

la vita o nell'opera resta incompiuto acquista sempre una peculiare compiutezza quando viene trasmesso, detto, interpretato. Questa tragica e paradossale coincidenza, questa unione di compiutezza e incompiutezza è secondo Popper la chiave per comprendere l'opera d'arte» (p. 9).

(A. Babolin)

G. MASI, *Origène o della riconciliazione universale*, Cleub, Bologna 1997. Un vol. di pp. 254.

Secondo l'A. «in Origène si colgono molto più veracemente che in Plotino, quelle reali sintesi di platonismo e spiritualismo che caratterizzano l'epoca in cui, assieme alla riviscenza dei vecchi sistemi, si maturano le prime esperienze speculative cristiane» (p. 32). Nell'antropologia, Origene accetta la tricotomia, anima-corpo-spirito, come era stata configurata da san Paolo «sulla traccia della stessa antropologia egiziana» (p. 38). Quanto alla resurrezione, secondo l'A., Origene aderisce alla tesi, «di antichissima tradizione egiziana, accolta in pieno da S. Paolo, della resurrezione *individuale* dei corpi sotto forma di corpo incorruttibile, spiritualizzato, alias "splendente" o "glorioso" (il salmo egiziano)» (p. 178).

L'A. insiste costantemente sulle strette affinità «della prospettiva origeniana sia con la concezione egiziana che con quella iranico-zarathustriana» (p. 40). In particolare, l'A. sottolinea come «prevalente» l'affinità con la concezione iranica, «sia per quanto riguarda il suo subordinazionismo, che appare, in questa, prefigurato dalla stessa subordinazione ad *A-hura Mazda* dei due spiriti gemelli»; sia per quanto riguarda, soprattutto, l'impianto escatologico «di tutta la sua concezione che prefigura in un tempo indeterminato ma tuttavia certo (simile allo *Zurvan* avestico) la riconsegna del mondo, *apokátástasis panton*, al principio senza tempo che l'ha creato» (p. 42). Origene può invece considerarsi un seguace di Filone d'Alessandria sia per la dottrina del Verbo (equiparabile al *Logos* filoniano) sia per l'*allegorismo*, che porta Origene a un vero e proprio «abuso dell'interpretazione spirituale o anagogica», a

una forma di «docetismo spiritualistico» (p. 235). Così, se è vero, per il Masi, «l'ispirazione cristologica è la nota dominante» del pensiero origeniano, tuttavia «Cristo finisce per svolgere un ruolo più simbolico che reale» (p. 235). Il messaggio cristiano, secondo l'interpretazione del Masi, è inquadrato da Origene in un sistema che si esperisce teoreticamente nell'esigenza di base che la fine debba essere uguale al principio.

L'A. esprime un punto di vista che pervade l'intero libro, quando osserva che tale sistema «si avvale degli apporti sia di un platonismo riformato, in senso filoniano, che fa la sua apparizione in Grecia a partire da Posidonio e Panezio (e a cui la stessa cultura paolina di rivela tutt'altro che estranea), sia di quella più remota ma non meno influente cultura religiosa iraniana che la predicazione dei Magi aveva ormai resa familiare all'Occidente» (p. 240). Anche se l'A. sottolinea che tali contributi, per quanto «indubbi», sono in gran parte «inconsaputi od operanti per altri tramiti, fra cui la stessa precedente cultura cristiana» (p. 240).

(A. Babolin)

AUTORI VARI, *Annuario filosofico*, 13 1997, Mursia, Milano 1998. Un vol. di pp. 398.

Come nelle caratteristiche dell'*Annuario*, gli argomenti affrontati sono fra loro assai eterogenei e tuttavia la maggior parte dei contributi risulta essere di buon livello. Paul Ricoeur analizza la possibilità di intersezioni problematiche fra ermeneutica e saggezza pratica, specificamente sul piano giuridico e sul piano medico. Jürgen Moltmann ritorna sul tema dell'escatologia cristiana, la quale «non estrapola dalle tendenze e dai fatti della storia mondiale supposizioni sulla fine del mondo, ma percepisce nel Cristo crocifisso l'anticipazione della fine di questa epoca del mondo e nel Cristo risorto l'inizio del nuovo mondo di Dio» (p. 34). Il senso del saggio di Moltmann sta nel tentativo di dare risposte *cristologiche* alle domande *escatologiche*.

La maggior parte dei saggi verte sui

pensatori moderni e contemporanei. Su Descartes verte il contributo di R. Lauth; a Kant sono dedicati gli studi critici di Ravera e Tortolone; Schelling è l'oggetto degli studi Piazza e Viganò; Scopenhauer è indagato da Di Pasquale e Gioberti da G. Cuzzo.

Nell'orizzonte contemporaneo si muovono gli studi di Mina su Nietzsche e Jaspers, di Moiso su Mach, di Bosio su Scheler, di Mancini su Marcel, di Mosès su Lévinas, di Riconda su Guzzo.

Moiso sottolinea che la posizione di Mach non ha nulla a che vedere con un «fisicalismo antiantropomorfo» (p. 284). La critica di Mach alla filosofia è anzitutto una critica rivolta «agli abusi filosofici nella scienza stessa, tutti riconducibili all'illusione oggettivistico-sostanzialista» (p. 288). Bosio mette in evidenza la natura metafisica del pensiero di Scheler, sottolineando alla fine la presenza nell'ultimo Scheler di «accenti schellinghiani» (p. 314), nei quali è possibile rinvenire «una profonda sollecitazione speculativa» (p. 316).

Interessanti sono i rilievi di Riconda a proposito di Augusto Guzzo. Nel suo saggio sono esaminati gli scritti di Guzzo in cui è esplicitamente tematizzata e problematizzata la religione, ossia i suoi scritti di filosofia della religione.

(A. Babolin)

DENNIS L. SEPPER, *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1996. Un vol. di pp. 314.

L'immaginazione è un tema ampiamente discusso dalla filosofia moderna, ma trattato solitamente come un argomento residuale della teoria della conoscenza. Nella maggior parte degli autori di quel periodo la facoltà immaginativa viene infatti interpretata come una forma secondaria e forviante di conoscenza, posta su un piano inferiore rispetto all'intellezione. Ciò vale in particolar modo per Cartesio, considerato giustamente il padre del razionalismo moderno. È opinione comu-

ne che egli abbia rifiutato all'immaginazione qualsiasi funzione conoscitiva, poiché essa avrebbe contrastato col suo ideale di conoscenza razionale pienamente e metodologicamente assicurata. Il volume di Sepper sulla teoria dell'immaginazione in Cartesio si propone di affrontare e mettere in discussione questo luogo comune storiografico, muovendo dalla convinzione che troppo spesso Cartesio viene letto, anche quando si ha a che fare con gli scritti giovanili, come se fosse stato fin dal principio destinato a divenire l'autore del *Discorso sul metodo* e delle *Meditazioni*. L'obiettivo dell'A. è dimostrare che è quanto meno unilaterale ritenere che il razionalismo cartesiano comporti necessariamente una completa svalutazione della dimensione immaginativa. A tal fine egli articola il volume in tre parti. La prima si occupa degli scritti giovanili di Cartesio, quelli precedenti al 1630. In essa egli mostra come l'intera concezione gnoseologica del filosofo francese si sia sviluppata proprio a partire da un'approfondita riflessione sulla teoria aristotelica dell'immaginazione. La seconda parte è uno studio approfondito sulla funzione svolta dall'immaginazione nelle *Regulae ad directionem ingenii*. La terza parte affronta invece l'ultimo periodo della produzione di Cartesio, mostrando come questi, pur riducendo progressivamente l'importanza attribuita all'immaginazione nella conoscenza, non ha mai ignorato il ruolo che essa vi svolge, quanto meno proprio in quel processo di matematizzazione del mondo con cui spesso si identifica il razionalismo cartesiano. Matematizzare significa esercitare l'immaginazione e applicarla all'esperienza che si fa del mondo. Il volume è corredato di una vasta bibliografia e un buon indice analitico.

(P. Volonté)