e il senso dell'evoluzione sembra porto in definitiva da quella *analogia entis* che l'evoluzione stessa mira ad attuare non senza scompensi e retrocessioni involutive, la cui spiegazione è nel fatto che tutte le parziali esistenze cercano di adeguare la pienezza dell'essere, senza mai potervi compiutamente riuscire, mentre sono continuamente distolte da questa pienezza dalla loro stessa limitatezza e imperfezione temporale. La stessa coscienza soggettiva può risultare contraddetta e come sfuggente

all'atto del suo stesso autoporsi se non viene colta nella pienezza ideale del suo svolgimento, senza svanire nel tutto e senza invertirsi (cfr. pp. 28-32 infr.). Se la sorte dell'esistenza è di negare continuamente se stessa, il senso di questa negazione va però colto nella positività del riferimento ontologico all'essenza, che è appunto la pienezza dell'essere che l'esistenza intende attuare. In questa evoluzione il contrasto non è causa dello sviluppo, come nella dialettica di tipo immanentistico, ma sua condizione attivante, anche se preso separatamente sembra piuttosto ritardarla. L'evoluzione implica un carattere costante e insieme diveniente, ed è caratterizzata dal perfezionamento e dalla inventività: lo stesso sviluppo della natura non può essere compreso in un'unica formula matematica, come intendeva il Laplace, giacché in tale caso non sarebbe più possibile postulare in esso alcuna novità. Invece, come confermano le più moderne vedute scientifiche, una tale novità è pur sempre possibile. Il concetto di evoluzione coincide pertanto, per il S., con quello stesso di *libertà* « come possibilità di una struttura rispondente alla norma intrinseca di consentire ulteriori sviluppi, nel senso che il possibile (potenziale) è sempre carico di realtà inclusive, che rendono attuabili altre possibilità (possibilità trascendentale) » (p.40). Ciò non contrasta con l'ipotesi di un saggio reggimento del mondo più di quanto l'idea dell'unità non contrasta con l'idea di una continuità essenziale che attraverso la diversità dei motivi ed elementi concorrenti presiede al divenire nello sviluppo. Il senso dell'evoluzione è quello di un movimento verso la determinazione essenziale (ideale) non verso la dispersione, la sua legge è il mantenimento delle caratteristiche essenziali attraverso le trasformazioni (ordine dall'ordine). « L'evoluzione... esprimendo una tendenza dell'essente a non essere più ciò che era (mutazione) e insieme a essere sempre se stesso (conservazione) mostra un'effettualità così causante ed efficace, da incarnare l'*eidos* e manifestarlo nelle situazioni concrete » (p.53). Per questo il senso del divenire che da esso si esprime non è astratto, ed è riferibile a un senso unico dello sviluppo: « L'evoluzione implica trascendenza (ossia negazione di un tipo di esistenza giudicato inautentico in confronto con il tipo superiore) e contingenza (ossia novità di motivi nei vari gradi); ma i momenti successivi sono riferibili a un solo sviluppo » (p.63).

Il senso più rilevante di questa indagine del Sancipriano ci sembra dato dall'*analogia* di cui si vuole appunto qui rilevare la fecondità in linea di sviluppo e di evoluzione ideale, e la capacità di determinazione in concreto dei vari caratteri dell'esistenza assunta nel suo divenire, in senso storico e insieme metastorico, (in senso unitario), cioè appunto "ideale". Che il concetto di analogia si presti a una interpretazione in chiave dinamica, storica, e insieme trascendente della realtà in senso concreto, evolutivo, esistenziale, è quanto da tempo cerchiamo indicare, e l'indagine del Sancipriano così ricca

di riferimenti teoretici, storici e culturali, oltrè ispirata a una precisa nozione della trascendenza, ci sembra esprimere felicemente questo concetto: mostrando la convergenza in esso di tutti i motivi che costituiscono la complessa dinamica dell'esistenza rivolta come giustificazione di se stessa a un principio trascendente. Per questo ci sembra particolarmente adatta ad esprimere la liberazione dai molti equivoci che nella concezione sia idealistica che storicistica, o quanto meno esistenzialistica di tipo recente, aduggia il concetto di trascendenza, che si mostra così e solo così effettivamente operante sul piano storico, nell'intessere il motivo della realtà con quello dell'idealità presiedente al divenire. Solo così la giustificazione della libertà e della contingenza ci sembra raggiungere il suo significato, e così esprimere in modo adeguato la legittimità di quella morale dello sforzo che rappresenta oggi una esigenza comune a molte tendenze di varia provenienza, ma che rischia altrimenti di naufragare nella tautologia di una morale immanente in cui la stessa propensione verso l'altro appare, non appena posta, tosto riassorbita nel comune quanto indiscriminato denominatore di una esistenza conclusa unicamente in se stessa e priva di effettiva apertura e possibilità di sviluppo in senso sia etico che religioso.

G. MASI

GOICHON A. M., *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Un volume di pp. 254. Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

Fra gli scritti di Avicenna editi sotto il titolo complessivo di *Traité mystiques* da A. F. Mehren negli anni 1889-1899, c'è anche questo Discorso, che è stato ripubblicato nel 1952 da Henry Corbin insieme con una versione e commento persiano e con traduzione francese. Sebbene l'edizione e la traduzione di H. Corbin rappresentino, secondo l'autrice del presente studio, un notevole progresso rispetto a quella del Mehren, il Corbin interpreta il testo di Avicenna alla luce della traduzione e del commento persiano; non solo: insiste « su utilizzazioni molto posteriori all'epoca in cui fu scritto il testo e scelte in un ambiente gnostico particolarissimo, ristretto, di cui sappiamo da Sohrawardi stesso che non era quello di Avicenna » (p. 16). Il commento dell'autrice, invece, interpreta il testo del discorso di Hayy ibn Yaqzān alla luce delle grandi opere filosofiche di Avicenna. L'A. ci avverte che prende il termine *récit*, col quale traduce l'arabo *qissa*, "au sens simple", ossia in senso ampio, che non indica necessariamente una narrazione concreta, ma può significare, come dice un autore citato in nota, « mere talk, a case, an affair, a speech, news, a narrative, a tale, a story or even a biography » (p. 15); ci è sembrato quindi di poterlo tradurre con *discorso*. Discorso tutto

pieno di termini e di allusioni che rimandano alle opere filosofiche di Avicenna, come dimostra l'ampio commento. Per dare un'idea della ampiezza di questo, diremo che i venticinque capitoli del testo, tradotto dall'A., occupano sì e no venticinque pagine del volume.

L'autrice del commento è ben nota per la sua competenza nella lingua e nella filosofia araba e specialmente nella filosofia di Avicenna; le dobbiamo, infatti, non solo traduzioni di Avicenna, ma, accanto ad altre opere minori, (fra le quali il prezioso volumetto *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe occidentale*), lo studio fondamentale su *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, del 1937. La sua interpretazione è quindi non frutto di una posizione arbitraria, ma di una assidua penetrazione nel pensiero e nel vocabolario di Avicenna.

L'autore che parla in prima persona — nel testo di Avicenna — rappresenta l'anima umana, la quale, dominando le facoltà sensibili, esce da questo terreno del suo dominio ed incontra un Saggio, che rappresenta l'Intelletto agente. Il Saggio parla all'anima (è lui infatti il datore delle specie intelligibili all'anima) e delinea "una geografia metafisica del mondo", in cui la regione centrale è rappresentata dal mondo visibile, dalle forme immerse nella materia. Due altre regioni sono quelle della materia e delle forme considerate separatamente. L'anima perviene a conoscere la materia — che per sé è inconoscibile — con un processo di pensiero guidato dalla logica. La logica è rappresentata da una fonte di acqua, perchè purifica l'anima e la prepara a ricevere dall'Intelletto agente la conoscenza della materia. La materia riceve le forme, dalle più semplici, quelle dei quattro elementi, a quelle dei corpi più perfetti, che sono gli animali. Il discorso spiega poi come « queste forme, di cui è stata descritta la funzione come forme sostanziali, possono essere possedute dall'intelligenza come forme intelligibili » (p. 13). Esse sono colte prima dai cinque sensi esterni e conservate nella memoria; poi l'anima che sa dominare gli impulsi sensibili e l'immaginazione si eleva alla conoscenza delle realtà intelligibili e delle stesse Intelligenze pure, gerarchicamente adunate intorno all'Essere primo e necessario. « Talora, fra gli uomini, alcuni solitari emigrano verso di lui » (p. 232) e il Saggio Hayy ibn Yaqzān conclude con queste parole rivolte all'anima: « Se vuoi, seguimi verso Lui » (p. 234).

Ho detto sopra che il commento si fonda su una profonda conoscenza di Avicenna: le interpretazioni delle singole frasi non sono mai date senza precisi e minuti raffronti — anche di terminologia — con altri testi di Avicenna. Per dare un'idea del procedimento seguito dall'A. mi limiterò a pochi esempi. Il secondo capitolo comincia, nella traduzione della Goichon, con queste parole « Alors que j'étais établi sur mon pays tout entier..... » *Je, io ('anā)* significa l'anima per