

verifiche  
rivista semestrale  
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici  
Sede Operativa e redazione: via Giorgio Schiavone, 1 - 35134 Padova  
Direttore responsabile: Antonella Benanzato  
Amministrazione: info@verificheonline.net  
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017  
Poste italiane - Spedizione in Abbonamento Postale  
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25  
Anno L - N. 1 Gennaio-Giugno 2021  
www.verificheonline.net

PREZZO € 35,00

1 VERIFICHE 2021

1

# verifiche

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

- C. La Rocca *Massimo Barale e la filosofia*
- E. Maragat *Not Non-Metaphysical, but just as much Metaphysical. Pippin's Hegel and the Status of Subjectivity*
- L. Mattana Ereño *Antinomia e contraddizione, tra parvenza e riflessione: la critica hegeliana a Kant intorno ai compiti della ragione*
- I. Adinolfi *«La miglior prova della miseria dell'esistenza si ricava dalla considerazione della sua magnificenza». Riflessioni sulla gloria in Søren Kierkegaard*
- F. Sanguettoli *La forma e il contenuto: la nozione di inferenza materiale nei primi saggi di Wilfrid Sellars*
- N. Rossi *L'ontologia della logica immaginaria: Aristotele e Vasil'ev a confronto*

2021  
ANNO L N. 1

## Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

### *Direzione / Editors*

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.

### *Redazione / Editorial Staff*

Michela Bordignon, Francesco Campana (Editorial Guidelines), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

### *Consiglio scientifico / Advisory Board*

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

*The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines.*

*Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», via G. Schiavone n. 1, 35134 Padova, Italy.*

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

[info@verificheonline.net](mailto:info@verificheonline.net)

[www.verificheonline.net](http://www.verificheonline.net)

## Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

### ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE (2020/2021)

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

### FASCICOLI SINGOLI /SINGLES ISSUES (2020/2021)

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

### FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

### MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a / By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa – Filiale terzo settore Veneto centro, Via Jappelli 13 – Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella casuale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

[info@verificheonline.net](mailto:info@verificheonline.net)

[www.verificheonline.net](http://www.verificheonline.net)

Cover Design by Giulia Battocchia

# verifiche

Anno L, N. 1 Gennaio-Giugno 2021

---

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via G. Schiavone 1 35134 Padova  
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017  
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD  
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Monzese 40 - A. L (1),2021

---

3 *Massimo Barale e la filosofia*

Claudio La Rocca

## ***Essays***

21 *Not Non-Metaphysical, but just as much Metaphysical. Pippin's  
Hegel and the Status of Subjectivity*

Edgar Maragat

57 *Antinomia e contraddizione, tra parvenza e riflessione: la critica  
hegeliana a Kant intorno ai compiti della ragione*

Leonardo Mattana Ereño

87 *«La miglior prova della miseria dell'esistenza si ricava dalla  
considerazione della sua magnificenza». Riflessioni sulla gloria in  
Søren Kierkegaard*

Isabella Adinolfi

115 *La forma e il contenuto: la nozione di inferenza materiale nei primi  
saggi di Wilfrid Sellars*

Filippo Sanguettoli

- 147 *L'ontologia della logica immaginaria. Aristotele e Vasil'ev a confronto*  
Niccolò Rossi

### ***Discussions***

- 177 *Con Hegel, oltre Hegel: sistema ed epoca in Remo Bodei*  
Simone Furlani
- 203 *L'ambiguità dell'apparire nel pensiero di Jan Patočka: tre problemi*  
Marco Barcaro
- 231 *La superiorità quasi giocosa della dialettica. Sull'Introduzione alla dialettica di Adorno*  
Giovanni Zanotti

### ***Book Reviews***

- 261 L. Messinese, *La via della metafisica*  
(Marco Ivaldo)
- 264 W. Jaeschke, *Hegels Philosophie*  
(Giulia Bernard)
- 271 R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in 'The Science of Logic'*  
(Silvia Locatelli)
- 276 M.B. Ferri (Ed.), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*  
(Filippo Sanguetoli)

# MASSIMO BARALE E LA FILOSOFIA

di Claudio La Rocca\*

**Abstract.** *This article runs through some key elements of Massimo Barale's philosophical path. In particular, the focus is on his conception of philosophy and his reading of the different meanings of transcendental thinking. The scope of phenomenology and the idea of rationality will be discussed as well, alongside with Barale's dialogue with philosophy of mind and neuroscience.*

**Keywords.** *Massimo Barale; Philosophy; Reason; Transcendental Philosophy; Phenomenology; Philosophy of Mind*

La riflessione sulla propria disciplina o, se si vuole, sulla propria prassi è per un filosofo un gesto naturale, molto più di quanto non lo sia per altre e diverse forme del sapere. Colpisce, tuttavia, che i due libri probabilmente più importanti e impegnativi di Massimo Barale<sup>1</sup> menzionino nel titolo esplicitamente questa componente metafilosofica. Mi riferisco a *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*<sup>2</sup>, del 1977, e a quello che doveva essere il titolo di un progetto in tre volumi, *Kant e il metodo della filosofia*, di cui usciva nel 1988 il primo, col sottotitolo *Sentire ed intendere*<sup>3</sup>, dedicato nella sostanza alla prima *Critica* kantiana ed ai suoi temi più cruciali.

\* Università degli Studi di Genova

<sup>1</sup> Questo testo riprende in parte una *lectio magistralis* tenuta presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere dell'Università di Pisa il 29 giugno 2016. Il filosofo di cui si parla è stato per me un maestro e un amico, per cui si tratterebbe, semmai, di una *lectio de magistro*. Vorrei riproporre in realtà – a cinque anni dalla sua scomparsa – un ricordo di Massimo Barale che attraversa principalmente, com'è forse ovvio, il suo rapporto con la filosofia, con qualche aspetto personale. Certamente non sarà possibile affrontare qui molte cose che ad altri – e anche a me – sembrano importanti.

<sup>2</sup> M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Firenze, Le Monnier, 1977.

<sup>3</sup> Id., *Kant e il metodo della filosofia. I. Sentire ed intendere*, Pisa, Edizioni ETS, 1988.

Ma già i suoi primissimi articoli – uno del 1964 su *Dialogica e dialettica*<sup>4</sup>, uno del 1967 intitolato *Filosofia come libertà*<sup>5</sup> – investivano direttamente il carattere del pensiero filosofico ed il suo metodo. Non so perché Massimo Barale abbia scelto lo studio della filosofia e poi la filosofia come mestiere. È una domanda così ovvia eppure una di quelle, come altre, che non gli ho posto mai esplicitamente. Ricordo che una volta, quando ero ancora un laureando e lui il mio relatore di tesi, Barale parlò della possibilità che aveva avuto di entrare nel giornalismo, come disse allora, «dalla porta principale»; ma non disse perché non lo fece, e soprattutto perché, in positivo, scelse di continuare con la filosofia. Non glielo chiesi allora, non gliel'ho chiesto in seguito. Credo di averlo imparato però, comunque, senza parole. Il rapporto con la sua professione, ma soprattutto con il tipo di attività intellettuale che Massimo Barale ha esercitato non è stato mai estrinseco, distaccato, e forse proprio questo mi ha impedito di porgli esplicitamente una domanda tanto ovvia quanto importante.

Ma di parole Massimo Barale ne ha dette e scritte tante, perciò sono anzitutto queste e il suo rapporto esplicito, intellettuale con la filosofia che vorrei, come posso, cercare di ricordare. Le prime sue parole che ho ascoltato erano quelle delle sue lezioni all'Università di Pisa, nell'anno accademico 1978-79. Mi aveva colpito, leggendo l'annuncio delle lezioni – che nel caso di Barale non erano solo l'indicazione di un tema, ma una specie di discorsetto preliminare, qualcosa come la kantiana *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen*<sup>6</sup> –, il fatto che il suo corso di Pedagogia (la materia affidatagli in quegli anni) fosse dedicato al pensiero di Sartre. Era un autore che mi incuriosiva, per motivi più biografici che filosofici – della sua filosofia sapevo poco. Scelsi quel corso, ed ho ancora gli

<sup>4</sup> Id., *Dialogica e dialettica nella prospettiva di uno storicismo critico*, «Il Dialogo», V-VI, 1964, pp. 87-138.

<sup>5</sup> Id., *Filosofia come libertà*, «Studi Urbinati», I-II, 1967, pp. 411-453.

<sup>6</sup> I. Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1910 ss., Bd. II, pp. 303-313. Di questo testo esiste solo una traduzione italiana di Augusto Guzzo, *Notizia dell'indirizzo delle sue lezioni nel semestre invernale 1765-66*, in A. Guzzo, *Concetto e saggi di storia della filosofia*, Firenze, Le Monnier, 1940, pp. 322-334.

appunti di quelle lezioni. Delle prime lezioni (si iniziava a novembre) ho però solo un elenco dei temi: «definizione di classico», «esempio della fisica classica e dell'economia politica», «empirismo e razionalismo», passando per Leibniz, Aristotele, Cartesio, Locke, Kant, e «crisi del kantismo». A febbraio si iniziava con la fenomenologia, e da quel punto in poi ho il testo completo delle lezioni. Per un po' mi sono chiesto dove avessi messo i testi delle lezioni del primo periodo, nelle quali svolgeva, come si evince dai temi ricordati, un percorso ampio di avvicinamento alle problematiche novecentesche. Poi ho capito. Nelle prime lezioni non avevo preso appunti nel modo che richiedevano e prevedevano le lezioni di Massimo Barale, che i suoi allievi conoscono bene, basato su una impostazione che per me nelle prime settimane era nuova: le sue lezioni erano *Vorlesungen* vere e proprie, leggeva cioè un testo scritto steso integralmente in anticipo, come ho visto fare solo anni dopo in Germania (dove le *Vorlesungen* si chiamano così perché lo sono ancora; del resto anche il termine 'lezione' – o *lectio* – non ha diversa origine). Queste *Vorlesungen* quindi richiedevano *Mitschriften*, degli appunti che le riproducessero integralmente, come consentiva di fare il ritmo stesso che Barale teneva. Ci avevo messo un po' di tempo a capirlo. Ricordo questo aspetto, non solo perché così peculiare del suo modo di fare lezione, ma perché coinvolge un modo di affrontare non solo la didattica, ma la filosofia stessa. Ciò vale anzitutto per i contenuti, che comprendevano sempre un confronto ad ampio respiro con la tradizione filosofica. Nel testo trascritto di quelle lezioni ho ritrovato una asserzione molto esplicita, che rende conto benissimo del rapporto tra gli interessi di Barale di quegli anni e quelli degli anni successivi con la filosofia nella sua forma più classica. Cito le sue parole: «Il progetto fenomenologico di esperienza trascendentale è forse nella cultura del '900 l'unico serio e grande tentativo di rendere accessibile e praticabile una esperienza filosofica all'altezza della filosofia classica». Barale aggiungeva però subito: «beninteso all'altezza delle pretese, non nelle forme, della filosofia classica». Riproporre e ripensare le pretese, cercare le forme adeguate ad oggi: questa duplice prospettiva era centrale in quelle lezioni ed è stata poi sempre quella di Barale. Ma oltre che nei contenuti, anche nella forma il modo ricordato di fare lezione implicava un certo rapporto che chiamerei

appunto molto ‘classico’ con la filosofia. Quel modo di far lezione aveva senz’altro diverse motivazioni, ma si prestava anche molto bene ad un discorso filosofico che voleva essere argomentato, razionale, fondato, per il quale l’improvvisazione anche brillante non poteva risultare lo strumento adatto. Ed a questo tipo di stile filosofico Barale, in tempi che non sempre ad esso erano propizi (erano i ‘desideranti’ anni ‘70), intendeva già allora introdurre.

Se riprendiamo in mano il primo dei libri che ho ricordato, scritto appunto negli anni ‘70 (uscì nel 1977) troviamo una dichiarazione di principio che fa il paio con quella che ho citato dalle lezioni del 1978-79. Di nuovo sul concetto di esperienza trascendentale. «L’espressione ‘esperienza trascendentale’» – scriveva – «sta ad indicare, per tutti coloro che hanno imparato la lezione kantiana (possiamo dire tranquillamente: per tutto il pensiero filosofico contemporaneo) la sola esperienza che può legittimamente pretendere un carattere di assolutezza». Aggiungeva subito: «Naturalmente, il problema è proprio quello di rendere intelligibile un’espressione del genere». E precisava, poche righe dopo, che quello dell’assoluto era «un problema che è da sempre il problema stesso della filosofia, un problema senza il quale (lo si ponga o lo si neghi, lo si dichiari sensato o insensato) verrebbe meno lo spazio stesso della ricerca filosofica. Perché a ben vedere quel problema non è un problema [...] e tanto meno una soluzione, ma una prospettiva problematica, la prospettiva che la filosofia rappresenta, ancor oggi, nella vita degli uomini. E in questa prospettiva problematica la filosofia si rinnova, proponendo in forme sempre nuove il proprio problema»<sup>7</sup>.

Come da questi pochi ma chiari cenni si può vedere, ciò che muoveva Massimo Barale nella sua ricerca come nel suo insegnamento era un rapporto forte con la filosofia nella sua forma più classica – seppure intesa nella accezione di ‘prospettiva problematica’. Questa forma di filosofare implicava un suo radicamento non solo intellettuale nella vita degli uomini. Non era allora una posizione *mainstream*, come si direbbe oggi. Anche come semplice studente del secondo anno – il mio primo a Pisa, ma avevo iniziato a Napoli – quel richiamo ad una prospettiva problematica riferita

<sup>7</sup> Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale*, p. VIII.



ad una esperienza assoluta (seppure condita da molte domande, che prima non ho citato, rivolte al concetto di assoluto)<sup>8</sup> mi colpiva, in modo straniante: avevo iniziato a leggere Heidegger, Nietzsche, le interpretazioni che poi sarebbero sfociate nel pensiero debole. Nell'anno in cui leggevo, al termine del corso su Sartre, del cui programma d'esame faceva parte, *Filosofia come esperienza trascendentale*, e quelle parole sull'assoluto, usciva un libro che molti ricorderanno, *Crisi della ragione*<sup>9</sup>, curato da un altro dei professori di cui seguivo i corsi a Pisa, Aldo Gargani, e contenente anche saggi di due altri importanti docenti pisani, Nicola Badaloni e Remo Bodei. Quel volume apriva una discussione importante in quegli anni, e anche, come accade, dava inizio in qualche misura ad una moda, lanciando una parola d'ordine, come sarebbe avvenuto pochi anni dopo con *Il pensiero debole*, che in qualche modo radicalizzava quella tematica<sup>10</sup>. Tuttavia, la prospettiva di Barale non voleva essere – rispetto a quella significativa parola d'ordine della *crisi* (anche se si trattava di un libro di riflessioni, più che di un manifesto) – 'inattuale', nel senso un po' affettato in cui qualche volta questa collocazione rispetto al proprio tempo viene evocata, dopo Nietzsche. In un altro libro Barale scriveva, rifiutando la proprio la vocazione all'inattualità, che «ciascuno fa le sue scommesse e in esse gioca il proprio peculiare sentimento di ciò che è realmente attuale»<sup>11</sup>. Nel caso di Sartre, la scommessa si univa in quelle pagine alla previsione di Roland Barthes, che preconizzava che Sartre sarebbe tornato

<sup>8</sup> «Naturalmente il problema è proprio quello di rendere intelligibile una espressione del genere. 'Esperienza assoluta' significa necessariamente 'esperienza dell'assoluto'? E un assoluto, ammesso che sia ipotizzabile, resta tale in una esperienza che lo concerne? Che esperienza è quella che si interroga sull'assoluto? Ha un senso e questo senso è assoluto?» (*ibidem*).

<sup>9</sup> *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979.

<sup>10</sup> *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo, P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983. Vattimo e Rovatti, nella loro *Premessa* (ivi, pp. 7-11), si ricollegavano esplicitamente ai «discorsi italiani sulla crisi della ragione», che leggevano come una «sforzo di restaurare, sia pure all'interno dei singoli 'giochi' e ambiti, la stessa coerenza della ragione classica», e quindi segnati da «ancora troppa nostalgia per la metafisica» (p. 9).

<sup>11</sup> M. Barale, *Il tramonto del liberale. Sartre e la crisi della teoria politica*, Napoli, Guida, 1981, p. 13.

attuale all'improvviso, «in maniera nuova, alla maniera di un classico»<sup>12</sup>. Credo si possa dire che la prospettiva che Barale da sempre ha considerato, in modo critico, la sua, quella fenomenologica, non è diventata mai veramente e pienamente inattuale. Prescindendo tuttavia da ciò, è certamente vero che Barale non ha mai amato una collocazione né collaterale né elitaria del lavoro filosofico. Il riferimento ai classici – del passato o futuri – non ha mai significato per lui il proseguire una propria strada parallela rispetto a ciò che ‘innanzitutto e per lo più’ si discuteva, svolgendo un dialogo tacito, che avrebbe rischiato anche di essere immodesto, solo con grandi figure. Chi appena conosca un poco le strade che Barale ha percorso sa che si sono intrecciate spesso con molte vie delle discussioni contemporanee, forse in maniera accentuata negli ultimi anni, ma fin da allora, in modo costante. In quegli anni, il suo modo di partecipare alla discussione sulla crisi della ragione era quello di progettare – ricordo di averglielo sentito dire a qualcuno, uscendo dall'aula di Palazzo Quaratesi a via Santa Maria – un libro sulla crisi della nozione classica di ragione, un progetto di cui si trova traccia anche in una nota del successivo libro su Sartre, quello sul Sartre politico del 1981<sup>13</sup> e che, come nel caso di altri progetti, Barale non ha realizzato nelle forme allora pianificate, ma che sicuramente si è riversato in altri e molti suoi progetti compiuti. Uno è certamente – viene enunciato in esso in modo esplicito – il libro *Immagini della ragione* del 1983<sup>14</sup>, che contiene un capitolo, il primo, intitolato *Esposti all'eventualità del Logos*, dedicato ad alcune delle sue riflessioni più ad ampio raggio sul contesto in cui ha sempre letto la problematica che più lo ha interessato, quella appunto della ragione. Ne ricorderò poi brevissimamente qualche aspetto, proprio per la costanza di questo tema e anche in qualche modo dell'orizzonte in cui in molteplici forme lo ripensava. Vorrei prima sottolineare ancora, con un altro esempio, il coniugarsi nel percorso di Barale di attenzione alle discussioni *mainstream* e la costanza notevolissima di scelte verso un tipo di filosofia e una

<sup>12</sup> Ivi, pp. 13-14.

<sup>13</sup> Ivi, p. 33, n. 10.

<sup>14</sup> Id., *Immagini della ragione. Logos e ratio all'alba della scienza moderna*, Napoli, Guida, 1983.

costellazione di autori tanto ampia quanto sicuramente legata da strettissime somiglianze di famiglia. Il suo primo saggio di maggiore ampiezza, intitolato *Oltre Marx*, apparso in un volume collettaneo del 1975 scritto con Salvatore Veca e Remo Bodei, rileggeva Hegel oltre la mediazione marxiana proponendosi di ripensarlo – in un momento in cui il discorso marxista era ancora pervasivo ed influente – «oltre le codificazioni di certa scolastica marxista», al di là della «versione dell'hegelismo che matura nella diaspora della scuola hegeliana», senza disconoscere allo stesso tempo la «grandezza della critica di Marx a Hegel»<sup>15</sup>. Del resto, già nel 1969 e poi nel 1971 aveva affrontato su «aut aut», allora diretta da Enzo Paci, senza molti timori reverenziali il marxismo di Althusser in rapporto alla dialettica, rimproverando al pensatore francese di non aver capito cosa fosse realmente in gioco<sup>16</sup>.

Si diceva del tema della ragione. Cito di nuovo parole da un corso di lezioni, questo del 1983, dedicato alla «Fenomenologia in Hegel, Husserl, Heidegger», perché indicano bene come ragione e filosofia costituissero per lui un tutt'uno. «La morte della filosofia» – anche questa, oltre alla crisi della ragione, era allora in questione – «è un tema, ovviamente, decisivo per quanti hanno scelto di fare i filosofi di mestiere, ma la sua importanza si estende ben oltre i limiti della nostra non sempre rispettabile corporazione; è interesse di tutti rendersi conto se un tipo di razionalità che ha regolato per secoli la crescita della nostra civiltà è ancora oggi operante nelle cose e praticabile dalle persone e quali modi diversi di organizzare l'esperienza pretendano di averlo soppiantato, ucciso o indotto al suicidio. Il tema è grosso e importante perché ne va delle nostre capacità di orientamento, di lettura dei fatti, degli eventi che ci paiono ragionevoli e di quelli che ci paiono irragionevoli. Vogliamo sapere quale peso dobbiamo dare alle loro apparenti ragioni e disragioni. La filosofia ha sempre perseguito questo obiettivo. Lo ha raggiunto, in passato, con mezzi che oggi sembrano impropri.

<sup>15</sup> Id., *Oltre Marx. Ragione speculativa e universo borghese*, in R. Bodei, R. Racinaro, M. Barale, *Hegel e l'economia politica*, a cura di S. Veca, Milano, Mazzotta, 1975, pp. 127-218.

<sup>16</sup> M. Barale, *Sul rapporto tra scienza e ideologia in Althusser*, «aut aut», CXI, 1969, pp. 26-39; Id., *Althusser e la dialettica*, «aut aut», CXXII, 1971, pp. 21-66.

Chiediamoci allora se non vi siano altri mezzi per conseguire quell'obiettivo a cui nessuno può tranquillamente rinunciare, perché è pericoloso rinunciare in partenza a sapere quale peso si deve dare alle ragioni proprie e degli altri e, innanzitutto, alle ragioni dei fatti».

Nel libro del 1983 – l'anno del corso universitario da cui ho appena citato – due analisi insieme storiche e teoriche cercano di identificare i tratti del tipo di razionalità che si presenta con l'affermarsi della scienza moderna. Il capitolo su Galilei e Newton legge il delinarsi della nozione di fenomeno come «ciò che manifesta la propria *ratio*, la propria interna legalità»<sup>17</sup>, cercando di mostrare i limiti di una interpretazione in sola chiave empirista del modello newtoniano, così come avviene anche nel capitolo su Bacone, dove, «nelle pagine di colui che è giusto considerare l'avo del moderno empirismo» si rintraccia il riconoscimento che l'intelletto umano non può afferrare la forma delle cose «senza l'ausilio di opportune griglie teoriche»<sup>18</sup>. Se la cosa «si risolve in comportamento, in manifestazione di una legalità che interamente la interpreta»<sup>19</sup>, questo avviene presupponendo una possibilità di manifestazione, di traduzione per così dire della cosa nel linguaggio della mente che resta non interrogata e che tiene il luogo di quella che era, nell'orizzonte classico pre-moderno, il *logos*, la ragione sostanziale ed essenziale di ogni cosa. In altri termini, la dissoluzione delle ragioni sostanziali che la scienza moderna induce nell'ontologia moderna lascia aperta una problematica che certamente non si può più porre nei termini in cui si presentava quando si assumeva un *logos* delle cose, ma che non può neanche – era questo per lui il punto – essere elusa, se non la si vuole lasciare agire come presupposto semplicemente nascosto, implicito e non compreso. È difficile rendere in poche parole questa analisi senza rischiare di semplificarla impropriamente; ma credo si possa dire che il *logos* la cui questione Barale vedeva elusa e riteneva andasse riproposta era quello rappresentato dalla *condizione di possibilità* di discorsi, del discorso scientifico come di quello etico o politico – discorsi che man mano si erano

<sup>17</sup> Id., *Immagini della ragione*, p. 72.

<sup>18</sup> Ivi, p. 95.

<sup>19</sup> Ivi, p. 37.

manifestati come tali da assorbire e dissolvere in sé le cose, e *dissolvere le loro ragioni*, con il disagio – ancora prima che la crisi – della ragione che ne può conseguire. Scriveva Barale: «risolta la cosa nel discorso, essa gli appartiene ed esso tende a non appartenerele più»<sup>20</sup>. Forme diverse di discorso che tendono a risolvere il loro oggetto nell'insieme delle relazioni (*rationes*) che lo producono (Barale diceva: «piegare i dati all'obbligo di un'esistenza relativa, secondo relazioni e proporzioni»)<sup>21</sup> rimandano alla loro stessa possibilità e ancor di più alla possibilità della loro relazione reciproca, del loro integrarsi. È questo credo il nucleo della tematica del trascendentale che ha affascinato e intrigato Barale per tutto il suo percorso filosofico. Questo tipo di ragione rimaneva come problema anche quando si diagnosticava una crisi dei modelli di razionalità più rigidi e fondativi, che sembravano non poter rendere più conto del «rapporto tra sapere e attività umane», come recitava il sottotitolo di *Crisi della ragione*. Nel primo capitolo di *Immagini della ragione* viene presentata esplicitamente quella che era ritenuta la mancanza di fondo di molte analisi che si muovevano in quella prospettiva. Cito: «le metafisiche del negativo, le apologie dell'assenza di fondamento, propongono alla ragione un suo ritratto parziale, una ricostruzione 'in vitro' del suo procedere che le identifica col tipo delle sue risposte e le nasconde la natura delle sue domande. E questa immagine di proterva fragilità le propongono di assumere come principio di identificazione e autoregolazione. A una tale immagine riflessa dovrebbe dare retta, piuttosto che ad una propria originaria vocazione»<sup>22</sup>.

La tematica del trascendentale è stata intesa da Barale sostanzialmente come coincidente con quella di una ragione che non perde la propria vocazione originaria e che si identifica, come lui amava dire, con una «maniera d'essere». È stata intesa sempre in maniera niente affatto rigida, non limitata o da limitare ai modi, pure paradigmatici, in cui era sorta ed era stata reinterpretata. Il percorso del trascendentale, come Barale l'ha riletto, era estremamente accidentato, tutt'altro che lineare. Partiva, com'è ovvio, da

<sup>20</sup> Ivi, p. 19.

<sup>21</sup> Ivi, p. 20.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

Kant – ma abbiamo visto che Barale ne ritracciava condizioni già nell’alba’ della scienza moderna. Leggeva poi l’idealismo tedesco come uno sviluppo della prospettiva trascendentale e non come una sua revoca (ottica non ovvia e non sempre assunta); ma lo interpretava anche, va ricordato, come una risposta al problema di una *ratio* che lascia aperta la necessità di comprendersi come *logos*, cercando di «liberare l’avventura dell’idealismo tedesco da molti equivoci che la oscurano e [di] render giustizia al profondo legame che essa intrattiene con la rivoluzione scientifica della prima età moderna»<sup>23</sup>. Il percorso attraverso il trascendentale proseguiva con Husserl: anche qui si tratta di un dato solo apparentemente ovvio, se si pensa ad immagini di Husserl che sono state correnti: sia quelle presenti in ambito analitico, di un Husserl ‘buono’ fino alle *Logische Untersuchungen* e poi sostanzialmente inutilizzabile, perché trascendentale, dunque idealista, sia quelle complementari, correnti in Italia, di un Husserl sostanzialmente ‘realista’. Si andava avanti poi naturalmente verso Sartre e verso lo stesso Heidegger, anche qui un autore il cui legame con la problematica trascendentale si voleva spesso, consapevolmente o meno, oscurare o tacere per dare spazio alle sue molto radicali assunzioni post-metafisiche o di *Überwindung* della metafisica, più funzionali alle letture in termini di assenza di fondamento o di pensiero debole. Erano autori – non c’è bisogno di sottolinearlo – molto diversi, pur nei loro evidenti legami, con linguaggi e stili assai peculiari, dai quali è difficile uscire e che non è sempre facile fare interagire. L’impostazione, la mentalità di Barale credo fosse quanto di più lontano da una maniera eclettica o da un procedimento per analogie e suggestioni. E tuttavia aveva la capacità di fare parlare fra loro questi autori inchiodandoli per così dire a problemi comuni e a dialoghi di pensiero che erano tanto importanti quanto, nelle loro pagine, spesso solo impliciti o potenziali. Questa capacità è ben nota in particolare a chi ha seguito le sue lezioni. Ma ricordiamo almeno un esempio: i paragrafi che aprono il primo capitolo del libro sul Sartre politico, *Il tramonto del liberale*. Si svolgeva in quelle pagine una lettura del romanzo *La nausea* di Sartre – *incipit* già un po’ anomalo per la tematica politica – nella quale in modo non ovvio finiscono per

<sup>23</sup> Ivi, p. 19.

prendere la parola – oltre che naturalmente la teoria sartriana delle emozioni e altri aspetti del suo primo pensiero – l’analitica esistenziale heideggeriana, la riduzione fenomenologica husserliana, e poi Locke, Hegel, Kant, e – non poteva mancare – un discorso sulla ragione strumentale e il suo fondamento assente<sup>24</sup>.

Il trascendentale, dunque. Ho già accennato in altra occasione come non fosse una linea di pensiero facile da seguire negli anni in cui Barale la perseguiva. C’erano naturalmente l’esempio importante di Francesco Barone (del cui peso Barale ha parlato in più occasioni estesamente)<sup>25</sup>, la tradizione di studi kantiani e sull’idealismo viva a Pisa e non solo; ma, più in generale, non si può dire che si registrasse un clima favorevole in Italia. Qualcuno ha scritto, non ricordo più dove, parecchi anni fa, che uno dei principali problemi dell’idealismo è sempre stato non di tipo teorico, ma quello di avere ‘una cattiva stampa’ – direi che i più recenti rinnovati successi del (nuovo) realismo nei media lo confermino: la ‘buona stampa’ sta da un’altra parte. Per il trascendentale (sia o meno da classificare come una forma di idealismo) le cose non erano diverse, almeno negli anni in cui la tradizione della filosofia analitica riteneva invalicabile ogni riferimento a classici che oltrepassasse il confine segnato da Hume (un McDowell e un Brandom erano di là da venire), mentre la *koinè* ermeneutica<sup>26</sup> in corso di consolidamento e in attesa di dissoluzione (come *koinè*, naturalmente, non come prospettiva teorica) guardava con sospetto tutto quanto potesse rientrare in un orizzonte di ‘soggettivismo’. Una riflessione sul trascendentale, per chi non coltivasse un interesse solo antiquario, poteva attirare diffidenze anche da parte degli storici, e riserve teoriche quasi pregiudiziali del genere di quelle menzionate da parte dei filosofi militanti. Anche la discussione sui *transcendental arguments*, favorita da Strawson, seppure non di grandissimo respiro, non

<sup>24</sup> Id., *Il tramonto del liberale*, pp. 15-50.

<sup>25</sup> Id., *Francesco Barone e il rinnovamento della problematica trascendentale nel senso di un naturalismo critico*, «Nuova civiltà delle macchine», XXI (2), 2003, pp. 38-52; Id., *Prefazione*, in *Scienza e filosofia. Riflessioni epistemologiche su Francesco Barone*, a cura di E. Moriconi, Pisa, PLUS-Pisa University Press, 2005, pp. 5-12.

<sup>26</sup> Cfr. il significativo articolo di Gianni Vattimo del 1987, *Ermeneutica come «koinè»*, «aut aut», CCXVII-CCXVIII, 1987, pp. 3-11.

aveva avuto molto spazio da noi. Mi ricordo come nei miei primi anni di soggiorno in Germania dopo la laurea mi avesse colpito una situazione abbastanza diversa: dalla presenza di una fenomenologia direi tranquillamente trascendentale a discussioni assai intense e dirette sulla interpretazione e la validità della deduzione trascendentale kantiana. In Germania il confronto teorico con i classici non aveva mai cessato di essere *salonfähig*, accettabile in società. Tutto questo, se poteva colpire me, era naturalmente ben noto a Barale. C'è tuttavia un episodio che ricordo con nettezza: nel 1987 venne a Napoli per un seminario presso l'Istituto Italiano di Studi Filosofici Dieter Henrich. Frequentavo ogni tanto questi seminari a Napoli, e credo di aver proposto io a Barale allora di venire a sentire Henrich. Il tema era appunto la deduzione trascendentale, tema che Henrich aveva rilanciato in modo intenso col suo saggio sulla struttura argomentativa della medesima<sup>27</sup>. Henrich presentava a Napoli una sua *argumentanalytische Deduktion der Kategorien*, della quale disse in quella occasione, scherzando ma non troppo, che si trattava della terza edizione della kantiana deduzione delle categorie. Ricordo con chiarezza la partecipazione anche fisica, percepibile, di Massimo Barale, accanto al quale ero seduto, che si manifestava (ricordo un piede che si muoveva sempre più veloce) nel proseguire della esposizione di Henrich. Quei movimenti erano segno senz'altro dell'interesse per un interlocutore di grande livello e dell'eccitazione per i percorsi proposti, che molto si intrecciavano con i suoi interessi; ricordo anche, però, non le parole esatte dei suoi commenti al termine, ma il fatto che espresse la convinzione di poter fare di più. Barale non è mai stato immodesto come persona, come lo era forse in modo quasi *idealtypisch* Henrich. Mi colpirono le sue parole davvero molto belle verso i suoi maestri in occasione della consegna della *Festschrift* per i suoi 70 anni a Pisa<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> D. Henrich, *Die Beweisstruktur von Kants Transzendentaldeduktion*, in *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Prauss, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1972, pp. 90-104. Cfr. anche *Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – eine Diskussion mit Dieter Henrich*, in *Probleme der 'Kritik der reinen Vernunft'*. *Kant-Tagung Marburg 1981*, hrsg. von B. Tuschling, Berlin, De Gruyter, 1984, pp. 35-96.

<sup>28</sup> L. Amoroso, A. Ferrarin, C. La Rocca (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, Pisa, Edizioni ETS, 2011.



Non pensava dunque sicuramente di poter fare la quarta edizione della deduzione trascendentale e di poter fare meglio di Kant – forse solo di Henrich. Però ricordo che in quei giorni a Napoli mi chiari poi in che senso un filosofo deve essere ambizioso: non nel senso di porsi o pensarsi al di sopra dei suoi interlocutori – siamo sempre nani sulle spalle di giganti – ma in quello di porsi senza timori all'altezza delle loro questioni. Sta anche in questo l'atteggiamento verso i classici della filosofia che ricordavo: non lasciare cadere le loro questioni più ardue e spinose se queste – oltre ad essere ardue – sono però quelle che alla fine veramente contano.

Dovrei richiamare a questo punto il percorso intrapreso dal libro apparso l'anno dopo, il 1988, *Kant e il metodo della filosofia*<sup>29</sup>. Chi lo conosce sa che sono quasi 500 pagine molto dense e che non è facile ricostruirle in poco spazio – ci ho provato in una discussione nelle *Kant-Studien*<sup>30</sup> – ed è impossibile farlo qui. È un libro che va letto e riletto con attenzione. In esso si svolge nel modo più serrato quel confronto con Kant che Barale non ha smesso di sviluppare, ma la cui cifra era di rintracciarvi allo stesso tempo dei limiti decisivi nella maniera in cui veniva svolto il progetto di una filosofia trascendentale e, insieme, delle potenzialità teoriche – chiamiamole così – inesprese. Il paradosso era la convinzione – in un libro dedicato alla prima *Critica* – che «non poteva essere la *Critica della ragion pura* il terreno d'elezione e di prova di una prospettiva trascendentale»<sup>31</sup>. Barale non è mai stato un fedele kantiano, per così dire, anche se è tipico dei kantiani esserlo ognuno a suo modo. Ricordo che in una discussione con Maurizio Ferraris quest'ultimo osservò, dopo aver sentito la ricostruzione dei limiti dell'impostazione kantiana che Barale offriva, che gli sembrava curioso passare lui per critico di Kant se Barale doveva esserne il difensore. Eppure va detto che – letto e riletto attraverso Hegel, Husserl, Heidegger,

<sup>29</sup> M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia. Sentire e intendere*, Pisa, Edizioni ETS, 1988.

<sup>30</sup> C. La Rocca, *Kant und die Methode der Philosophie. Zur Kant-Interpretation Massimo Barales*, «Kant-Studien», LXXXVII, 1996, pp. 436-447.

<sup>31</sup> Barale, *Francesco Barone*, p. 48.

Sartre e altri (Eric Weil, ad esempio)<sup>32</sup> – Barale ritornava (non nel senso del famoso *zurück*, ma in quello di un rinnovato confronto) costantemente a Kant, e a questo filosofo sono dedicati in particolare, o meglio da lui ripartono, alcuni dei suoi ultimi lavori, tra cui quello sulla *filosofia in senso cosmopolitico* in cui ha dato le coordinate del modo in cui interpretava il tema del Kant-Kongress pisano del 2010<sup>33</sup>. La cifra del libro del 1988 – svolta con ampiezza, inserendo la questione della deduzione trascendentale in un contesto più vasto, ma non con tutta l'ampiezza che era per lui necessaria (come ho ricordato, doveva essere il primo di tre libri) – è la stessa che è stata per lui una sorta di *Leitmotiv*, ripreso in più momenti e prospettive: con le parole di quel libro, e se vogliamo esprimerlo con una formula, la distinzione tra un trascendentale come tentativo di legittimare un determinato codice di esperienze e un più autentico trascendentale dove è «la possibilità stessa di qualsivoglia codificazione ad essere in gioco»<sup>34</sup>. Un principio di comprensione della possibilità delle nostre procedure costruttive, non la ricerca di un sistema di regole apriori<sup>35</sup>.

Non è possibile qui dire di più – ma su questo e altro dovremo tornare –, anche perché vorrei cercare di ricordare gli ultimi, ma non solo recentissimi, sviluppi del confronto critico di Barale con il trascendentale. Il suo dialogo con la filosofia della mente contemporanea e le scienze cognitive, iniziato da almeno un decennio, è forse qualcosa di più di un altro esempio dell'attenzione a ciò che contava nelle discussioni filosofiche contemporanee. È, credo, una naturale convergenza su questioni di fondo. La sua esperienza di direzione, che purtroppo è stata troppo breve, della «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia» lo conferma. Si tratta di una convergenza-divergenza, certo, perché in molta riflessione contemporanea sulla mente il fantasma che si aggira è quello della sua

<sup>32</sup> Id., *Eric Weil lecteur de Kant e de Hegel*, in *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque International*, Chantilly, 21-22 mai 1982, ed. par le Centre Eric Weil, Paris, Beauchêne, 1984, pp. 343-360.

<sup>33</sup> Id., *Sui fondamenti ontologici ed epistemologici di una filosofia in senso cosmopolitico*, «Studi Kantiani», XXII, 2009, pp. 11-38.

<sup>34</sup> Id., *Kant e il metodo della filosofia*, p. 304.

<sup>35</sup> Ivi, p. 307.

naturalizzazione, con la quale Barale non poteva concordare, ma che egli tuttavia non ha mai visto veramente come uno spettro. Ad una naturalizzazione della mente Barale concedeva molto: non aveva problemi a riconoscere che – uso, riprendendo i suoi termini, un’espressione più sintetica di quella che lui utilizza in un articolo del 2006 – si possa intendere con ‘mente’ alcuni dei livelli e delle modalità di organizzazione della macchina vivente ‘uomo’ dipendenti dal modo di funzionare del suo cervello<sup>36</sup>. Ad un modello biomeccanico della mente Barale non faceva nessuna obiezione che intaccasse la prospettiva naturalistica di studio della mente – in un convegno svoltosi a Pisa l’anno dopo si chiedeva se naturalismo e trascendentalismo potessero allearsi<sup>37</sup> – ma poneva la questione se una ‘spiegazione’ della mente potesse eludere la prospettiva che le condotte umane fanno valere, cioè una dimensione normativa distinta da quella fattuale, ‘non naturale’, nel senso che deve essere tale da consentire l’orientamento e l’integrazione dei complessi sistemi biomeccanici sulla base di informazioni che non riguardano unicamente stati di cose del mondo esterno. La selezione e autororganizzazione di sistemi neuronali non può non mettere in gioco anche parametri di altro tipo. Barale esprime questa riserva con le argomentazioni e proposizioni complesse che usava, ma la sintesi poi in quel saggio sugli sfondi e confini ontologici delle filosofie della mente in modo efficace: «la scelta del gioco precede logicamente e deve poter precedere anche causalmente la convocazione dei giocatori»<sup>38</sup>.

Credo possa essere chiaro a cosa alluda ‘la scelta del gioco’: all’essenza intrinsecamente progettuale della razionalità che Barale

<sup>36</sup> Id., *Sfondi e confini ontologici delle contemporanee filosofie della mente*, «Nuova civiltà delle macchine», XXIV (1), 2006, pp. 79-104, p. 94. A questa ‘ammissione’ Barale legava l’indicazione «dei livelli di attività in questione di cui diventa più difficile e forse impossibile dar conto allorché si tenti di spiegarli unicamente con le proprietà costituzionali e funzionali dell’organo destinato a produrne le condizioni materiali in un ente materialmente, cioè fisicamente, costituito» (*ibidem*).

<sup>37</sup> Id., *Esiste ancora un problema filosofico della rappresentazione?*, in *Pensiero, parola, scrittura. Filosofia e forme della rappresentazione*, a cura di E. Moriconi, S. Perfetti, Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 219-237; cfr. pp. 232 sgg.

<sup>38</sup> Id., *Sfondi e confini ontologici*, p. 95.

ha sempre considerato il tratto in base al quale tentare di comprendere gli altri suoi aspetti. Questo tratto andava integrato con la prospettiva naturalistica nel senso di un «rapporto circolare, di reciproca connessione, tra i fenomeni che si collocano a questi due livelli di lettura»<sup>39</sup>. Uno di questi livelli era quello della filosofia. La questione era allora anche – in quella che chiamava la «reinterpretazione filosofica dei nostri comportamenti cosiddetti naturali»<sup>40</sup> – quella del modo di prodursi di questo modello di razionalità. La sua attenzione si era rivolta negli ultimi tempi sempre più decisamente verso la nozione di epigenesi: una nozione che aveva ritrovato e valorizzato in Kant, su cui insisteva nei contributi kantiani più recenti – come evidente strumento per una nozione non statica e appunto non naturalizzata di un apriori inteso come qualcosa di semplicemente ‘innato’. L’aveva riletta in uno dei due saggi che sono apparsi dopo la sua scomparsa (quello su apriori e trascendentale nel volume in onore di Lorenzo Calabi)<sup>41</sup> in un confronto serrato con una discussione che si era sviluppata negli anni ‘70 tra Piaget e Chomsky e altri. L’idea era di interpretare le ‘prescrizioni’ date dalla nostra natura biologica come derivate da essa in maniera non diretta, ma da «capacità ordinatrici o regolatrici in grado di render conto della loro evoluzione» e quindi di renderle compatibili con un contesto esperienziale<sup>42</sup>. Questa idea doveva garantire per così dire una certa continuità di sviluppo: forme ordinatrici e di autopoiesi sono in ambito biologico dettate da una sorta di ‘programma’ guidato da imperativi di natura biologica, mentre, riguardo a noi umani, andrebbe riconosciuto che «non tutti gli imperativi a cui rispondiamo hanno la natura di impulsi destinati a rendere esecutivo un programma in essa inscritto»<sup>43</sup> e che siano volti soltanto ad adattarsi ad un ambiente naturale.

Sono solo cenni qui ora possibili a quello che per Barale era, di nuovo, un progetto da perseguire. Vorrei aggiungere solo poche

<sup>39</sup> Ivi, p. 101.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Id., *Apriori e trascendentale*, in *Società Natura Storia. Studi in onore di Lorenzo Calabi*, a cura di A. Civello, Pisa, Edizioni ETS, 2015, pp. 189-206.

<sup>42</sup> Ivi, p. 205.

<sup>43</sup> Ivi, p. 206.

parole sull'idea di ragione, che ho potuto solo sfiorare. La natura della razionalità che Barale aveva in mente era quella di un modo d'essere che era in grado di trascendere tutte le forme definite e finite in cui si realizza. Per certi versi ricorda posizioni come quelle di Onora O'Neill, di tipo costruttivistico in senso ampio, che ha teorizzato una ragione procedurale priva di assiomi, di «algoritmi per l'acquisizione razionale di credenze»<sup>44</sup> (codici di esperienze, avrebbe detto Barale). Con la differenza forse che il principio («non tetrico, ma euristico», «che nella ricerca di ogni altro, di grado diverso possa aiutarci»<sup>45</sup>) della «possibilità di un discorso illimitatamente coerente»<sup>46</sup> conserva per Barale una sua portata trascendentale e dunque ontologica: rimandava ad una ontologia del mondo. Correlato noematico di una ragione di questo tipo è il mondo come «ideale possibilità di un onnicomprensivo sistema di relazioni possibili»<sup>47</sup>, un mondo «non unicamente abitato, ma condiviso», in «una prospettiva che è quella di forme di coesistenza quanto più possibile partecipabili»<sup>48</sup>, appunto condivisibili.

Se ricordiamo quel riferimento ad una esperienza assoluta da cui partivo – da cui partiva il libro del 1977 – possiamo ora vedere le forme in cui Barale ancora nei suoi ultimi anni lo declinava. Il principio della ragione come progetto, scrive nell'ultimo bellissimo saggio pubblicato dopo la sua scomparsa, *Il sogno della cosa*, scaturito da un convegno in cui lo avevano invitato a riflettere sulla questione del messianesimo, «è un principio di universalizzabilità nelle cui diverse formulazioni possibili non è difficile riconoscere una sorta di umano surrogato del divino principio di una assolutezza per noi irraggiungibile. Kant si illudeva quando, con i suoi imperativi categorici teorizzava una forma di incondizionatezza o assolutezza che supponeva alla nostra portata. Alla volontà di un

<sup>44</sup> O. O'Neill, *Enlightenment as Autonomy: Kant's Vindication of Reason*, in *The Enlightenment and its Shadows*, ed. by P. Hulme, L. Jordanova, London-New York, Routledge, 1990, pp. 186-199, p. 198.

<sup>45</sup> M. Barale, *Forme di soggettività e modelli di razionalità*, in *Dimensioni della soggettività*, a cura di M. Barale, Pisa, Edizioni ETS, 2008, pp. 212-299, p. 295.

<sup>46</sup> Ivi, p. 293.

<sup>47</sup> Ivi, p. 294.

<sup>48</sup> Id., *Apriori e trascendentale*, p. 205.

essere finito non è concesso assumere un punto di vista che possa pretendersi assoluto, ma le è concesso far valere come decisivi principi di reciprocità e condivisibilità idonei a proteggerlo dalla tentazione di ignorare ragioni diverse dalle proprie»<sup>49</sup>.

Massimo Barale non era incline alle illusioni, se non a quelle funzionali (che sono un ‘come se’, illusioni – come può essere altrimenti? – ‘trascendentali’) o a quelle dettate dall’ottimismo della volontà, o meglio ancora dall’amore e dall’entusiasmo con cui si lasciava coinvolgere dalle cose e dalle persone; non era incline ad illusioni filosofiche, e dunque ha spesso detto – anche in quest’ultimo saggio, in cui riconosceva la frattura oscura data dalla possibilità della violenza e della morte<sup>50</sup> – che la logica sottintesa alla ragione come progetto («una ragionevolezza sempre revocabile») era una sorta di scommessa: dobbiamo «ragionare di ogni cosa *come se* all’interno di un tutto» coerente «dovesse trovare posto»<sup>51</sup>. «Niente ci garantisce» – scriveva – «che i conti alla fine torneranno. Niente ci garantisce che usi distorti degli strumenti di cui abbiamo scelto di avvalerci non finiscano per oscurare e contraddire il progetto a cui dovrebbero risultare funzionali. In assenza di tale garanzia, la nostra resta una scommessa, a proposito della quale, tuttavia, mi consentirete di affermare che è la sola di cui mai dovremmo avere paura, perché è la sola che mai potremmo ritenere definitivamente perduta»<sup>52</sup>. Massimo Barale ha cercato in tanti modi di mostrarci tutte le difficoltà, anche impervie, che essa comporta. Fare nostra questa scommessa può essere, tra i tanti che dovremo scoprire, un buon modo per ricordarlo e per mantenerlo a lungo con noi. In questo gioco – come in molti altri – può ancora giocare con noi.

<sup>49</sup> Id., *Il sogno della cosa: l’istanza messianica tra aperture utopiche e chiusure dogmatiche*, in *Filosofia dell’avvenire. L’evento e il messianico*, a cura di G. Mascia, A. Nasone, G. Pintus, Roma, InSchibboleth, 2015, pp. 13-45, p. 45.

<sup>50</sup> Ivi, p. 15.

<sup>51</sup> Ivi, p. 38.

<sup>52</sup> Ivi, p. 45.