



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Il concetto di azione in 'Il sacrificio come significato del mondo' di Antonio Aliotta

di Stefania Pietroforte

Sommario: In questa comunicazione, redatta in occasione del convegno *La metafisica in Italia tra le due guerre. Dall'idealismo allo spiritualismo?* organizzato dalla Pontificia Università Gregoriana e dall'Università degli Studi "Ca' Foscari" di Venezia in collaborazione con l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, si traccia un rapido schizzo del confronto che vide contrapposto Antonio Aliotta e il suo allievo Renato Lazzarini.

Nel grande saggio del 1936 *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione* Lazzarini sosteneva che il pensiero moderno, non dissimile in questo da quello dei Greci, ha in sé un motivo irrazionalistico che lo mina alla base e che consiste nel ritenere che il male sia elemento essenziale nella struttura del rapporto tra universale e particolare. Male sarebbe, secondo Lazzarini, per quasi tutti i filosofi il limite che l'universale istituisce, o che trova, e che sempre deve risolvere per affermarsi come universale. Insomma è proprio il fatto che la metafisica si strutturi come rapporto dell'universale col particolare e pretenda questo rapporto come assoluto che appariva agli occhi di Lazzarini come una situazione concettualmente insostenibile.

Il ragionamento di Lazzarini venne accusato da Aliotta come una critica che colpiva i presupposti del suo stesso filosofare e per questo in *Il sacrificio come significato del mondo* (1947, ma composto negli anni precedenti) tentò di parare il colpo assestatogli dall'allievo non senza, però, mostrare i limiti nei quali il suo pensiero restava confinato.

Il concetto di azione in 'Il sacrificio come significato del mondo' di Antonio Aliotta

di Stefania Pietroforte

Scrivendo nei primi anni Settanta Giuseppe Semerari che l'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano aveva avuto la sua radice nello sperimentalismo di Antonio Aliotta, suo maestro. Scriveva che «nel Novecento italiano, lo sperimentalismo aliottiano segna la svolta dalla filosofia dell'anteguerra alla filosofia del dopoguerra (per adoperare una nota metafora di Adriano Tilgher), dalla filosofia, vale a dire, del pre-assicuramento metafisico dell'uomo negli Ordini esterni del Logo o della Natura o della Storia alla filosofia che cerca di comprendere l'uomo nella sua problematica misura umana e lo ammonisce a contare unicamente sulle sue risorse, senza pretese di infallibilità, avendo come regola il tentare e ritentare. Perciò, radicalizzando lo sperimentalismo, l'esistenzialismo "positivo" fa del *possibile*, nella sua ambivalenza di *possibilità-che sÌ* e *possibilità-che-no*, la sua categoria fondamentale»¹. Si impegnava poi a dimostrare che possibilità e pluralismo erano stati proprio i motivi teoretici che Aliotta aveva perseguito in forte polemica con l'idealismo e il positivismo: «Il non creare preclusioni o limitazioni aprioristiche verso le diverse possibili forme dell'esperienza, il collocare il centro dell'esperienza coerente e controllabile nel tempo e nella coscienza individuale, l'affermare, infine, il metodo positivo contro lo stesso positivismo sono altrettante prese di posizione contro le due principali correnti del primo ventennio della filosofia italiana di questo secolo»². Effettivamente, che il centro dell'esperienza fosse la coscienza e che questa dovesse essere intesa come individuale e tutt'uno con il tempo, era un convincimento profondo di Aliotta. Era un convincimento che, guadagnato sul campo dell'analisi psicologica che era stata oggetto dei suoi primi studi con De Sarlo, si era confermato nella ricostruzione critica che Aliotta aveva fatto in *La reazione idealistica contro la scienza* (1912) dove le principali filosofie della fine dell'Ottocento e dei primi anni del secolo successivo venivano analizzate alla luce di questo punto fermo: il pensiero è un valore indiscutibile, la coscienza è un *primum*, inderivato, originario. Aveva quindi ragione Semerari a dire così e ad aggiungere che Aliotta negava ogni elemento di apriorità nell'esperienza che non fosse l'esperienza stessa, cioè che non fosse la coscienza, e che proprio questo doveva essere inteso come una sorta di ritorsione del metodo positivistico contro il positivismo, perché il suo vero punto fermo era proprio che la coscienza fosse quella relazione originaria di soggettività e oggettività che era insieme anche tempo e che, essendo tempo, caricava su di sé inevitabilmente ogni possibile differenza e molteplicità questo potesse presentare, mai confondendosi, però, e quindi non dimenticando che il valore di quelle differenze, la loro intelligibilità e quindi il loro essere al mondo, era frutto della coscienza stessa. La coscienza era creativa, quindi, ma non era lo spirito assoluto degli idealisti che Aliotta aveva come il fumo agli occhi proprio perché assoluto. Essa era tempo, era un continuo porsi limitato, al quale succedeva un altro limitato porsi, forme sempre nuove dell'esperienza che essenzialmente avevano in comune il fatto di essere coscienza, cioè esperienza, e di essere affiancate da sempre nuova esperienza. Così la coscienza era il centro dell'esperienza perché era l'esperienza

¹ Semerari G., *Novecento filosofico italiano*, Napoli Guida, 1988, p. 11.

² Op. cit., 173.

stessa, così non vi era di apriori altro che la coscienza, così, nella fedeltà a ciò che determinatamente, concretamente la coscienza mostrava nel tempo, cioè in se stessa, Aliotta obbediva al principio di “stare ai fatti” sconfessando la teorizzazione che il positivismo ne aveva imposta.

Se tutto questo era ben detto, non bastava però a concludere, come concludeva Semerari, che questa filosofia era la radice dalla quale si era sviluppato l'esistenzialismo di Abbagnano. Non bastava perché, non solo tutt'altro era il clima interiore di quest'ultimo, ma perché esso sembrava essersi costituito proprio in discontinuità, in forte discontinuità, con quella radice. Abbagnano ne era perfettamente consapevole e ne *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923), diversi anni prima de *La struttura dell'esistenza* (1939), metteva in questione proprio quello che per Aliotta invece non era suscettibile di alcuna critica: « il pensiero è schietta autonomia? La verità è assoluta nella sua fondazione? Il principio della ragione è la ragione stessa? O le ragioni del pensiero, della coscienza, della verità sono da ricercare in qualcosa che non è né pensiero né verità né coscienza per se stesso? »³. In quell'opera giovanile l'allievo criticava il maestro perché questi, in *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, affermando la realtà della coscienza come pluralità di coscienze individuali e riconoscendo l'accordo tra queste⁴, di fatto non poteva non ammettere la loro unità, riconsegnandosi così alla schiera di coloro per i quali lo spirito assoluto non era mai venuto meno. Poi affondava la lama fino a tagliare di netto il nesso portante della filosofia di Aliotta. Diceva che tra le individualità invece, secondo lui, non si doveva ammettere accordo ma, al contrario, una completa estraneità. Era, questo, il frantumarsi della coscienza come l'aveva concepita Aliotta e il colpo che Abbagnano le aveva inferto era il risultato di una precisa presa di posizione rispetto al pensiero, del quale senza mezzi termini il giovane allievo diceva: «il pensiero non è in grado di render conto della vita nella sua pienezza se non in forma inadeguata e simbolica»⁵. Era la recisione netta del nesso di pensiero ed essere, quel nesso che per Aliotta costituiva l'asse portante della riflessione filosofica.

Insomma, il tentativo di Semerari di individuare in Aliotta le premesse del futuro esistenzialismo del suo allievo ci spinge piuttosto a rimarcare la distanza e finisce col mettere in luce, per contrasto, proprio quanto di più essenziale vi fosse nello sperimentalismo aliottiano, cioè la fiducia che il pensiero fosse in grado di render conto della vita⁶, la spontanea e profonda adesione all'idea che tra pensiero ed essere vi fosse senz'altro un originario nesso, quel nesso che, diceva Aliotta, era il solo orizzonte accessibile e necessario alla conoscenza, era l'esperienza rinnovantesi e intrascendibile⁷. Per questo aveva rintuzzato la critica di Abbagnano e lo aveva ammonito a non arrivare a «far cadere l'essere completamente fuori dell'idea», mentre per Abbagnano –e su questo dice molto bene Semerari– si trattava precisamente di spezzare il nesso di soggetto e oggetto, era necessario cioè disconoscere il fondamento gnoseologico prima e ontologico poi per tentare, se possibile, un ripensamento del compito filosofico e una vera riforma dell'ontologia⁸.

³ Op. cit., p. 187.

⁴ « “è facile vedere che senza una qualche identità primitiva l'accordo è impossibile e non potrebbe sorgere mai. Infatti, perché le varie attività possano convergere, è necessario che sia identico almeno il fine verso cui convergono; e se il fine è identico è chiaro che non si tratta veramente di attività diverse, autonome, irriducibili; ma di un'unica attività confluyente per varie vie ad un medesimo punto” », op. cit., p. 187

⁵ Op. cit., p. 188.

⁶ E' interessante notare che in una lettera del 1912 a Varisco Aliotta faceva professione di autentico razionalismo filosofico. Cfr., Ferrari M., *Non solo idealismo*, Firenze 2006, p. 305 n.

⁷ La prossimità di Aliotta alle esigenze della filosofia idealistica è stata messa in risalto da Garin che non ha mancato, però, di sottolineare come il suo pensiero presentasse comunque delle acerbità e una comprensione poco profonda di quella filosofia. Nelle stesse pagine, a proposito di Abbagnano Garin osservava che la sua indipendenza dal maestro «già si delineava in quel suo libro del 1923 su *Le sorgenti irrazionali del pensiero* presentato dall'Aliotta stesso con qualche riserva. E la riserva si appuntava proprio su quella che già era la forza di una posizione originale: su quell'antinomia così nettamente posta fra la vita e il pensiero (“qui è l'intima tragedia dello spirito, sospeso tra l'abisso dell'esperienza irrazionale e il regno delle sue mutevoli prospettive ideali”). Ma l'Aliotta chiamava “esagerazione” proprio la ricerca di rigore, di chiarezza, di impegno: di un filosofare non retorico e non accademico», Garin E., *Cronache di filosofia italiana*, Roma-Bari, 1997, p. 349 n.

⁸ «Lo gnoseologismo, proprio di ogni posizione formalistica, idealistica o neo-positivistica che sia, può essere compendiato in due proposizioni: 1) l'essere è l'essere del conoscere, 2) il conoscere è la struttura della opposizione radicale di soggetto e oggetto. E' evidente che il recupero della pluridimensionalità dell'essere non può avvenire che

Che le cose nella filosofia di Aliotta stessero come si è detto lo aveva capito bene Giuseppe Martano. Tracciandone un nitido profilo per “Filosofia oggi” nel 1987, Martano affermava che il motivo centrale della riflessione di Aliotta era la relazione, con ciò intendendo la relazione di soggetto e oggetto, ma rilevava pure che questo motivo era in contrasto con l’altro, pure sostenuto almeno dal 1919, del rapporto delle individualità tra di loro. Se la relazione era quella sintesi iniziale, inderivata, per niente riferibile a una dissociazione di elementi precedenti l’atto sintetico; se essa era quell’atto primario della coscienza che «si esprime, *non prima né dopo*, bensì nello stesso momento immisurabile e incondizionato in cui si ritrova nella molteplicità fenomenica»⁹, se insomma questa relazione o concetto, in evidente polemica con Croce, non solo era di natura non diversa dall’intuizione di cui costituiva una estensione, ma anche non diversa dalla temporalità, era vero però che essa «comportava l’esaltazione della persona come centro di relazioni, fuori del quale non si può uscire senza cadere nella postulazione –che attenua la “criticità” dell’iniziale assunto- di una pluralità di persone tendenti ad una relazione superiore». Ma siccome proprio questo aveva fatto Aliotta, cioè era uscito dalla relazione per “postulare” la pluralità, egli di fatto si era spostato su un terreno diverso, sforzandosi di tenere insieme due piani che a Martano sembravano «chiaramente irriducibili», operazione che non esitava a definire come «una ombra teoretica della sua filosofia»¹⁰. In sostanza, la critica di Martano, poi stemperata dal riconoscimento che se Aliotta non avesse fatto così sarebbe andato perduto l’aspetto veramente fecondo del suo pensiero, cioè la sua portata etica, non era molto lontana da quella avanzata tanti anni prima da Abbagnano: per entrambi il concetto e la pluralità degli enti erano incompatibili così concepiti. Ma mentre Martano parlava di un vero e proprio «scarto» di piani, Abbagnano lavorava a corrodere l’idea che la coscienza fosse pensabile in quei termini e che dunque la pluralità delle coscienze da quella relazione di essere e pensiero potesse essere costituita. Ciò che c’era in gioco era il pregiudizio secondo il quale il pensiero è da sempre in sintonia con l’essere, da sempre ad esso destinato.

Alla luce di questa precisazione è difficile, quindi, parlare di Aliotta come di un punto di svolta, come lo aveva definito Semerari o come, in anni più recenti, avrebbe scritto Aniello Montano per il quale con Aliotta si era chiuso un ciclo della filosofia italiana, si era mandata in archivio la concezione unitaria e universalistica della realtà¹¹. E’ difficile perché le molte individualità che impersonano, è il caso di dirlo, la ragione nella prospettiva di Aliotta non sono altro che il postulato riproporsi della relazione, cioè del nesso di soggetto e oggetto, che Martano aveva bene illustrato e altrettanto lucidamente distinto dalla molteplicità degli individui e che Abbagnano aveva con rapido gesto liquidato osservando come l’accordo di quei molti non potesse che essere la loro identità. E’ difficile, cioè, vedere una svolta effettiva dove non si aveva vera innovazione nel modo di concepire il pensiero e dove la pluralità degli individui era sì invocata, ma non bene argomentata e restava incisa nella trama concettuale già costruita da tanta parte della filosofia precedente. Dunque lo sperimentalismo o relativismo di Aliotta non riusciva ad essere una “filosofia del dialogo”¹², come voleva Montano, quanto

attraverso la rinuncia alla ipostatizzazione della struttura funzionale del conoscere come la struttura stessa dell’essere. Quindi, *abolire la concretizzazione mal posta (nel senso di Whitehead) del conoscere è la condizione negativa necessaria per ritrovare l’essere nella pluralità delle sue possibilità ontologiche*. E’ appunto questo il punto di partenza della filosofia più tipicamente contemporanea. Si può ora vedere come ogni tentativo di dogmatizzare la filosofia da qualche unilaterale formalizzazione è, implicitamente, una *critica dell’essere*. E’ questo il lato insuperabilmente ontologico di ogni antiformalismo. Ma si capisce anche perché la critica dell’essere, proprio in quanto tale, non può realizzarsi che come *appassionamento* all’ente umano che la esercita, e, quindi, della filosofia al dramma dell’essere. E’ questo il lato insuperabilmente *esistenziale* di ogni critica ontologica», Semerari G., *Novecento filosofico italiano*, Napoli Guida, 1988, p. 192.

⁹ Martano G., *Antonio Aliotta*, “Filosofia oggi”, 1987, X, n 3, p. 414.

¹⁰ Op. cit., p.418.

¹¹ «Va completamente in crisi l’assolutismo storicistico e si decompone la concezione unitaria e universalistica della realtà e della vita spirituale. Al sistema compatto e articolato incentrato su un punto fermo, su un unico principio veritativo, si sostituisce la frammentarietà dei singoli punti di vista, all’universalità si sostituisce l’individualità, le tante singole individualità, ognuna con le proprie tensioni intellettuali e desiderative. L’esistenza diventa impegno e sforzo per la realizzazione di una co-esistenza il cui avvento non può essere garantito da alcun valore e/o ente exstraumani ed exstrastorici», Montano A., *Il prisma a specchio della realtà*, Soveria Mannelli 2002, p. 18.

¹² Secondo Montano, Aliotta faceva parte di quel filone della filosofia europea che «nel dichiarare morta la metafisica, nel denunciare l’impossibilità di conseguire la verità assoluta e nell’accreditare “una immagine puramente relativistica”

piuttosto un pensiero ispirato ad un'idea di razionalità forte, malgrado l'ammonimento ripetuto a tenere in conto il superamento continuo di ogni sintesi concettuale e la sempre invocata possibilità dello scacco. Era forte l'idea di ragione che aveva Aliotta, per il semplice fatto che era la raffigurazione stessa dell'identità di reale e razionale: l'unità originaria di soggetto e oggetto, quell'atto di esperienza come soggettivo e oggettivo insieme che escludeva ogni trascendenza e si definiva come *unicum*, come la sola realtà esperibile ed essente, questa era la razionalità e calzava a pennello con la conoscibilità del mondo e dell'essere più in generale. L'essere era da sempre strutturato nelle maglie inevitabili del pensiero che lo conosceva, era pervaso di razionalità perché questa non si distingueva dalla sua ragion d'essere. Che cosa poteva aggiungere o togliere a questo quadro il succedersi delle determinazioni nel tempo, se il tempo di suo non aveva altra realtà che quella della razionalità? Che differenza faceva, dire che la ragione era fatta di più individui, se questi avevano struttura identica e questa era la razionalità? Era questo il vero e radicato convincimento di Aliotta e tale rimase per tutta la sua vita di filosofo, come scrisse Cleto Carbonara nella Presentazione a *La reazione idealistica contro la scienza* quando, nel 1970, l'opera venne ristampata integralmente¹³.

Quello con Abbagnano non fu per Aliotta il solo confronto difficile con un allievo. Anche Renato Lazzarini gli si contrappose e in termini non meno radicali. Anche per lui il punto in questione era la fiducia nella razionalità. Lazzarini affrontò l'argomento con un vastissimo saggio intitolato *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione* (Perrella, Napoli, 1936) nel quale, passando in rassegna le principali filosofie della storia moderna, metteva in risalto un punto cruciale: è insito nel pensiero moderno, per questo verso non dissimile da quello dei Greci, un motivo irrazionalistico che lo mina alla base. Esso ritiene che il male sia elemento essenziale nella struttura del rapporto tra universale e particolare e lo assegna a questo secondo termine. Male sarebbe per quasi tutti i filosofi il limite che l'universale istituisce, o che trova, e che sempre deve risolvere per affermarsi appunto come universale. E' insomma nel fatto che la metafisica si struttura come rapporto dell'universale col particolare e, soprattutto, nel fatto che questo rapporto si proponga come assoluto che Lazzarini vedeva prendere forma una situazione concettualmente insostenibile. Se il particolare è il punto per il quale l'universale deve passare per potersi affermare come veramente universale, allora è evidente che il particolare, il limite, sia pure che si voglia risolverlo nella ragione dell'universale, resterà sempre necessario per l'universale. Se con esso coincide il male, il male allora non solo non sarà incancellabile, ma sarà necessario. Male, negativo, non è termine che possa essere preso dapprima come battuta d'arresto dell'universale, della ragione, per poi subire una sorta di svuotamento della sua sostanza concettuale che consenta di collocarlo nell'ambito dell'universalità. Esso segnala il limite della razionalità stessa, dell'ordine, della ragion d'essere, limite che l'universale si trova, che lo costituisca o meno, nella sua stessa *ratio*. Motivo per cui, diceva Lazzarini, questo modo di pensare, che ha alimentato incessantemente il pensiero antico e moderno, cova dentro di sé una profonda contraddizione, quella che vede la razionalità, cioè il consolidato rapporto di universale e particolare con il particolare "sistemato" nella ragione dell'universale, lacerata al suo interno dalla valenza incancellabile del particolare come limite, cioè come male.

Dunque la filosofia così strutturata sarebbe macchiata, secondo Lazzarini, da un vizio originario, quello di albergare dentro di sé l'irrazionalità. Accettarne la prospettiva significa allora condannarsi al disordine teoretico e morale. Eppure c'è una filosofia che evita l'esito paradossale dell'irrazionalismo, una filosofia che sradica il male dal terreno della necessità e ci mette in salvo. Ma essa ha caratteri

del mondo, non cedeva allo scetticismo, considerato la controfaccia del dogmatismo ... ma nutrivava una pacata fiducia nelle capacità dell'uomo pensante e dialogante di conseguire visioni sempre più articolate, concrete e armoniche della realtà». Montano A., *Il prisma a specchio della realtà*, Soveria Mannelli, 2002, p. 119.

¹³ Carbonara scriveva che, sebbene il pensiero di Aliotta presenti «una grande varietà di motivi e un continuo mutamento di prospettiva», esso conserva «una profonda organicità e coerenza», che si riassume in un atteggiamento antidogmatico per il quale il pensiero è «chiamato a interrogare e a seguire l'esperienza, il cui svolgimento rifiuta ogni cristallizzazione in forme aprioristiche precostituite e la cui varietà di forme si pone come irriducibile ad una statica unità». Pur con le differenze riconosciute da Aliotta stesso, Carbonara ritiene che la sua visione del mondo sia «sostanzialmente identica: dinamica, pluralistica, pragmatica», Carbonara C., *Presentazione a Aliotta A., La reazione idealistica contro la scienza*, Napoli 1970, p. 11.

peculiarità: richiede anzitutto che si ribalti l'ordine fin qui tenuto tra metafisica e morale. Se si muove dalla metafisica e la si assolutizza, se la morale la si costringe nelle categorie della metafisica, allora non solo non si attinge mai la vera moralità, ma la metafisica stessa non viene collocata nel ruolo per il quale può davvero essere luce per la ragione umana. Percorrendo questo sentiero, Lazzarini esplicitamente chiamava in causa sia Kant, per il primato della ragion pratica, sia Blondel che aveva ripreso e sviluppato quell'insegnamento kantiano. Esponendo la filosofia dell'Azione, spiegava che la sproporzione tra intenzione e realizzazione che caratterizzava l'azione umana secondo Blondel, faceva risaltare un ordine, una legge, che non poteva essere ascritta né all'oggetto, né al soggetto empirico e neanche al soggetto trascendentale; l'autore di quella legge doveva quindi essere ricercato altrimenti. Così dicendo, Lazzarini cominciava a mettere a fuoco la questione: il fatto di non poter far risalire la legge che funziona di riferimento per l'azione neanche al soggetto trascendentale, perché, diceva riferendo Blondel, si sarebbe riferito qualcosa di assoluto a ciò che in sé è relativo,¹⁴ stava a significare che per Lazzarini, comunque si assumesse il pensiero, sia come espressione empirica sia nella forma trascendentale, esso non poteva avere altro valore che relativo, non poteva caricare su di sé valenza di assoluto. L'assoluto doveva essere individuato diversamente. D'altra parte, se così non fosse stato, allora il pensiero trascendentale sarebbe stato quell'assoluto che dettava ordine all'azione e sarebbe stato lui, il pensiero, la vera ragione dell'essere che con l'azione si realizzava. Il misconoscimento dell'assolutezza del pensiero era quindi il punto di scavalco della filosofia che si era contraddistinta come destino irrazionale proprio mentre voleva essere esattamente il contrario. Assolutezza del pensiero significava ordine del pensiero all'essere, ordine del pensiero all'essere significava imbrigliamento del limite, del non essere nell'essere, del particolare nell'universale, con le conseguenze nefaste che Lazzarini aveva reso chiare. Negare quella assolutezza, e dichiarare il soggetto trascendentale tutt'al più «sufficiente per la descrizione oggettiva dei fenomeni ma non sufficiente per una classificazione etico-ontologica di essi»¹⁵, significava spezzare il nesso di pensiero ed essere, dichiarare non valida la metafisica che si era costruita come rapporto di universale e particolare, sospendere la considerazione ontologica, perché il varco aperto dalla critica al pensiero era un varco che metteva in discussione propriamente la possibilità che il pensiero dicesse la parola conclusiva riguardo all'essere, ovvero, come aveva scritto Lazzarini nell'Introduzione, rigettava la filosofia «che chiamo esclusiva, che pretende cioè dare con i suoi mezzi il fattore risolutivo del problema della realtà»¹⁶.

C'era, accanto a questa critica senza appello della speculazione antica e moderna, l'indicazione di una filosofia «che pone sì il problema della destinazione umana, ma proclama nello stesso tempo, la propria incapacità a risolverlo da sola, sotto pena di un completo fallimento della realtà e della vita»¹⁷. A tal proposito la posizione di Blondel rappresentava, per Lazzarini, «una delle più alte parole pronunciate»¹⁸. Essa consisteva precisamente nel convincimento che l'autore della legge che ordinava i fenomeni fosse Dio affermato anzitutto per necessità morale e poi ribadito per necessità ontologica. Era, questa filosofia, la dichiarazione che trovare Dio, e quindi l'ordine e la razionalità del reale, fosse cosa sì filosoficamente perseguibile, ma fino a un determinato segno, quello che la filosofia indica come suo limite e a partire dal quale si impone una scelta: se non è il pensiero a ordinare l'essere, allora questo ordine non può scendere da un Dio creatore che di per sé sarebbe ancora un travestimento della logica del pensiero assoluto, ma deve venire da un Dio Salvatore, da un principio di Bene che non potrà non essere poi principio stesso del reale. La filosofia, però, può portarci solo fino al punto di riconoscere la necessità di quella opzione tra l'ordine e il disordine, tra il Bene e il Male. Su questa soglia si ferma e tocca alla fede, che è intervento divino, compiere il resto, se e qualora lo voglia. In questo quadro Blondel parlava di sacrificio come di dedizione totale della vita per la vita, della nostra vita di individui

¹⁴ «Ora tale concezione per il Blondel apparterebbe all'azione "superstiziosa". Infatti l'ordine ideale concepito per sintesi solo nella misura in cui esso è presente nella coscienza morale umana ci darà una realtà sempre relativa per quanto pura ... Ora conferire un valore assoluto a una realtà che è relativa perché si realizza solo nella misura in cui lo consente il divenire temporale, è atto superstizioso, atto cioè che non può non esser condannato dalla retta coscienza», Lazzarini R., *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, Napoli Perrella, 1936, p. 541.

¹⁵ Op. cit., p. 541.

¹⁶ Op. cit., p. 9.

¹⁷ Op. cit., p. 9.

¹⁸ Op. cit., p. 550.

per la vita vera che è dono divino. In conseguenza di ciò il rapporto tra universale e particolare si dotava di un significato che lo rendeva assai dissimile, quanto meno nelle intenzioni, dal rapporto di universale e particolare della tradizione filosofica analizzata da Lazzarini. Nel sacrificio totale della vita per la vita vera il male presentava un residuo pari a zero, il sacrificio era totale e la necessità che esso risorgesse non aveva più fondamento. Benché Lazzarini si sentisse in dovere di ammettere la possibilità di una escatologia del male, tuttavia era quella del Bene che in effetti si proponeva ai suoi occhi e in questa il male era svuotato di ogni pervicacia e riscattato fin dalla radice.

Da questo saggio del suo allievo Antonio Aliotta dovette restare davvero colpito se negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione scrisse una serie di articoli sullo stesso tema che raccolse poi in volume con il titolo *Il sacrificio come significato del mondo*¹⁹. Il ragionamento di Lazzarini, Aliotta se ne mostrò consapevole, non era solo il bisogno di un uomo di fede di mettere pace tra le sue credenze religiose e la professione filosofica. Era piuttosto una critica diretta alle pretese della razionalità svincolata dalla più profonda ragione della morale, una vera e propria bordata contro quel pensiero che, sia pure caratterizzato da un continuo e quindi limitato procedere, era per Aliotta l'unico e insuperabile orizzonte della vita e della realtà. Di questo pensiero Lazzarini aveva additato l'aporetico destino, l'esito irrazionalistico del suo sviluppo. Ora Aliotta sentiva l'obbligo di dare una risposta a quella critica e lo faceva non senza aver esplicitamente dichiarato il suo apprezzamento per Lazzarini e il suo saggio che, diceva, «è il saggio più completo che io conosca sul problema del male, non astrattamente pensato, ma profondamente sentito»²⁰.

La risposta, però, appare al lettore carica di ambiguità. Sulla scia di Lazzarini, Aliotta affrontava il tema del male distinguendo le due soluzioni possibili, quella dell'intellettualismo greco e quella cristiana, e come Lazzarini si schierava dalla parte di quest'ultima: nel primo il male non si supera perché è fissato in un ordine naturalistico dove tutto è necessario; il Cristianesimo invece introduce una nuova logica che consente il superamento definitivo del male. Essa ha il suo fulcro nell'intuizione che il mistero del mondo, il suo significato, sia nell'esperienza del sacrificio divino il quale è, dice Aliotta, tutt'uno con l'atto creativo. Incarnazione e morte di Gesù e creazione del mondo non sono momenti distinti, ma perfettamente coincidenti: «Dio si rivela in questa dedizione di sé: l'atto del sacrificio sul Golgota non è circoscritto in un breve spazio e in poche ore, ma in sé concentra tutto il significato della storia .. e dalla crocifissione dell'uomo vecchio, corrotto dal peccato, risuscita l'uomo nuovo quasi per una seconda creazione. Non con l'astratta analisi concettuale, ma solo partendo da questa viva esperienza del sacrificio e potenziandola all'infinito, si può intendere l'atto creativo che è, contro la vecchia concezione pagana dell'eternità della materia e della necessità del male, la parola nuova del Cristianesimo»²¹. Ciò significava che il sacrificio di Dio doveva essere inteso esattamente come un atto creativo. Se il Dio cristiano è Dio creatore, questa sua valenza si mette in luce precisamente dove diventa per così dire "visibile", ovvero dove Dio, per fare spazio alla creatura, limita se stesso. E dove se non sul Golgota è possibile vedere esemplarmente il limitarsi di Dio? Certo, quel sacrificio, la morte di Dio, è in vista, dice il Cristianesimo, del riscatto dell'uomo dal peccato, della sua rinascita come uomo nuovo. Ma questa appare agli occhi di Aliotta non una rinascita morale, bensì una rinascita *tout court*, una seconda creazione, come la definisce, che non è una creazione minore, ma è una nuova creazione che ha la peculiarità di mettere in evidenza come essa avvenga grazie al sacrificio che Dio compie e che non è un fatto simbolico, ma semplicemente reale come ogni effettiva creazione. Il senso di tutto questo lo si capiva meglio se si osservavano gli altri due elementi presenti nel passo: la questione dell'astratta analisi concettuale e quella del potenziamento all'infinito. Spiegava Aliotta che l'idea del sacrificio come atto creativo era impossibile da comprendere alla luce della logica intellettualistica, perché questa pretendeva di applicarle categorie contraddittorie rispetto alla nuova logica. L'atto creativo, «analizzato nei termini della vecchia logica come passaggio dal nulla all'essere, presenta una insuperabile contraddizione»²². La logica della carità non si intende con la logica dell'astratto intelletto. C'è «l'esigenza di una logica nuova

¹⁹ Aliotta A, *Il sacrificio come significato del mondo*, Perrella Roma, 1947, pp. 175.

²⁰ Aliotta A., *Il sacrificio come significato del mondo*, Perrella Napoli, 1947 p.29 nota 1.

²¹ Op. cit., pp. 15-16.

²² Op. cit., p. 16.

più concreta, capace di seguire il movimento della vita; d'una logica dell'attività infinita dello spirito che si ribella ad essere chiusa nel circolo di una verità concepita come un sistema che comprende nelle sue Idee, nella sue forme immutabili, già in atto tutta la realtà del mondo»²³. E' evidente qui che Aliotta coniugava quello che chiama il movimento della vita, che ha come elemento fondamentale l'atto creativo o sacrificio, con l'esigenza di una nuova logica, una logica, cioè, capace di esprimere e comprendere senza difficoltà l'attività infinita dello spirito, cioè lo sviluppo dell'atto creativo, il suo moltiplicarsi ed espandersi in infiniti altri atti. La logica adatta a questo era una logica che esprimeva una situazione in movimento, in sviluppo, perché era così che si doveva intendere l'atto creativo secondo Aliotta e non più, come pure spesso era accaduto nella storia del Cristianesimo per esempio con Agostino, come espressione di un Dio fatto ad immagine delle Idee platoniche: «E' questo modo inadeguato di concepire la Ragione Divina, come circoscritta nei modelli platonici, che fa nascere le insolubili difficoltà che travagliano il pensiero di Agostino per ciò che riguarda il problema della creazione e dell'origine del male, il rapporto fra l'eternità e il tempo; è questa falsa maniera d'intendere il piano divino già tutto bello e disegnato nelle sue linee fisse che proietta sul mondo l'ombra cupa della predestinazione e rende impossibile pensare non solo la cooperazione del volere umano con la Volontà Divina, ma fa apparire assurdo lo stesso Atto Creatore, il quale, secondo la vecchia logica dell'identità, non potrebbe nulla aggiungere alla pienezza della realtà già tutta data in Dio nella sua perfezione, e, tanto meno, toglierle nulla. Onde, per render conto della limitazione dell'essere e del bene nelle creature, il vano artificioso ricorso al concetto del non-essere, pura finzione logica che viene ad assumere, non si sa come, un'efficacia reale ... L'analisi intellettualistica della creazione, nei termini della logica antica, come un passaggio dal nulla all'essere, è una vera e propria riduzione all'assurdo. Se il nulla è veramente nulla, non può limitare l'attività divina, non può essere invocato a render conto di nessuna deficienza. Altrimenti assume una funzione positiva, diviene una concausa. Mettiamo da parte l'ipotesi del vuoto non-essere, mettiamo da parte la logica astratta, fissa nei suoi chiusi concetti, dai quali è impotente ad uscire, e incapace perciò di trascrivere l'infinito Atto di amore, il sacrificio di sé, che è abnegazione del proprio essere, volontaria limitazione non proveniente da un non-essere esteriore allo Spirito, ma da una spontanea dedizione. E vedremo allora il mistero illuminarsi della luce della nostra più profonda esperienza morale, che è insieme la più profonda esperienza metafisica»²⁴. La polemica nei confronti della logica intellettualistica non era affatto episodica e, anzi, era di sostanziale importanza nel discorso di Aliotta. Quella logica era incapace di comprendere l'atto creativo perché ragionava in termini di essere e non-essere, di un essere identico e statico e di un non-essere al quale, paradossalmente, conferiva significato positivo. La sua incapacità non era data solo dal fatto che così non si può intendere il divenire, cioè il moltiplicarsi degli atti creativi, ma dal fatto, ancor più rilevante, che il tentativo di pensare con quelle categorie introduceva il non-essere, cioè l'irrazionale, in un ambito che, secondo Aliotta, non lo sopportava. La creazione era un continuo espandersi della vita divina, cioè della vita dello Spirito, un incessante susseguirsi di atti creativi, di autolimitazioni di Dio che "faceva spazio", per così dire, alla creatura. Tutto questo non era altro che un passare da essere ad essere, da positivo a positivo, da un atto la cui ragione è l'autolimitazione di Dio e l'essere della creatura a un altro nel quale ancora di una pienezza ontologica simile si tratta. Che funzione poteva avere mai il non-essere in una realtà così concepita? Non era chiaro che, se intendevamo davvero il reale come il prodursi continuo di atti creativi il non-essere doveva apparire come una finzione logica che poteva nascere solo in una visione intellettualistica, in una visione del reale, cioè, che era erronea perché unilaterale per definizione? Quello che l'intellettualismo marcava come la contrapposizione di essere e non-essere era in effetti la sintesi dell'autolimitazione divina, del sacrificio, e della creatura. Ma questa era una situazione di pienezza ontologica, l'essere la comprendeva tutta, anche nel limite, anzi, soprattutto in questo, dove si esibiva la vera e propria scaturigine e vivezza della creazione. Il non essere non aveva alcun ruolo in questo orizzonte concettuale, il quale, però, ispirato esplicitamente dalla riflessione di Lazzarini, finiva col rovesciarne il senso. Per Lazzarini, infatti, era proprio la constatazione dell'irrazionalità, del male, ad alimentare la ricerca di una sua ragione. Il male non era un fantasma, un nome, una finzione logica, ma una realtà effettiva, crudele moralmente e distruttiva per la nostra

²³ Op. cit., p. 17.

²⁴ Op.cit., pp. 25-26.

ragione e tale restava anche dopo che la filosofia, con l'analisi critica dell'azione, ne aveva indicato il possibile superamento. Naturalmente le cose erano concettualmente molto difficili. Ma non c'è dubbio che tutta la sua riflessione assumeva significato proprio dal riconoscimento dell'effettualità dell'irrazionale. Questo, invece, Aliotta negava alla radice proprio mentre sembrava prendere dal suo allievo certe modalità per esprimerlo. Lo negava, perché niente altro che una negazione dell'irrazionale era l'idea del mondo come sacrificio divino, come incessante riprodursi della creazione resa possibile dall'autolimitazione di Dio e dal concretizzarsi delle sue creature. In questa realtà tutta piena di essere, - perché Dio era, nella visione proposta da Aliotta, essere e sia pure non identico, non immutabile ma in divenire, però pur sempre essere, anzi, era quella coincidenza dell'essere del singolo con l'universale tale per cui il limite del singolo non poteva non essere per sua natura la stessa cosa dell'azione creatrice di Dio, cioè essere divino-; in questa realtà, dicevamo, così configurata, dell'irrazionale non restava più nulla. E' chiaro, però, che questo avveniva al prezzo di qualcosa.

Aliotta utilizzava luoghi concettuali importanti della dottrina cristiana, quello di incarnazione e di creazione, e ne scartava altri ad essi essenzialmente collegati, come quello di caduta originaria, di peccato originario. Analogamente, nel prosieguo del suo discorso, correggeva l'interpretazione di Kant di cui Lazzarini si era servito riconoscendo che il merito di Kant era stato quello di mostrare come il mondo fenomenico fosse direttamente correlato al mondo dello spirito, il suo errore, però, consisteva nell'aver continuato a concepire questi due mondi come distinti e distinte nella moralità l'intenzione e l'esecuzione: « la persona umana –diceva- non è divisa fra questi due inconciliabili estremi; ma si muove nel suo sviluppo attraverso vari gradi di libertà, allargando sempre più il suo dominio»²⁵. La *sproporzione* tra intenzione e realizzazione di cui parlava Lazzarini era fondata proprio sulla distinzione del mondo sensibile da quello intelligibile. Quella sproporzione grazie alla quale il male si palesava nella sua radice veniva ora suturata e seppellito, così, l'irrazionale senza davvero estinguerlo. La stessa correzione Aliotta la faceva poi chiamando in causa Hegel al quale, secondo lui, andava senz'altro il merito di aver trasformato il Pensiero di Pensiero di aristotelica memoria nel divenire dello Spirito, andava il merito cioè di aver frantumato lo schema dell'intellettualismo e messa a nudo la sua anima astratta, ma del quale bisognava riconoscere il torto di ospitare nel suo ragionamento un sofisma: «cioè che il divenire implichi passaggio dal non essere all'essere e viceversa, e che lo svolgimento sia un continuo salto da un opposto all'altro. E' questa un'astratta analisi dell'idea del divenire, che, mentre vorrebbe superare la vecchia logica, si serve delle sue astrazioni, quali sono i vuoti concetti di essere e di non essere. Il cambiamento non è passaggio da un contrario all'altro, e tanto meno da un contraddittorio all'altro, non è negatività; ma implica solo la diversità qualitativa e la continuità nella concreta successione dei momenti ... lo sviluppo dei gradi non esige affatto il male: il nuovo bene più intenso e più alto non presuppone affatto la negazione dei beni inferiori. Il processo può aver luogo passando da una qualità positiva ad un'altra qualità positiva»²⁶. Era l'identica esigenza che lo portava a prendere da Kant l'idea di attività della sintesi apriori rifiutando la differenza di sensibile e intelligibile, e da Hegel l'idea del divenire ma rifiutandone la strutturazione logica. Questa esigenza non era altro che il bisogno di ricusare l'irrazionale, il non essere, che Aliotta capiva bene in quelle grandi filosofie aveva ricevuto una collocazione e una trattazione proprio negli aspetti che egli ora chiedeva fossero rigettati. Non stupisce allora che egli scrivesse ormai in aperto confronto con il suo allievo: «Uno dei motivi dominanti del pensiero del Lazzarini è che il problema del male non si risolve, se non si ammette la possibilità di un compimento dei tempi in cui il male stesso sia eliminato. Egli combatte perciò giustamente tutte le concezioni che considerano il male come un momento necessario del processo del mondo e della storia ... Ma il male ha forme e gradi infiniti, come il bene. Senza eliminarlo del tutto, possiamo energicamente combatterlo e vincerlo nelle sue forme parziali e nei suoi vari gradi ... Non è vero che siamo sempre allo stesso punto. Perché dobbiamo ammettere una caduta catastrofica, che avvenga d'un tratto, e una rinascita che trasformi anch'essa radicalmente lo spirito umano solo in un certo momento della storia, e non, piuttosto, riconoscere la presenza dell'aiuto divino in ogni attimo dell'opera nostra? Perché il dono della salvezza deve pensarsi prestabilito alla maniera intellettualistica in un chiuso

²⁵ Op. cit., p. 63.

²⁶ Op. cit., p. 80.

disegno iniziale ... e non piuttosto liberamente prodigato in ogni momento della nostra vita spirituale, Dio sempre presente e operante nel fondo della coscienza morale degli uomini, a sorreggerli nelle loro cadute, a soffrire con loro in un infinito sacrificio?»²⁷. La fiducia nel progredire dello spirito, il convincimento che il male fosse niente altro che il grado meno compiuto e perfetto del bene, infine l'idea di una divinità che, priva di una reale trascendenza e personalità e coincidente con lo scorrere del tempo e con la differenza, era ben lontana dal poter essere il Dio cristiano²⁸ e sfiorava l'identificazione con l'umano, tutto questo la dice lunga riguardo alla risposta che Aliotta aveva approntato per Lazzarini. Nella ripresa che ne aveva fatto, i concetti di Lazzarini avevano subito un travolgimento: il primato della morale cedeva di nuovo il passo a quello dell'ontologia, il Dio Salvatore faceva largo al Dio creatore, la realtà del male, che Lazzarini non aveva mai negato in quanto reale ma solo in quanto necessario e quindi inestirpabile, veniva disconosciuta per lasciare il posto a molteplici gradi di bene. Insomma, Aliotta sembrava aver utilizzato il linguaggio di Lazzarini, la sua stessa dimensione rappresentativa, ma la sostanza concettuale e filosofica era e restava di tutt'altro tenore, così altro che proprio quanto più faceva mostra di accostarsi all'allievo, tanto più Aliotta esasperava la sua distanza. Dove l'uno vedeva male effettivo, l'altro vedeva bene; dove il primo chiedeva alla logica di riconoscere che senza ammettere un riscatto dal male tutto naufragava e soprattutto le sorti del pensiero, l'altro non vedeva altra necessità che quella di ampliare il dominio del bene e della ragione perché il male era solo limitazione e unilateralità; dove Lazzarini invocava la rottura dell'incanto metafisico, della filosofia sufficiente a se stessa a favore di una riflessione morale capace di mostrare al pensiero il suo limite e di metterlo in condizione di chiedere aiuto, Aliotta reclamava l'incessante energia dello spirito capace di andare sempre oltre se stesso, di strutturarsi trascendentalmente come un divenire infinito, e soprattutto capace di instaurare la ragione, sia pure nella forma della mutevolezza e del cambiamento.

Il tentativo di Aliotta di rispondere alla critica mossa da Lazzarini a quella filosofia orgogliosa di sé che anche lui. Aliotta, rappresentava trovava nel capitolo intitolato "La fede dell'uomo operante" e più in particolare nelle pagine dedicate all'azione il suo punto più estremo e paradossale. Qui egli, analogamente a quanto aveva fatto Blondel²⁹, metteva a tema l'azione come criterio di verità non intellettualistica, con l'evidente intento di dimostrare al suo allievo che il punto di partenza del filosofo francese poteva condurre a risultati del tutto diversi e coerenti, invece, con lo scenario di positivo sviluppo della razionalità che finora Aliotta era andato illustrando. L'azione, diceva infatti, è la pietra miliare della quale ci dobbiamo servire nella ricerca della verità, è il criterio più sicuro per accertarla. In aperta polemica con Cartesio, Aliotta dichiarava che il dubbio non poteva essere il giusto punto di partenza per l'indagine filosofica, perché esso non era altro che una finzione, frutto di quel pensiero astratto che era il modo precipuo di atteggiarsi dell'intellettualismo. Se si voleva assegnare alla ricerca filosofica una base davvero solida, occorreva partire da qualcosa che non richiedesse l'esercizio del dubbio per essere accertata, qualcosa che fosse immediatamente al di là di ogni oppugnatione: «Che serve negare o mettere in dubbio, se, continuando a vivere, affermiamo implicitamente quelle stesse proposizioni? ... Non è il mio un invito alla dogmatica accettazione, né al cieco senso comune; ma alla critica più rigorosa che analizzando l'atto di vita, al quale nessuno può ribellarsi, renda esplicite le affermazioni che vi sono implicitamente contenute ... Il nostro metodo vuol essere più radicalmente critico della finzione del dubbio cartesiano, che lascia sussistere il dogma delle verità evidenti. Ma nello

²⁷ Op. cit., pp. 64-65.

²⁸ «Sarebbe ingenuo chi, colpito da certe espressioni, volesse interpretare in chiave cattolica il pensiero dell'Aliotta: troppo egli insiste sugli aspetti puramente fideistici della sua religione; troppi elementi pragmatistici egli include nella sua professione di fede; troppo egli sottolinea il termine *postulato* chiaramente usato nel senso kantiano, a designare i diversi momenti della sua dottrina, perché si possa confondere il suo spiritualismo, a sfondo esigenziale, relativistico, sperimentalistico, con l'adesione dogmatica a una religione positiva, ch'egli stesso non esita ad accusare di astrattezza e di pretesa intellettualistica. Se la filosofia dell'Aliotta può essere definita come una dottrina dell'*esperienza* e della *prassi*, la sua *religiosità* ... è apertura, essenzialmente antidogmatica, all'afflato umano della storia e all'infinità del progresso», Carbonara C., *Presentazione* a Aliotta A., *La reazione idealistica contro la scienza*, Napoli 1970, pp. 22-23.

²⁹ Nella recensione del volume di Aliotta, Antonio Banfi esordiva: «Nei capitoli propriamente teoretici di questo volume, l'intenzione dell'A. ricorda quella di Blondel nell'*Action*: risalire dall'azione dell'uomo ai suoi presupposti, come momenti della struttura metafisica del reale», Banfi A, *rec. a Aliotta A, Il sacrificio come significato del mondo*, Roma Perrella 1947, "Studi filosofici" 1947 a VIII n 1. pp. 79-80.

stesso tempo apre un più largo campo a una fede, non arbitraria, ma fondata sulle esigenze dell'azione, a cui nessun uomo può sottrarsi. Tolta questa fede, infatti, non rimane che il presente fuggevole, certo bensì, ma inafferrabile e comunicabile. Non la sostanza che pensa il suo essere duraturo, come pretendeva Descartes, ma l'attimo del pensiero. Ogni affermazione, che l'oltrepassa, è uno slancio di fede. La fede reale non è cieco impulso illogico, ma pensiero operante. Non è solo il presupposto intellettuale dell'azione, ma coincide con essa. E' un operare che comincia già nell'intimità dello spirito ... Non è fede, ma simulacro, astratta finzione di essa, quella a cui non corrisponde l'operare»³⁰. Era un ragionamento questo che richiedeva molta attenzione. Se infatti lo si fosse analizzato bene, ci si sarebbe accorti di come funzionava il criterio di verità proposto da Aliotta.

Assumere l'azione come dato indubitabile significava davvero che l'azione aveva in sé un valore teoreticamente rilevante? In caso affermativo, in forza di che? Il fatto che gli uomini agiscono e continuano ad agire e a vivere malgrado ogni dubbio e al di là di ogni dubbio, vuol dire davvero che l'atto di vita è *più forte* di ogni dubbio? Se non possiamo fare altro che prenderne atto, è perché esso ha capacità di autoimposizione, o non è vero piuttosto che, per il fatto che c'è azione, c'è atto di vita, il dubbio si pone a ricercarne le radici necessarie e che dunque quel fatto non porta con sé alcuna sufficiente autoimposizione? In altre parole, il carattere necessario dell'azione non è implicito in essa, che si presenta come un dato problematico del quale si può giungere a mettere in questione tutto. E allora, se si dice che si deve indagare a partire dall'azione e che almeno da questo *dato* bisogna muovere, a rigore si dice soltanto che c'è bisogno, per una indagine razionale, di un cominciamento e non si dice niente più di questo. Perché il "cominciare" è, in questo senso, una posizione del pensiero. Se con ciò si intende dire, invece, che quel *dato* è qualcosa di empirico e insieme di necessario perché il pensiero assuma la sua posizione, allora la più rigorosa affermazione del "cominciamento" viene soppiantata dalla diversa affermazione che l'indagine razionale debba assumere come suo presupposto la differenza, il nesso del pensiero con l'essere, la razionalità intesa come razionalità del mondo. Di qui o si procede, come aveva fatto Blondel e insieme a lui Lazzarini, mettendo in crisi quello stesso assunto, oppure, come faceva in queste pagine Aliotta, si afferma che, siccome quello è il *dato*, sarà necessario ammettere anche il divenire, l'indeterminatezza, l'unità³¹. E' lampante, però, la differenza: nel caso di Blondel, l'azione veniva sottoposta a critica in modo tale da giungere a mettere in luce *a quali condizioni* essa poteva effettivamente configurarsi come razionale e il suo poter essere vera struttura ontologica dipendeva dal valore morale che ne costituiva il fondamento; nel caso di Aliotta, invece, quel "cominciamento" si traduceva nell'assunzione dell'azione, della sua realtà empirica, in fatto indubitabile del quale era possibile rintracciare ciò che presupponeva, "cominciare" dall'azione significava, cioè, che quella realtà empirica non era qualcosa che doveva passare al vaglio della critica ma, al contrario, era qualcosa sulla cui ben fondata *certezza per il pensiero* si poteva basare tutto il resto dell'indagine filosofica. Era, insomma, quella di Aliotta una posizione nella quale si rispecchiava perfettamente il suo convincimento del nesso originario del pensiero con l'essere, l'adeguamento da sempre delle due facce della sintesi. In forza di questo nesso, di cui l'azione era esplicitazione concreta, egli elencava poi i postulati che era altrettanto necessario ammettere una volta ammessa l'azione. Anche della fede, poi, della quale parlava, cioè quel «pensiero operante» che è tutt'uno con lo spirito e, dunque, con l'azione, non poteva avere valore di vera scelta, non era un rischio serio, perché non aveva davanti a sé una effettiva incertezza. Aliotta parlava, sì, di una alternativa all'agire razionale e diceva: «L'alternativa angosciata d'un cadere nel nulla delle nostre secolari fatiche, della vanità del nostro umano travaglio, della radicale irrazionalità del mondo, del prevalere di oscure forze cosmiche che annientino d'un tratto le potenze organiche della vita e facciano crollare gli edifici nostri più superbi; quel dubbio, che sta sempre al margine della fede e contro il quale essa lotta, assumendo il suo rischio, è l'ostacolo contro cui si misura l'energia dell'umana volontà e che dà al nostro sforzo la sua eroica bellezza. Il pericolo e l'incertezza non debbono dissuadere l'uomo dall'operare. Più di un finale trionfo, di cui avessimo la certezza assoluta, vale la fede, che è solo una speranza. Questa fede non è certo un guanciaie, su cui ci si possa mettere a dormire, ma è un'insegna di battaglia. La filosofia non ha il compito di darci l'evidenza

³⁰ Aliotta A., *Il sacrificio come significato del mondo*, Perrella Roma, 1947, pp. 91-93.

³¹ Cfr. Aliotta A., *Il sacrificio come significato del mondo*, Perrella Roma, 1947, pp. 94-96.

di un ordine preformato, ma deve cooperare energicamente perché si realizzi. La razionalità del mondo non è un sistema bell'e fatto che dobbiamo solo riprodurre, ma s'instaura per gradi attraverso l'opera nostra. L'incertezza della sua piena realizzazione non ci dispensa dall'obbligo di operare con ogni impegno perché si attui in forme sempre più alte. Ogni filosofia, veramente degna di questo nome, è un programma d'azione»³². Ma questa restava la descrizione, e quindi la rappresentazione, di una situazione del tutto implausibile nel suo universo concettuale. Infatti, in forza di che si sarebbe potuto verificare l'irrazionale invece che la razionalità? Se la ragione era non solo possibile ma reale, da dove poteva venire il suo naufragio? Se il pensiero era non solo ordine logico ma anche reale, se esprimeva profondamente la realtà e a tal punto era in essa innervato che la componeva in sempre nuovi equilibri, in sempre superiori armonie, da dove poteva derivare lo sconquasso? Poteva essere l'incognita nascosta nel tempo? Certo che no, se il tempo era già tutt'uno con la ragione. E allora, come si poteva ipotizzare, stante quelle premesse, l'alternativa?

La replica di Aliotta a Lazzarini si rivelava essere il ribadimento del suo antico punto di vista, che anzitutto teneva in valore la spontaneità del pensiero e ne riconosceva la natura di struttura del reale, concepiva la razionalità come un succedersi di momenti e di gradi nei quali elementi ordinabili, anche se non già di per sé ordinati, ricevevano un incardinamento in sistemi di relazione sempre più ampi. Questo punto di vista divergeva alla radice da quello di Lazzarini e rappresentava una sorta di paradosso, per il quale Dio, sacrificio, azione, venivano a significare esattamente ciò che Lazzarini aveva escluso che potessero significare e in particolare l'azione, invece di essere la scoperta dell'insidia irrazionale nella nostra vita più intima, era il determinarsi, il concreto darsi della razionalità e i suoi postulati erano il ribadimento, ancora più energico, dell'intrinseco nesso del pensiero e dell'essere.

L'incantesimo metafisico non aveva subito incrinature nel pensiero di Aliotta e, con buona pace di chi lo avrebbe voluto battistrada di una filosofia, come l'esistenzialismo, che si sarebbe qualificata proprio per il profondo distacco da questa idea di razionalità, Aliotta mostrava di essere rimasto aderente al suo ideale e di non aver mai dimesso la fiducia nel pensiero. Ora, in *Il sacrificio come significato del mondo*, questa fiducia veniva fatta vibrare come una fede religiosamente intesa, ma restava assai distante da quella bisognosa d'aiuto per salvarsi dall'irrazionalità di cui Lazzarini cercava le tracce.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

³² Op. cit., pp. 93-94.