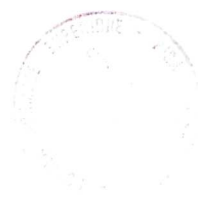


GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA



FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

27 MAR 1905

*SESTA SERIE, VOLUME XV*  
*ANNO LXXIV (LXXVI)*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

## INDICE DEL VOLUME

### ARTICOLI

|  |          |
|--|----------|
| CLAUDIO CESA, <i>Nel secondo centenario della «Dottrina della scienza»</i> . . . . .     | Pag. 273 |
| LUCA FONNESU, <i>Sul pensiero di Cesare Luporini</i> . . . . .                           | 129      |
| EUGENIO GARIN, <i>Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola</i> . . . . . | 5        |
| — <i>Cesare Luporini e l'esistenzialismo in Italia</i> . . . . .                         | 145      |

### STUDI E RICERCHE

|  |     |
|--|-----|
| ANTONIO CARRANO, <i>«Wo stehn wir?»</i> . Una riflessione humboldtiana sul carattere della propria epoca . . . . .   | 195 |
| DOMENICO FELICE, <i>Francia, Spagna e Portogallo: le monarchie europee «qui vont au despotisme» secondo Montesquieu</i> . . . . .                                    | 20  |
| LUIGI GUERRINI, <i>Geminiano Montanari e la "letteraria hipocrisia"</i> . . . . .  | 376 |
| GIOVANNI MASTROIANNI, <i>Francesco Acri</i> . . . . .  | 208 |
| MARCO MESSERI, <i>La soggettività e il problema cartesiano del metodo</i> . . . . .  | 176 |
| GUIDO OLDRINI, <i>Frammenti di ramismo giuridico a fine Cinquecento</i> . . . . .  | 157 |
| GIUSEPPE OLMI, <i>La scienza e la corte. Alcune riflessioni sul «patronage» in Italia</i> . . . . .  | 287 |
| LUIGI NERI, <i>Spazio e rappresentazione dello spazio in Descartes</i> . . . . .   | 341 |
| RENZO RAGGHIANI, <i>Spigolature crociate: il centenario della «Revue de métaphysique». Con lettere di Croce ed altri e una pagina crociata dimenticata</i> . . . . . | 65  |
| ALESSANDRO SAVORELLI, <i>Gentile e Jaja</i> . . . . .  | 42  |
| ORESTE TRABUCCO, <i>Tra Napoli e l'Europa: le relazioni scientifiche di Marco Aurelio Severino (con un'appendice di lettere inedite)</i> . . . . .                   | 309 |

## DISCUSSIONI E POSTILLE

|  |     |
|--|-----|
| ANNALISA BERTOLINO, <i>Metafisica ed estetica: K.W.F. Solger</i> . . .                                       | 397 |
| GIANFRANCO CANTELLI, <i>Le opere filosofiche di Descartes</i> . . .  | 391 |
| FRANCESCO FRONTEROTTA, <i>Fra Parmenide e Platone. Una nuova edizione francese del «Parmenide»</i> . . . . . | 382 |
| CLEMENTINA GILY REDA, <i>Remo Cantoni ed Ugo Spirito: in margine ad un carteggio</i> . . . . .               | 232 |
| PIER LUIGI LECIS, <i>Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin</i> . . . . .                        | 404 |
| PASQUALINO MASCIARELLI, <i>Il primo Hegel in traduzione italiana</i>   | 99  |
| GIOVANNI MASTROIANNI, <i>Tre improbabili nani sulle spalle dei giganti</i> . . . . .                         | 108 |
| MARIA RASCAGLIA, <i>Adolfo Omodeo e Ugo Spirito: una «diuturna polemica»</i> . . . . .                       | 243 |

## NOTE E NOTIZIE

La quarta edizione di «Latin manuscript books» di Paul Oskar Kristeller (E.P.), p. 251 — Giordano Bruno e la «mutazione» del Rinascimento (A.P.), p. 252 — Ancora su Bruno (A.P.), p. 254 — L'«Abrégé de la philosophie de Gassendi» di François Bernier (P.C.), p. 257 — Pieter Blaeu: Lettere ai Fiorentini. Antonio Magliabechi, Leopoldo e Cosimo III de' Medici e altri, 1660-1705 (G.T.), p. 412 — Della 'Storia della Bibliografia' (R.P.), p. 414 — Lessici filosofici (C.C.), p. 112 — La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco (F.T.), p. 415 — Il Congresso hegeliano internazionale della Hegel-Gesellschaft (P.M.), p. 113 — La filosofia della natura hegeliana del 1805-6 (P.M.), p. 259 — La teoria hegeliana dell'autocoscienza (P.M.), p. 261 — Una ricostruzione storico-genetica di una coppia di concetti hegeliani (Ri.P.), p. 417 — Dell'epistolario di Francesco De Sanctis (S.M.), p. 116 — L'opera di Franz Overbeck (A.O.), p. 263 — La filosofia dell'evidenza. Saggio sull'epistemologia di Franz Brentano (F.T.), p. 419 — La passione della politica (R.R.), p. 119 — Pensatori russi del Novecento (Ch.C.), p. 123 — Momenti e prospettive del movimento storicistico contemporaneo (G.D'A), p. 421 — Comunitarismo e liberalismo (A.L.), p. 265.

Hanno redatto le Note e notizie: Chiara Cantelli, Claudio Cesa, Paolo Cristofolini, Giuseppe D'Alessandro, Annamaria Loche, Pasqualino Masciarelli, Stefano Miccolis, Andrea Orsucci, Roberto Palaia, Amalia Perfetti, Enrico Peruzzi, Riccardo Pozzo, Renzo Raghianti, Fabio Todesco e Giuseppina Totaro.

*Libri ricevuti* . . . . . 125, 268, 425

primo (e non il secondo) figlio di Diomedé Marvasi; nacque a Napoli il 20 luglio 1863, e De Sanctis ne dava notizia al De Meis nella lettera n. 1006 (p. 93), erroneamente presumendo che si sarebbe chiamato «Ettore, o Diomedino». Il «nuovo bambino» per il quale si congratula (il 26 gennaio 1865) con Diomedé Marvasi (p. 274), è il secondogenito Guido. Il Michelet del quale Nicola Marselli scrive a De Sanctis (il 17 marzo 1869), e che caldeggiava «da Berlino» la sottoscrizione per «un monumento a Giorgio Hegel», non è lo storico francese Jules ma l'hegeliano Karl Ludwig (Berlino 1801-1893), dal 1829 docente presso l'Università della capitale prussiana e dal 1867 direttore della rivista «Der Gedanke». Di lui De Sanctis aveva scritto a Vittorio Imbriani (da Zurigo, il 10 giugno 1860) che era «il continuatore di Hegel, e, se non originale certo acuto». Nello stesso equivoco erano incorsi i curatori del 2° volume dell'*Epistolario (1856-1858)*, Torino, Einaudi 1965 (cfr. lettera di De Sanctis a Camillo De Meis, 3 dicembre 1858, p. 520).

S.M.

*La passione della politica* (Roma, Bulzoni 1993) ripercorre l'opera del Benda, dalla «tempesta dell'affaire» alla «crisi degli anni trenta», per concludersi «al capezzale delle democrazie». Sono questi gli anni del ritiro a Carcassonne, dell'*Exercice d'un enterré vif*, e del secondo dopoguerra: la pronta adesione al *Comité National des Écrivains* e la giustificazione della condanna di Lázlo Rajk. La narrazione delle vicende del secolo si intreccia alla sottile comprensione dei testi, dalle prime *Notes d'un Byzantin* al tardo *Rapport d'Uriel*, ove «la forma letteraria è almeno potenzialmente funzionale al messaggio e lo arricchisce di significati» (pp. 156 s.). Sandra Teroni riassume allora la contraddizione sottesa alle pagine bendaiane: «Acuta coscienza della crisi e

inadeguatezza degli strumenti per comprenderla lo fissano in un'antropologia negativa [...] che soggiace alle sue visioni di un'umanità preda delle passioni e degli istinti» (p. 159). E a una fenomenologia delle passioni 'clericali' sono volti i paragrafi iniziali: componendo il momento passionale e la tensione sistematica, ché «in un oculato quanto scontato dosaggio di gelidi rifiuti, armoniose combinazioni, ferventi rivelazioni, il chierico indica i pilastri del suo razionalismo in un 'culto del metodo storico e di quello matematico'» (p. 34). Nel secondo capitolo, la *Trahison* letta «fra attualità e teoria», la Teroni mostra come «Benda, capovolgendo la proposizione 'chierico = intellettuale' in 'intellettuale = chierico' sostituisce a un'equivalenza motivata da una situazione storica precisa, [...] un'equivalenza motivata su velleità soggettive: aspirazione ad un ritorno dell'intellettuale moderno a una funzione perduta» (p. 58).

Recensendo la *Trahison des clercs*, Croce notava come l'autore non avesse sciolto il nodo politica-cultura, riproponendo una «separazione impensabile» tra la «città di Dio» e la «città del diavolo»; il libro sarebbe «un nuovo caso della vicenda in cui si dibatte in Francia la filosofia, la quale, per salvarsi dal materialismo e dal sensismo, non trova altro partito che lo spiritualismo dualistico o la trascendenza» («La Critica», XXVI, 1928, p. 214). Sempre sulla *Critica*, a proposito di *La fin de l'Éternel*, De Ruggiero parlerà della *Trahison* come di «un grazioso libro [...] che si dilungava, già troppo stucchevolmente, intorno a una battuta felice e finiva con l'esagerarla e falsarla»; quanto al nuovo volume, esso accentua il «motivo sino a renderlo insopportabile» (XXVIII, 1930, p. 216).

Di quell'«aggressivo presenzialismo», di quella pedante «ripetitività delle argomentazioni», che tradiscono un «irrigidimento del pensiero», sottolineati con molta misura dalla Teroni, aveva già detto Rivière evocando nel giugno del '19, sulla «Nrf», *Belphégor*. Questi rimprovera a Benda l'eccessivo distacco («non ama i suoi contempora-

nei e si sforza metodicamente di farglielo capire»), quel 'rancore' che «Nietzsche, con una generalizzazione forse un po' avventata, denuncia come l'inclinazione fondamentale dell'animo ebreo». Ma ne condivideva la condanna «di tutto il nostro attuale sistema estetico» che confonde «il semplice esercizio della commozione» con l'intellezione (1° giu. 1919, pp. 147-152). Di lì a qualche anno, sempre sulla *Nrf*, Thibaudet parlerà di «filosofia appassionata, unitaria, idealistica e desertica», di «donchisciottismo della logica». Benda è «in lotta contro il suo tempo. Egli pensa nell'ambito della categoria del *No!*» (1° dic. 1927). E anche Alain stigmatizza quella «coazione a intervenire» in una lettera a Élie Halévy dell'ottobre del '35: «Ho appena ricevuto la *Nrf*. Confesso che sono stanco dei paradossi di Benda. E per essere certo di non leggerlo più, guardo prima di tutto la firma» (*Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, Paris, Gallimard 1958, p. 306).

In verità il libello del Benda era «in ritardo di almeno dieci anni»: era stata la grande guerra, e la conseguente «degradazione della cultura a strumento di propaganda, a spingere Croce a rimettere in discussione alcuni concetti chiave della sua filosofia»; e difatti questi finiva poi con l'allontanarsi, e di molto, da Benda, da quella «separazione assoluta dei 'laici' dai 'chierici'» (E. Garin, *La missione del chierico*, «Rinascita», n. 43, 1984, p. 17). E la Teroni mette in rilievo come «a partire dal 1910 [...] il compito di conoscenza e comprensione tenda a risolversi in esercizio di classificazione»: «la costante è data dall'esigenza di sistemazione e dalla tendenza a formulare i problemi in termini di dualismo» (p. 16). Infatti di fronte all'emergere di nuove barbarie, Benda si chiude in una morale statica, difensiva, da 'campo trincerato', arroccandosi a difesa degli immutabili valori clericali, nella riproposizione cioè di un'autonomia e di una ipostatica positività della storia dei ceti intellettuali, cui contribuiva certo in Francia la profonda organicità di questi all'apparato ideologi-

co di Stato e il loro conseguente chiudersi in gruppo, in corporazione; il che consente anche l'adozione di atteggiamenti iperrivoluzionari senza porre a repentaglio l'unità sociale e quella del gruppo. La *Trabison* traduceva allora la consapevolezza della crisi europea rintracciabile nell'intellettualità francese: l'attenzione rivolta alle modificazioni del politico, il riconoscimento di 'personalità mistica' al gruppo; l'universalità e la permanenza del momento passionale, una 'mistica della passione borghese'.

Ma quel procedere per coppie di opposti, «cui non rinuncerà mai», e che la Teroni illustra con grande chiarezza, è imputabile alla mancata comprensione della temporalità come fattore intrinseco a un approccio etico-politico, cioè al chiudersi di Benda in una ragione acronica. E questo «maestro di scuola revisore minuto ed arcigno dei conti del genere umano», come lo descrive De Ruggiero, si volge da subito contro Bergson, in nome di quell'«astrazione unificatrice» che procede da Platone a Descartes. Di fatto il suo antibergsonismo, come dirà in *Un régulier dans le siècle*, si forgia nelle discussioni del giovedì con Péguy e Sorel alla redazione dei «Cahiers de la Quinzaine»; già nel '13 ne parla come di un *boulangisme intellectuel*: non è una moda, ma un 'véritable délire' nel 'beau monde'. Bergson eleverebbe a statuto filosofico idee diffuse. L'esito è il progressivo dispiegarsi di una elisione degli elementi di razionalità, cioè di mediazione e di controllo. Così il rovesciamento del 'razionalismo occidentale', identificato in una successione continua da Platone a Kant, è imputato all'invasione da parte del 'romantisme', della mistica, di domini specifici della ragione, operata da Hegel e dagli 'estetici tedeschi della fine del XVII secolo', esaltatori della spontaneità del vissuto, dell'irriflesso, dell'incomunicabile, termini che trovano una loro traduzione francese nella *durée*. Ma quella reazione 'intellettualistica' che fra il '12 e il '13 trova espressione tanto nelle pagine del Benda, su *Le bergsonisme, ou une philosophie de la*

*mobilité* e *Sur le succès du bergsonisme*, quanto in quelle del Maritain, su *La philosophie bergsonienne*, ha la più convincente formulazione nel Fouillée di *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*. E questi già aveva scritto della vicinanza di Bergson a Boutroux nelle pagine sulla *philosophie française dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle*, che saranno anticipate dalla «Revue de métaphysique» nel 1901 e che Fouillée aggiungeva alla ristampa della sua *Histoire de la philosophie* ad uso dei licei. Al «gretto evoluzionismo», all'«usurpazione del meccanicismo», la filosofia della contingenza non aveva «reintegrato il mentale e i suoi modi essenziali fra i fattori del determinismo», come ebbero a fare lo stesso Fouillée e il Guyau, ma gli aveva opposto un «indeterminismo psichico» facendo così dell'«inintelligibile», dell'«inconoscibile», la causa della realtà. Quella nuova filosofia della contingenza era un miscuglio di criticismo e di empirismo inglese. Fouillée opponeva così alla «vuota idea di contingenza», di fatto anche al Bergson, quel superiore determinismo in cui era pure questione dei fattori morali e sociali.

L'«ambiguità» della *Trahison*, il suo «statuto incerto», oscillante, fra «violento pamphlet» e «proposta teorica relativa al ruolo e alla natura dell'intellettuale» (p. 38), che giustamente la Teroni sottolinea, si traduce in sostanziale indifferenza verso la storia del pensiero. Si ritenga a proposito di Spinoza, sempre menzionato dal nostro come ideal-tipo di chierico, a proposito cioè della conoscenza che di questi ebbe Benda, quanto Alain scrive nelle pagine del *Journal*: assieme a Élie Halévy fustigammo quell'«insolente»; «l'Etica alla mano, gli facemmo confessare che l'aveva letta in una traduzione, aggiungendoci un controsenso fatto da Ribot, dove è pronunciata la parola inconscio. Errore madornale; non vi può essere inconscio nell'Etica» («Bulletin de l'Association des Amis d'Alain», n. 66, p. 12). Ancora, Benda afferma che Renan ha saputo preservare un'esigenza di universalizzazione dei comportamenti

intellettuali, ma i *Dialogues philosophiques* esprimono un progetto di dominio della ragione occidentale sulla barbarie extraeuropea e di fatto furono accolti come espressione di un'aperta durezza antidemocratica. Così ne scriveva il Flaubert nel maggio del '76: «non mi ricordo di una pari lettura! [...] Vi ringrazio di esservi levato contro 'l'uguaglianza democratica' che mi sembra un elemento di morte nel mondo» (Cfr. G. Campioni, *L'identità ferita*, Pisa, Ets 1992, p. 48 e l'*Introduzione* da questi premessa a E. Renan, *Dialoghi filosofici*, Pisa, Ets 1992).

Merito indubbio della Teroni è di aver rintracciato nell'*Ordination*, il romanzo che mancò di poco il premio Goncourt nel '12, quegli elementi che danno conto della genesi della nozione di chierico. E vale la pena accennare al respiro europeo del dibattito sugli intellettuali: si pensi solo agli scritti di Lukács degli anni 1919-1920 e ai *Quaderni del carcere*. Sulla frequentazione della *Trahison* da parte di Croce o di Gramsci, di Nizan o di Sartre, *La passione della democrazia* si sofferma in pagine assai apprezzabili. Singolare coincidenza: il libello del Benda è pubblicato sulla *Nrf* a partire dall'agosto di quel 1927 in cui, scrivendo a Tania il 15 marzo, Gramsci tracciava un primo programma di studi. Certo l'approccio gramsciano è del tutto diverso, e si devono leggere le pagine dei *Quaderni* sulla Riforma come un contributo ai dibattiti che si svolsero in Italia durante i primi tre decenni del secolo: larga parte del pensiero laico (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso) negli anni venti imputò all'assenza di una riforma la condizione di arretratezza della cultura italiana. La 'riforma intellettuale e morale' costituisce in effetti il terreno di composizione degli spostamenti 'molecolari', di slittamenti anche semantici, e permette una rilettura dei momenti di condensazione dello 'spirito pubblico'.

Si richiami allora quella pagina, a conclusione del *Quaderno 1*, sullo Stato moderno francese uscito dalla Rivoluzione: vi si legge una estensione all'età

della Restaurazione di quel concetto di 'rivoluzione passiva' che Gramsci ha già utilizzato nell'analisi del Risorgimento italiano, parlando di 'rivoluzione senza rivoluzione'. In effetti la 'riforma intellettuale e morale' e la 'rivoluzione passiva' traggono origine nella disgregazione, nella parcellizzazione, speculari ne sono gli esiti: nell'un caso teso a comprimere entro l'antico equilibrio, che si intende perpetuare, quanto di nuovo si origina; nell'altro volto a favorire più elevate pratiche di libertà e di socializzazione. E ancorà nel proseguo di quel frammento, quasi a conclusione del *Quaderno 1*, Gramsci annota: «la questione è della massima importanza, perché il modello francese-europeo ha creato una mentalità. Altra questione importante [...] è quella dell'ufficio che hanno creduto di avere gli intellettuali in questa fermentazione politica covata dalla Restaurazione». E nel discorrere di 'riforma intellettuale e morale' è massima la lontananza da una lettura riduttiva del Machiavelli, ancora appiattita su certo marxismo della Terza Internazionale. Le note sul Machiavelli segnano difatti una presa di distanza da quella riflessione sul politico di matrice francese; ciò lo porta a disconoscere le forme di organizzazione del blocco storico al sorgere dell'età moderna. Il linguaggio gramsciano carico di terminologia militare — la diaspóra degli intellettuali italiani del '500, che tanta influenza avrà nella cultura europea, è ridotta all'elemento militare — sembra denunciare una diretta filiazione leninista, dal Lenin dell'VIII Congresso che, nel clima della guerra civile, opera la militarizzazione del partito, delineando una democrazia militarizzata di tipo giacobino. Certo si avverte l'esigenza di un maggiore rigore 'filologico': la validità di rintracciare entro i *Quaderni* la «forma materiale, addirittura», in cui la riflessione gramsciana si andò stratificando in poco più di un quinquennio (cfr. in proposito G. Francioni, *Gramsci tra Croce e Bucharin: sulla struttura dei Quaderni 10 e 11*, «Critica marxista», 1987, n. 1; Id., *L'officina gramsciana*, Napoli, Bibliopo-

lis 1984; G. Francioni, G. Mastroianni, *L'impaginazione dei «Quaderni», «Belfagor», 1992, pp. 607-619; V. Geratana, Impaginazione e analisi dei «Quaderni», «Belfagor», 1993, pp. 345-352; suggerimenti in questa direzione muove pure E. Sanguineti, *Per una storia dell'intellettuale*, «Rinascita», 1988, n. 44). E nello scorrere lo scaffale gramsciano si evince una pratica in qualche modo quotidiana con le cose di Francia. Allora nel parlare di riforma intellettuale e morale, vale la pena ricordare tutta una stagione di studi che fra il 1830 e il 1840 coinvolse anche Michelet, con le sue *mémoires de Luther*, Mignet, Nisard, e che è facilmente ricostruibile sulle pagine della *Revue des Deux Mondes*. La *réforme sociale en France* di Le Play è del 1864, a distanza di pochi anni, nel 1871, Renan dà alle stampe la *réforme intellectuelle et morale*. Alla base del pensiero di Renan è il giudizio sulla Rivoluzione francese vista come «esagerazione dell'idea dello Stato», che «riduce l'uomo alla condizione di automa». E quanta attenzione in seno alla cultura francese fosse rivolta al riassorbimento della scissione giacobina, al tentativo cioè di restaurare una qualche organicità sociale, lo testimonia anche quel privilegiare un «progresso democratico» che si compia per «evoluzione», piuttosto che per «rivoluzione», e quel procedere politico «a tatonni», che è quanto di più opposto sia ipotizzabile a quell'agire geometrico dei rivoluzionari. Si ricordino in proposito la *démocratie en Amérique* del Tocqueville, il cui primo volume esce nel '35, la *Démocratie* del Vacherot, edita nel '60 e che valse all'autore anche d'essere perseguito penalmente, e in ispecie la *France nouvelle* di Prévost-Paradol, che è del 1868, con quella forte accentuazione del tema del 'dispotismo democratico'.*

Non è possibile qui ripercorrere l'ampia analisi cui la Teroni sottopone il complesso itinerario bendaiano, ma si ritenga a mo' di conclusione la denuncia dell'*impasse* in cui va a cacciarsi la *Trabison*: l'indugiare di Croce sullo Stato, e quindi sulla «funzione che gli in-

tellektuali svolgono nella vita statale [...] è appunto preoccupazione sostanzialmente estranea a Benda» (p. 7).

R.R.

*Pensatori russi del Novecento* di Giovanni Mastroianni (Roma, L'Officina tipografica 1993) si presenta come una raccolta di testi apparentemente priva di un filo unitario; in realtà il pregio di quest'opera risiede proprio nella sua discontinuità, mostrando la ricchezza tematica del pensiero russo nel primo ventennio del '900. Trattandosi inoltre di testi fino ad ora mai tradotti in italiano, la loro edizione ha un valore che va al di là del loro nesso teorico intertestuale. Né bisogna dimenticare che la proposta di *Pensatori russi del Novecento* va di pari passo con la riscoperta di alcuni di questi autori nella loro stessa patria, impegnata in questi anni in una revisione critica del patrimonio filosofico del proprio passato. Ci riferiamo principalmente al testo di Michail M. Bachtin *Per una filosofia dell'atto*, sicuramente il più importante della raccolta. Scritto nel 1920 come parte iniziale o introduzione di una sua filosofia morale, esso è rimasto pressoché sconosciuto in Russia fino al 1988. Gli studiosi russi ed occidentali si trovano quasi in contemporanea a doversi confrontare con il pensiero di questo autore e se in Russia egli viene riconfermato nel proprio valore filosofico, in Italia viene finalmente conosciuto come filosofo e non più come critico soltanto. Nel testo presentato Bachtin denuncia la decomposizione della nostra attività in due mondi distinti ed irrimediabilmente scissi, quello della cultura e quello della vita che, in tale scissione, perde la viva unità della propria autodeterminazione. La vita è l'atto stesso del soggetto, da esso inscindibile e quindi «non determinabile nelle categorie dell'indifferente coscienza teoretica», bensì «in quelle dell'autentica partecipazione», che ricosti-

tuisce la concreta unità del mondo. Se quindi la ragione teoretica è una semplice funzione della ragione pratica, questa non deve essere una categoria puramente formale. Ogni atto ha una responsabilità unica e indecidibile dal punto di vista della pura forma che, se assunta come principio, toglie paradossalmente alla volontà il suo concreto e attivo orientamento.

Considerazioni analoghe valgono anche per *La filosofia del nome* di Aleksej F. Losev, di cui qui è offerta la *Prefazione*. Scritto nel 1923 e rivisto dall'autore stesso a causa del clima politico che si stava instaurando, venne pubblicato nel 1927, anche se solo nel 1990 è stato finalmente riproposto nella sua integralità. Tesi centrale di Losev è la dialettica come possibilità di una «costruzione logica della struttura antinomico-sintetica delle cose dell'esperienza reale». Il senso del mondo si può costituire solo a partire dal metodo dialettico in quanto «intessuto in contraddizioni come la vita reale». Dire che la vita è dialettica non significa ricondurla ad una deduzione logica, bensì rispettarla nella sua necessaria antinomicità. L'antinomia si dimostra paradossalmente garante dell'unità multiforme dell'essere, nella quale si costituisce il senso infinito del mondo. Se gli studiosi russi possono finalmente disporre della versione originale del libro di Losev, ora anche quelli italiani possono avere almeno un'idea del suo contenuto: è uno stimolo a scoprire quel filone della filosofia russa che, concependo il linguaggio sotto l'aspetto del nome, ne nega la convenzionalità e ne fa non tanto una proprietà del soggetto, quanto del mondo visto come simbolo vivente.

Alla luce di questi due esempi, cominciamo a capire il perché dell'epigrafe bachtiniana posta all'inizio del volume curato da Mastroianni: se «una cultura straniera solo agli occhi di un'altra cultura si rivela più pienamente e profondamente», allora solo all'interno di un rapporto dialogico due culture possono conservare «la loro unità ed aperta interezza» arricchendosi reciproca-