

*
L'«APOLOGETICA INTEGRALE»
E LA SUA ANTICIPAZIONE NE L'*ACTION*

SOMMARIO: 1. Oltre i pregiudizi. – 2. L'«apologetica integrale» tra fraintendimenti e precisazioni. – 3. La chiave di volta dell'«apologetica integrale». – 4. L'*Action*, anticipazione anonima dell'«apologetica integrale». – 5. Un invito da non disattendere.

1. OLTRE I PREGIUDIZI

A cento anni dall'apparizione dell'*Action* sembra non essersi dissolta la stagione degli equivoci ⁽¹⁾. A fronte di una *Blondel renaissance* che polarizza in modo promettente l'attenzione di filosofi e teologi si assiste al ridestarsi di autentiche invettive sommariamente formulate a screditare l'opera blondeliana. Se allora l'irruzione dell'*Action* e delle sue molteplici «riprese» nel panorama teologico fu accolta da una curiosità sospettosa, innervata da una consistente precomprensione teologica – quella tipica dell'impostazione manualistica –, ora la presunzione fastidiosa di «critiche» grossolane appare ben più miseramente sostenuta da un evanescente pregiudizio ideologico ⁽²⁾. Capita così di imbattersi nella

(1) Con *Action* indichiamo M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893. Edizione ristampata in offset: Paris, P.U.F., 1950², 1973³. Segnaliamo volentieri la nuova versione italiana curata da S. Sorrentino: M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello B., Paoline, 1993.

(2) Ci riferiamo in particolare a M. BORGHESI, *La storia come mistica*, «30giorni» 10/12 (1992) 66-73. Peraltro, il rischio di imporre alle fonti del dettato blondeliano problematiche arbitrariamente ed anacronisticamente elaborate non ci sembra evitato da Chr. Theobald nel suo *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie* (= *Frankfurter theologische Studien* 35), Frankfurt, Knecht, 1988. La rilettura della epistemologia blondeliana e dei suoi esiti risulta qui pregiudicata dalla trama ermeneutica mutuata da un modello di «ragione» ispirato ora a Ebeling ora a Habermas ora a de Certeau.

ripetizione di letture devianti che, se nella crisi modernista obbedivano ad un disegno comunque meritevole della qualifica «teologico-ecclesiale», oggi vanno annoverate tra le operazioni maldestre di un dire che ha smarrito il rigore del pensiero. Che Blondel venga additato come ispiratore prossimo della *théologie nouvelle* sembra esito inesorabile di quella critica che ha pacificamente acquisito l'assunzione del «Blondelismo» da parte di Bouillard come *la modalità* della «traduzione teologica» della riflessione blondeliana. Che invece venga male inteso quale tessitore di una pseudonima «teosofia romantica» che, svilendo il concreto della storia nella prospettiva di una mistica immanentista, comprometterebbe la ragionevolezza dell'esperienza cristiana sembra solo ascrivibile ad una censura pregiudiziale del suo pensiero: «Tutte le strade portano a quest'ultimo [Blondel]. Blondel è il punto di arrivo e il punto di partenza. Di fatto la 'cristologia cosmica' è già in Blondel come pure l'eclisse, nell'inequazione, del tema della Redenzione. Da Blondel dipende altresì, in forza del metodo di immanenza, per il quale non c'è 'niente che possa entrare nell'uomo che non esca da lui' (M. Blondel, *Lettera sull'apologetica*, tr. it. Queriniana, Brescia 1992, p. 67), la svalutazione profonda dei segni sensibili e della fattualità storica. Una svalutazione che, legata alla prevalenza accordata alla teologia agostiniana dell'illuminazione sulla teologia agostiniana della grazia, ha come conseguenza la mancanza di una giustificazione storico-razionale della scelta cristiana. [...] L'attualismo dinamico di Blondel si rivela al fondo inconciliabile con un'attenzione al reale nella sua visibilità, nella sua carne» (3).

La perentorietà di una simile sfigurazione del pensiero blondeliano può vantare al più una valenza provocatoria; la «mancanza di una giustificazione storico-razionale della scelta cristiana» viene addebitata a Blondel come esito di una «cristologia cosmica» fondamentalmente dimentica della carne di Gesù, risultanza di un'«eclisse del tema della Redenzione» e di una «svalutazione profonda dei segni sensibili e della fattualità storica». La conclusione lapidaria «provoca» la critica ad un ripensamento dell'apologetica blondeliana; invita non tanto a reduplicare precisazioni circa l'intenzione apologetica che, nome proprio di una passione tipicamente apostolica, ha promosso un originale lavoro filosofico, quanto a decifrare l'apologetica intesa da Blondel: intesa e ripetutamente prospettata in un serrato confronto con l'universo teologico contemporaneo.

Volendo in questa sede contribuire ad illustrare la novità dell'*Action* concentreremo l'attenzione sul progetto di un'«apologetica

(3) BORGHESI, *La storia come mistica*, 72.

integrale» che, se viene puntualizzato da Blondel negli scritti propriamente apologetici, anima già, dissimulato e «discreto», la tesi del 1893. Individueremo dapprima l'intuizione blondeliana intorno alla questione della «apologetica integrale» così come si configura nei saggi apologetici successivi all'*Action*. In ordine ad una proficua comprensione dei tratti salienti dell'«apologetica integrale» blondeliana ed al ritrovamento della sua chiave di volta ci soffermeremo sui fraintendimenti in cui questa proposta si è dibattuta. Ciò permetterà di evidenziare il senso e la qualità del progetto proprio là dove esso clamorosamente e velatamente si annunciava: nell'*Action*, apprezzabile quale anticipazione anonima dell'«apologetica integrale». Raccoglieremo infine alcune indicazioni propizie per il discorso teologico-fondamentale.

2. L'«APOLOGETICA INTEGRALE» TRA FRAINTENDIMENTI E PRECISAZIONI

La frequentazione dei «primi scritti» del filosofo di Aix conferma un'indicazione unanimemente condivisa nella letteratura blondeliana (4): al discorso ineditamente filosofico dell'*Action*, contestualizzato in un confronto serrato con la cultura universitaria del tempo e con gli ascendenti di questa, farebbe seguito una esplorazione meticolosa nella trama intricata dell'apologetica, esplorazione che trova il suo interlocutore privilegiato nell'ambiente teologico contemporaneo. In effetti già nel 1896 Blondel focalizza l'attenzione sulla questione apologetica, con quella irruente lucidità che attraversa la *Lettre sur l'apologétique*: questo interesse, non

(4) Per una documentazione dettagliata il rimando ormai classico è a: A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne. 1888-1951* (= Museum Lessianum. Sezione filosofica 38), Bruges, Desclée de Brouwer, 1953; R. VIRGOULAY – CL. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. I. Oeuvres de Maurice Blondel, 1880-1975* (= Centre d'Archives Maurice Blondel 2), Louvain, Peeters, 1976; R. VIRGOULAY – CL. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. II. Études sur Maurice Blondel, 1893-1975* (= Centre d'Archives Maurice Blondel 3), Louvain, Peeters, 1976. Con «primi scritti» alludiamo a *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, «Annales de philosophie chrétienne» 131 (1896) 337-347. 467-482. 599-616; 132 (1896) 131-147. 225-267. 337-350, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, 5-95; tr. it., *Lettera sull'apologetica*, a cura di G. Forni (= Giornale di teologia 196), Brescia, Queriniana, 1990, ed a *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, in «La Quinzaine» 56 (1904) 145-167. 349-373. 435-458, ora in *Les premiers écrits*, 149-228; tr. it., *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, a cura di G. Forni (= Giornale di teologia 214), Brescia, Queriniana, 1992. Citeremo sempre dalle edizioni francesi, indicate con *Lettre sur l'apologétique* e *Histoire et Dogme*.

indotto, quanto incessantemente provocato dall'attitudine censoria di detrattori accaniti e dall'inclinazione idolatrata di compiacenti quanto nocivi estimatori, si coniugherà in una serie di contributi in cui Blondel delinea il progetto di una «apologetica integrale» (5).

Allorché alla frequentazione dei primi scritti blondeliani si accompagna una buona familiarità con il materiale preparatorio, perlopiù inedito, dell'*Action* e con la corrispondenza blondeliana (6), si potrà registrare la pertinenza del *leit motiv* che qualifica gli scritti apologetici. Qui Blondel non manca di presentare il suo

(5) Concentriamo l'attenzione sugli scritti appartenenti al periodo della crisi modernista. I saggi che appaiono più rilevanti nell'elucidazione del progetto di «apologetica integrale» sono: F. MALLET (= M. Blondel), *Un entretien avec M. Blondel*, «Revue du Clergé Français» 27 (1901) 627-636; Id. (= M. Blondel), *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologetique*, «Revue du Clergé Français» 32 (1902) 12-31; 33 (1902) 205-209; Id. (= M. Blondel), *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, «Revue du Clergé Français» 38 (1904) 405-416. 513-531; FRANÇOIS D. (= M. Blondel), *Raisons de ne pas croire*, «Annales de philosophie chrétienne» 151 (1905) 278-283; F. MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, «Annales de philosophie chrétienne» 151 (1905-1906) 68-91; Id. (= M. Blondel), *Les controverses sur la méthode apologétique du cardinal Dechamps*, «Annales de philosophie chrétienne» 151 (1905-1906) 449-472. 625-646; Id. (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, «Annales de philosophie chrétienne» 153 (1906-1907) 561-591; Id. (= M. Blondel), *La foi et la science*, «Revue du Clergé Français» 47 (1906) 449-473. 591-605; B. DE SAILLY (= M. Blondel), *La notion et le rôle du miracle*, «Annales de philosophie chrétienne» 154 (1907) 337-361; F. MALLET (= M. Blondel), *Qu'est-ce que la Foi?*, Paris, Bloud, 1907; Id. (= M. Blondel), *L'unité complexe du problème de la foi*, «Revue du Clergé Français» 53 (1908) 257-285; TESTIS (= M. Blondel), *La «Semaine sociale» de Bordeaux*, «Annales de philosophie chrétienne» 159 (1909-1910) 5-21. 163-184. 245-278. 372-392. 449-471. 561-592; 160 (1910) 127-162, ora in Id., *Catholicisme social et monophorisme. Controverses sur les Méthodes et les Doctrines*, Paris, Bloud, 1910; B. DE SAILLY (= M. Blondel), *Thèses de Rechange. I*, «Annales de philosophie chrétienne» 165 (1912) 27-53; Id. (= M. Blondel), *Thèses de Rechange. II*, *ivi* 137-184; Id. (= M. Blondel), *Thèses et attitudes de Rechange. III*, *ivi* 165 (1913) 359-397; Id. (= M. Blondel), *Terrain de rencontre et points d'accord*, *ivi* 166 (1913) 5-45. 150-190 (questi ultimi quattro contributi sono raccolti in Id., *Comment réaliser l'apologétique intégrale. Thèses de Rechange? ou Points d'Accord?*, Paris, Bloud, 1913); Recensione a J. DE TONQUÉDEC, *L'idée d'immanence chez M. Blondel*, «Annales de philosophie chrétienne» 165 (1913) 432-437; Recensione a J. DE TONQUÉDEC, *Observations sur la lettre précédente*, «Annales de philosophie chrétienne» 165 (1913) 549-556; M. BLONDEL, *Explications nécessaires et simples remarques sur les «Observations» du P. de Tonquédec*, Paris, Bloud, 1913.

(6) Parlando di materiale preparatorio ci riferiamo anzitutto ai diari blondeliani, pubblicati parzialmente in M. BLONDEL, *Carnets intimes (1883-1894)*, Paris, du Cerf, 1961; preziosissime risultano pure le *Notes semailles*, provvisoriamente sistemate da P. Henrici e giacenti come i diari, le varie redazioni dell'*Action*, i cosiddetti quaderni di apologetica presso il *Centre d'Archives M. Blondel* a Louvain-la-Neuve. Per la corrispondenza ci limitiamo a segnalare, tra le pubblicazioni relative ai contatti con Wehrle, von Hügel, Loisy, Laberthonnière, Brémond, Valensin, M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961.

intervento in campo apologetico quale implicazione di quella fenomenologia dell'*Action* che già si affacciava sul panorama culturale, gravida di promesse teologiche più temute che attese. L'indugiare blondeliano nel merito della questione apologetica non rappresenta un mutamento formale di prospettiva scientifica; del resto mai Blondel pretese di assumere direttamente l'onere della teologia. Quell'indugiare corrisponde piuttosto all'enucleazione di un'implicazione del discorso filosofico dell'*Action*; discorso filosofico che negli appunti e nelle note che fecondano e commentano l'*Action* viene apertamente concepito e svolto quale apologetica della vita cristiana e della sua costituzione sacramentale. Non stupisce perciò che gli scritti apologetici siano sistematicamente ancorati a questo rinvio. In essi l'*Action* viene continuamente richiamata quale referente autorevole, luogo teoretico fondativo dell'«apologetica integrale»; anzi, talora essa viene valutata quale prima, incipiente realizzazione di quell'apologetica che Blondel vuole promuovere.

L'incremento apportato da alcuni studi alla comprensione dell'apologetica blondeliana suggerisce un'ulteriore precisazione della prospettiva della presente ricerca (7). Non intendendo recensire il «già detto» evitiamo di istruire direttamente la questione circa l'apologetica filosofica della vita cristiana che discretamente

(7) Rimandando per un'indicazione più dettagliata alle rassegne bibliografiche citate sopra, segnaliamo i seguenti studi che hanno contribuito a delineare il progetto apologetico blondeliano: H. DUMÉRY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris, P.U.F., 1954; H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, du Seuil, 1961; P. HENRICI, *Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel*, «Gregorianum» 45 (1964) 689-738; R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913* (= *Théologie* 67), Paris, Aubier, 1966; A. RAFFELT, *Opfer und Selbstbejahung. Implikationen der «Immanenzapologetik» Maurice Blondels*, «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 7 (1978) 323-339; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, du Cerf, 1980; A. E. VAN HOOFF, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien, Herder, 1983; O. KÖNIG, *Dogma als Praxis und Theorie. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888-1908)*, Graz, 1983; X. TILLIETTE, *Problèmes de philosophie eucharistique*, «Gregorianum» 64 (1983) 273-305; 65 (1984) 606-634; G. LARCHER, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondel*, Frankfurt – Bern – Las Vegas, Lang, 1985; CHR. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie* (= *Frankfurter theologische Studien* 35), Frankfurt, Knecht, 1988; M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*. Prefazione di X. Tilliette (= *Dissertatio Series romana* 4), Milano, Glossa, 1993.

viene a configurarsi nell'*Action*; il nostro studio è dedicato all'«apologetica integrale» così come essa viene determinata negli «scritti apologetici» e, quindi, così come veniva affiorando nel percorso dell'*Action* ⁽⁸⁾.

L'idea di un'«apologetica integrale» interviene come correzione insistente di apologetiche parziali ed inconcludenti; correzione che si modula in una giustificazione e ripresentazione articolata di quella germinale «apologetica integrale» condensata nell'*Action* ed equivocata da detrattori e simpatizzanti. Il disegno dell'«apologetica integrale» è percorso dalla tenace difesa della novità filosofica dell'*Action*; Blondel la vuole preservare da ogni fraintendimento ostile o benevolo. Nella trama fitta di detrazioni malevolmente perseguite e di sostegni avventatamente offerti emergevano figure tradizionali o innovative di apologetica, comunque viziata da una settorialità spesso unilaterale. La dedizione fattiva di Blondel all'illustrazione critica della ragionevolezza della fede cattolica ammoniva circa l'istanza di «integralità» che anima la molteplicità delle *ragioni* della vita cristiana. In particolare Blondel sembra preoccupato di stigmatizzare alcuni itinerari apologetici che appaiono ineluttabilmente interrotti, in quanto vi si opera un obiettivo sequestro dell'istanza apologetica; nella linea di un estrinsecismo razionalistico che censura l'appello blondeliano, nella linea di uno psicologismo antiintellettualista che elegge indiscretamente l'*Action* quale manifesto di un soggettivistico *dogmatisme du coeur* ⁽⁹⁾.

Un'analisi accurata degli scritti apologetici consente di registrare la puntuale denuncia di quell'estrinsecismo che affliggeva l'apologetica tradizionale. La critica risoluta dell'impianto manualistico, se viene apertamente consegnata al pubblico teologico

(8) Evitiamo conseguentemente di istruire direttamente la questione circa l'apologetica filosofica della vita cristiana che viene a configurarsi nell'*Action*; in proposito si veda BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, 198-209; KÖNIG, *Dogma als Praxis und Theorie*, 117ss; ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 30-32. 204-215. 231-242. La lettera all'abbé Denis, che introduce la *Lettre sur l'apologétique* (3s), dove Blondel distingue tra «apologetica filosofica» e «filosofia apologetica» andrebbe letta con cautela; senza prescindere dal contesto che Blondel stesso con cura ricostruisce. Comunque impertinente sarebbe estrapolare quella nota per negare l'istanza prettamente apologetica che ha ispirato l'opera blondeliana.

(9) Blondel parlerà risolutamente di «un 'abîme' entre ce *praticisme* [il praticismo agnostico di Le Roy] et notre *pragmatisme*, notre *dogmatisme moral*» (M. BLONDEL – L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, a cura di Cl. Tresmontant, Paris, du Seuil, 1961, 186s). Si veda anche DE SAILLY (= M. Blondel), *Terrain de rencontre*, 35 dove Blondel sottolinea come prendere le distanze dal dogmatismo intellettuale non significa accedere al *dogmatisme du coeur*.

nelle pagine di *Histoire et Dogme*, pervade tutta la produzione apologetica blondeliana. Il rinnovamento dell'apologetica doveva prevedere l'emancipazione del sapere e della fede da una aporetica reciproca estraneità. Tale exteriorità concorrenziale di sapere e fede, sancita dalla cultura moderna, veniva praticamente ratificata dall'apologetica classica. È vero che questa ebbe comunque il merito di promuovere la legittimazione della coscienza credente, esibendone il profilo della ragionevolezza; eppure la cura di tale giustificazione presentava contorni farraginosi.

L'urgenza di un rinnovamento, auspicato ed elaborato da Blondel nella linea dell'«apologetica integrale», muoveva dalla disincantata rilevazione delle debolezze tipiche del modello manualistico. Anzitutto la realizzazione della cura dell'istanza di ragionevolezza della fede cristiana risultava minata da una comprensione insufficiente della modernità: il difetto di intelligenza critica del pensiero moderno determinava la trascuratezza circa l'effettiva collusione tra quel pensiero moderno e la figura del sapere della fede difesa dalla teologia tradizionale. Blondel non mancò di sottolineare la gravità di una simile lacunosità della lettura storica e la consistenza delle conseguenze nell'approntare il discorso apologetico; la ricognizione sulla storia del pensiero occidentale abbozzata nella *Lettre sur l'apologétique* ⁽¹⁰⁾ come l'istruttiva e suggestiva rassegna sulla filosofia moderna offerta nel saggio sullo *Spinozisme* ⁽¹¹⁾ sono l'indice più apprezzabile di tale avvertimento.

Non si astenne Blondel dal circoscrivere quei nodi che imbrigliavano il discorso apologetico: la nozione di soprannaturale, l'idea di rivelazione, il nesso *libertà/intelligenza* in rapporto alla figura della verità. Blondel interpreta la cura della legittimazione della fede cristiana come largamente deficitaria nello svolgimento di questi nodi e nella comprensione critica della loro intrinseca solidarietà. La nota di estrinsecismo inficia la comprensione dei vari termini che compongono l'architettura apologetica: il soprannaturale è concepito come estrinsecamente fornito all'intelligenza, sul presupposto che per farne salva la gratuità fosse indispensabile l'affermazione obiettivamente ambigua della «natura pura» ⁽¹²⁾; l'idea

(10) Cf *Lettre sur l'apologétique*, 32-66.

(11) B. AIMANT (= M. Blondel), *Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme*, «Annales de philosophie chrétienne» 128 (1894) 260-275. 324-341, ora in M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes. Descartes – Spinoza – Malebranche – Pascal – Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1966, 11-40.

(12) Cf MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 580: «[...] ne pouvant de son point de vue intellectuel aborder le surnaturel que du dehors comme une notion fournie tout extrinsèquement, elle [l'apologétique]

di rivelazione permane fondamentalmente estrinseca alla storia di Gesù, la quale viene dissezionata in ordine al reperimento di «prove» che sigillino la dimostrazione dell'avvenuto fatto della rivelazione ⁽¹³⁾; infine, in riferimento alla prospettiva tradizionale che estenua il concetto di verità nello schema della rappresentazione, la volontà resta sostanzialmente estrinseca al sapere della fede ⁽¹⁴⁾.

Incardinata su un modello teoretico-istruttivo di rivelazione e, rispettivamente, sulla dottrina della «natura pura», questa apologetica soffriva l'aporia di una simultanea deriva intellettualistica e fideistica: la configurazione intellettualistica della coscienza credente, dovendo materialmente determinarsi in riferimento a ciò che è irrinunciabile per la fede, il *mistero* dogmaticamente definito, colludeva di fatto con un esito fideistico. Infatti, assumendo la strumentazione filosofica e storico-critica, si rivendicava un sapere previo alla fede, sapere relativo a preamboli metafisici e a segni storici intorno ai quali si argomentava la certezza circa il fatto della rivelazione; in tal senso si approdava a quella che Blondel non esiterà a censurare come «una giustapposizione di apologie frammentarie, [...] una rapsodia di prove parziali ed eterogenee, [...] una mistura di argomenti e di risultati mutuati da diverse scienze [...]» ⁽¹⁵⁾. In ordine al mantenimento dell'irriducibilità della fede rispetto al sapere disponibile alla coscienza si era costretti a giustapporre un contenuto della rivelazione non disponibile al

des classes] se garde, pour ne point tomber dans un naturalisme ou un semi-rationalisme qui seraient inévitables, de soulever le problème du surnaturel concret, du surnaturel vivant et agissant en nous, c'est-à-dire qu'elle ne touche pas à la question qui domine et résout toutes les autres».

(13) Cf *Histoire et Dogme*, 155: «Car ce qu'on a considéré dans les faits, ce ne sont pas les faits pour eux-mêmes, ce n'est pas leur contenu original, leur relation réelle avec le milieu où ils ont apparû, leur place dans la chaîne historique; c'est un caractère accidentel, *extrinsèque* et *générique* [...]».

(14) Cf MALLET (= M. Blondel), *L'unité complexe du problème de la foi*, 266: «Le seul rôle que mes critiques semblent attribuer au vouloir libre dans la foi, c'est de confirmer les conclusions préalables de l'entendement [...]. Dans cette thèse, la volonté ne contribue donc en rien à la lumière de l'assertion, ni par répercussion conséquente au consentement et à la pratique, ni par concours antécédent ou concomitant au jugement spécial de crédibilité ou au motif propre de foi: 'la foi est uniquement dans l'intelligence, et tout acte de la volonté lui est étranger'».

(15) «Dès lors l'apologétique nous apparaît, non plus comme une juxtaposition d'apologies fragmentaires, comme une rapsodie de preuves partielles et hétérogènes, comme une mixture d'arguments et de résultats empruntés à diverses sciences sans qu'elle soit *une science elle-même*»: note raccolta nel manoscritto *Le problème philosophique: (ses) tenants théoriques et (ses) aboutissements pratiques* [26 maggio 1899] (*Archives M. Blondel*, III/1, f. 960-978: 974). Cf anche DE SAILLY (= M. Blondel), *Thèses et attitudes de Rechange. III*, 377, dove Blondel denuncia «cette désintégration systématique de la foi et de l'apologétique».

sapere, conoscibile solo mediante la fede. Precisamente qui si annidava l'aporia nodale dell'apologetica manualistica: la collusione tra l'estenuazione intellettualistica della figura della fede ed il suo ineluttabile esito fideistico.

L'interesse blondeliano per la vicenda dell'apologetica, lo si è detto, affondava le sue radici in quella filosofia dell'*action* che propugnava rigorosamente il riscatto dell'impresa apologetica dal debito contratto nei confronti della cultura del tempo. L'apologetica estrinsecista invece persisteva ad intessere la necessità del credere sulla trama di evidenze e metafisiche e storiche che, mentre compromettevano la libertà dell'assenso di fede, sembravano elidere la stessa rilevanza soprannaturale di questo; libertà e soprannaturalità che dovevano, inadeguatamente, caratterizzare l'atto della fede non tanto nel riferimento a quella storia che è la rivelazione, quanto al contenuto di questa: misteri e decreti *soprannaturali* offerti, nella loro ineludibile mediazione dogmatico-ecclesiale, ad un assenso *liberamente* consentito dalla volontà. Da un lato, disattendendo la domanda problematizzante avanzata dall'illuminismo – quella relativa al rapporto *verità/storia* –, la necessità universale dell'assenso di fede veniva fondata sui tradizionali asserti metafisici e su fatti storici dal valore presuntivamente o, meglio, dogmaticamente probatorio. Dall'altro lato, quasi in ottemperanza alla regola sistematicamente operante nella cultura-ambiente – quella che esonerava la verità dalla storia –, l'apologetica estenuava le nozioni di verità e, rispettivamente, di rivelazione, defraudandole del loro nesso costitutivo che è quello con la storia di Gesù e con la sua singolare evidenza. Si può ricostruire l'articolata stratificazione dell'estrinsecismo affermando che il sapere giace estrinseco alla coscienza credente proprio in quanto la storia e, in modo *singolare*, la storia di Gesù dimorano estrinseche rispetto al definirsi della rivelazione e, conseguentemente, al costituirsi della fede cristiana.

Nell'affastellarsi ora indubbiamente rapsodico ora più sistematico di rinvii ad «evidenze» metafisiche e storiche si scorge l'esitazione insostenibile dell'apologetica estrinsecista; questa infatti oscilla tra la compromissione con il pensiero diffuso (la certezza circa il *fatto della rivelazione*, guadagnata con una strumentazione *puramente* razionale) e la custodia dell'alterità del credere cristiano rispetto al sapere disponibile alla coscienza (la conoscibilità *solo* per fede del *contenuto della rivelazione*). Venendo a dibattersi in tale *impasse* la scienza della giustificazione della fede cristiana non riesce ad esibire la sua plausibilità e la sua coerenza interna. La «rapsodia di prove e di argomenti» cui Blondel accennava nelle

note del 1899 ⁽¹⁶⁾ viene ulteriormente stigmatizzata: «Dunque, si riserva all'apologetica soltanto l'esame dei motivi di credibilità; e se ne tratta a parte, come di un frammento che forma un tutto sufficiente. Si riserva alla direzione della coscienza individuale e alle esortazioni parenetiche l'opera della volontà, come se questa si limitasse ad omologare o a contraddire, a cose fatte, un giudizio portato senza alcuna influenza di qualsivoglia elemento morale. Si riserva alla teologia l'opera della grazia, di cui sembra che l'apologetica non possa pronunciare il nome o apprezzare le stimolazioni anonime senza cadere immediatamente nel naturalismo» ⁽¹⁷⁾.

Blondel intuì che ciò accadeva perché il sapere in questione ed il credere che da esso aveva mutuato i canoni epistemologici erano tradizionalmente rappresentati da uno schema antropologico-metafisico che requisiva la figura della verità sottraendola all'essenziale mediazione della libertà. L'assolutizzazione del discorso sui *motiva credibilitatis*, coerentemente associata alla trascuratezza circa la struttura della libertà che alla verità è destinata, obbedisce a questo modello essenzialistico invalso nella teologia manualistica sotto l'egida della seconda scolastica. La figura della libertà e delle sue dinamiche etiche veniva obiettivamente risolta nell'ancillarità di una volontà che omologa o contraddice in seconda battuta un assenso intellettuale costituitosi autonomamente a fronte di un «dato rivelato»; l'accesso al quale resterebbe possibile *senz'altro*, a prescindere dall'esercizio etico della libertà. La disattenzione nei confronti della configurazione etico-ontologica dell'*umano* appariva a Blondel solidale con una costrizione della nozione di «grazia». Questa, giustapposta estrinsecamente all'*umano*, non viene adeguatamente riconosciuta nella sua obiettiva causalità rispetto all'inalienabile desiderio che la dialettica della volontà necessariamente ospita.

L'intuizione qui descritta per cenni allusivi, già fattivamente operante nell'*Action*, interviene a dettare le linee maestre dei contributi apologetici di Blondel, dove la fragilità del modello manualistico viene stigmatizzata non solo in quanto pertiene il suo assetto teoretico, ma anche in quanto sembra dimettere l'istanza

(16) Cf sopra, n. 15.

(17) MALLET (= M. Blondel), *L'unité complexe*, 280: «Donc, on réserve à l'apologétique seule l'examen des motifs de crédibilité; et on en traite à part, comme d'un fragment qui forme un tout suffisant. On réserve à la direction de conscience individuelle et aux exhortations parénétiques l'oeuvre de la volonté, comme si elle se bornait à homologuer ou à contredire après coup un jugement porté sans aucune influence d'aucun élément moral. On réserve à la théologie l'oeuvre de la grâce, dont il semble que l'apologétique ne puisse prononcer le nom ou escompter les stimulations anonymes sans tomber immédiatement dans le naturalisme».

apostolica insita nell'onere apologetico della teologia. L'approdo fideistico della prospettiva estrinsecista dissuade l'uomo di desiderio dal compiere il passo verso la fede; quell'uomo che nell'inquietudine della ricerca eminentemente etica attende segretamente (al)la serenità del credente ⁽¹⁸⁾ resta irretito dalle argomentazioni apologetiche: in alcune note del 1905 ordinate da Blondel in un articolo pseudonimamente firmato dal non credente *François D.* si legge: «Come sono ordinariamente proposte, le ragioni che si offrono come argomenti decisivi di credibilità, lungi dal fortificare le mie attrazioni verso il Cristianesimo, non servono che a respingermi verso l'incredulità; poich  io non vi trovo affatto ci  che l  mi si promette, e vi trovo delle tesi che non mi appaiono vere n  buone. Sembra che vi si fondi la Religione, che si pretende sola salutare, su delle conoscenze che non   dato a tutti di avere; si fa dipendere la fede da prove sulle quali io non ho alcun mezzo di controllo diretto e delle quali molte sono tali che un uomo abituato ai metodi scientifici non vi rischierebbe cento soldi; sembra che si diano come stabilite razionalmente delle affermazioni che, se lo fossero nel senso in cui lo si dice, non lascerebbero pi  spazio alla fede o la ridurrebbero a questa ovviet  che, poich  Dio ha parlato, bisogna crederlo; si riconduce il ruolo della volont  ad una semplice omologazione di verit  peraltro dimostrate, di modo che tra l'ignoranza e la cattiva fede non resta alcun rifugio per colui che non pu  ancora che cercare gemendo; si altera dunque doppiamente l'ideale che ho di una fede alla quale potrei aderire con tutto il mio essere; poich  si snatura al tempo stesso la nozione di ci  che deve esservi come razionale e la nozione di ci  che deve esservi come libero e morale; e si finisce per rendermi odiosa una concezione secondo la quale la religione diverrebbe un affare di conformismo intellettuale e l'appannaggio arbitrario di qualche privilegiato. [...]   perch  tento di servirmi di tutto il mio pensiero e di tutto me stesso, cos  come l'esperienza della vita e la pratica dei metodi scientifici m'hanno fatto, che le pretese dimostrazioni del Cristianesimo mi sembrano provare *troppo* per la fede, e infinitamente *troppo poco* per la ragione» ⁽¹⁹⁾.

(18) Cf *Action*, 410: «[...] porter en son coeur l'angoisse du chercheur avec la s r nit  et la docilit  crédule de l'enfant, c'est là sans doute la voie, non de l'esclavage, mais de l'affranchissement». Si veda anche il testo parallelo di *Carnets intimes*, 332 (22 febbraio 1890).

(19) FRANÇOIS D., *Raisons de ne pas croire*, 278s: «C'est que, proposées comme elles le sont le plus ordinairement, les raisons qu'on donne comme des arguments décisifs de crédibilité, loin de fortifier mes attraites vers le Christianisme, ne servent qu'à me rejeter vers l'incrédulité; car je n'y trouve point ce qu'on m'y promet, et j'y trouve des thèses qui ne me paraissent pas vraies ni bonnes. On y semble

Una critica altrettanto puntuale viene avanzata da Blondel a quei sussulti di rinnovamento che, rivendicando indiscretamente l'abbandono dei canoni apologetici classici, concludevano a sbocchi insidiosi nella linea del probabilismo, dell'intuizionismo, del volontarismo. Si diceva come l'*Action* fu presto assediata non solo da censori prevenuti, ma pure da divulgatori tanto benevoli quanto restii alla fatica del pensiero e filosofico e teologico. L'asservimento dell'*Action* a decostruzioni più ideologiche che teologiche dell'apologetica manualistica dovette essere più volte denunciato da Blondel. Questi protestava la fecondità apologetica della sua opera proprio ritratteggiandone il rigore filosofico: ciò che la filosofia dell'*action* combatte è «questo 'probabilismo' che nel pensiero implicito o nell'*illative sense* non vede che l'accumulo di verosimiglianze e delle presunzioni aleatorie, questo 'umanismo' che definisce empiricamente la verità per i servizi che essa rende, questo 'intuizionismo' che cerca nei dati cosiddetti immediati della coscienza l'antidoto degli artifici intellettuali» (20).

La cura profusa da Blondel per l'integralità dell'assetto apologetico si fletteva a rammentare la distanza dell'*Action* rispetto al vasto spettro di quei soggettivismi che si affacciavano sulla scena teologica. Questi rappresentavano l'involuzione della reazione all'intellettualismo do-

fonder la Religion, qu'on prétend seule salutaire, sur des connaissances qu'il n'est pas donné à tous d'avoir; on fait dépendre la foi de preuves sur laquelle [sic] je n'ai aucun moyen de contrôle direct et dont plusieurs sont telles qu'un homme habitué aux méthodes scientifiques ne risquerait pas cent sous dessus; on paraît donner comme rationnellement établies des affirmations qui, si elles l'étaient dans le sens où on le dit, ne laisseraient plus de place à la foi ou la réduiraient à cette naïveté que, puisque Dieu a parlé, il faut le croire; on ramène le rôle de la volonté à une simple homologation de vérités par ailleurs démontrées, en sorte qu'entre l'ignorance et la mauvaise foi, il ne reste aucun refuge pour celui qui ne peut encore que chercher en gémissant; on fausse donc doublement l'idéal que j'ai d'une foi à laquelle je pourrais m'attacher par tout mon être; car on dénature en même temps la notion de ce qui doit y être raisonnable et la notion de ce qui doit y être libre et moral; et on finit par me rendre odieuse une conception d'après laquelle la religion deviendrait une affaire de conformisme intellectuel et le partage arbitraire de quelques privilégiés. [...] Et c'est même parce que j'essaie de me servir de toute ma pensée et de tout moi-même, tel que l'expérience de la vie et la pratique des méthodes scientifiques m'ont fait, que les prétendues démonstrations du Christianisme me semblent prouver *trop* pour la foi, et infiniment *trop peu* pour la raison».

(20) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 572: «Mais ce qu'elle [la filosofia dell'*action*] ne combat pas moins, c'est d'autre part ce 'probabilisme' qui ne voit dans la pensée implicite ou l'*illative sense* que des vraisemblances accumulées et des présomptions aléatoires, cet 'humanisme' qui définit empiriquement la vérité par les services qu'elle rend, cet 'intuitionisme' qui cherche dans les données soi-disant immédiates de la conscience l'antidote des artifices intellectuels».

minante; involuzione in quanto non riuscivano ad evadere dal solco di quella *modernità* fondamentalmente naturalista che sopprimeva il dato della differenza ontologica e, conseguentemente, quello dell'indeducibilità del dono della rivelazione. Si assiste a quella «vaga e fluttuante aspirazione dell'infinito» che, secondo Blondel, circoscrive l'esito immanentistico della filosofia moderna. Essendo la soggettività elevata a principio costitutivo della verità, l'evento storico appare al più come cristallizzazione indovinabile nella trama di condizioni trascendentali ricamate sulla struttura antropologica originaria. Ispiratrice remota della forma religiosa spiritualistica del «neo-cristianesimo», questa filosofia appare complessivamente sostenuta da una dottrina dell'immanenza: nota qualificante di un pensiero moderno che, compreso in termini di «razionalismo esclusivo», associa il panteismo di Spinoza, l'idealismo kantiano e la filosofia dell'assoluto di Hegel ⁽²¹⁾.

Le precisazioni addotte da Blondel dovettero moltiplicarsi anche in riferimento al ruolo della volontà nell'assenso di fede; invero la miopia critica che affliggeva gli asservimenti indebiti dell'*Action* conduceva a sorvolare sull'originalità dell'assunzione dell'impostazione trascendentale da parte di Blondel. In tal senso Blondel dovette ricusare la tendenziale osmosi della figura della coscienza religiosa nella religiosità naturale della coscienza, nome altro di quella ineluttabile intenzionalità della coscienza non ancora affrancata dal dualismo di soggetto e oggetto, di dimensione teorica e dimensione pratica della ragione. Ne risultava un'attitudine debole, talora velleitaria, a scalzare l'intellettualismo che pervadeva l'*analysis fidei* e la sottesa metafisica concettualistica. Di debolezza parliamo in quanto, disdegnando una armonica reistruzione della questione antropologico-ontologica, si concepiva il volere quale funzione trasgressiva nei confronti dell'evidenza disponibile al sapere. Si profilava quel pragmatismo agnostico in cui si elevava a criterio di verità del dato religioso l'efficienza della sua pratica e la qualità della sua funzionalità sociale; si accedeva pertanto ad una esaltazione soggettivistica del volere che ratificava oltremodo quella separazione tra il *teorico* ed il *pratico* che bloccava la libertà in una fondamentale estraneità rispetto all'istanza veritativa della coscienza ⁽²²⁾. Evidentemente si

(21) Cf AIMANT (= M. Blondel), *Une des sources de la pensée moderne*, 38: «Car, s'il y a une idée commune à l'idéalisme de Kant et au panthéisme de Spinoza [...] c'est que l'homme réussit tout seul à se réintégrer dans l'absolu et à s'élever pleinement à son être ou à son devoir: voilà le point sur lequel il est urgent de redresser la pensée moderne».

(22) In questa linea si situa chiaramente Le Roy; certamente più mitigato, ma pur sempre preoccupante per Blondel, il «pragmatismo» di Denis; al contrario cf MALLET (= M. Blondel), *La foi et la science*, 467: «Et si l'on veut bien y réfléchir, on s'apercevra aisément que l'effort de ce qu'on a appelé, à tort d'ailleurs (car elle

vantava il patrocinio blondeliano disattendendo la cautela che aveva segnato la riflessione del «giovane apologeta neo-kantiano» ⁽²³⁾: proprio la dissociazione tra intelligibile e reale, tra conoscenza e credenza, tra pensiero e azione identifica quell'idealismo kantiano che riconferma il postulato dell'assolutezza della ragione misconoscendo l'unità del problema umano ⁽²⁴⁾.

Era gioco-forza che, indugiando in simili orientamenti, la divulgazione «teologica» della filosofia blondeliana attirasse sull'*Action* le critiche degli esponenti più tenaci dell'apologetica classica. Non a caso fu un intervento dell'abbé Denis a provocare la rettifica blondeliana che prenderà forma nella *Lettre sur l'apologétique* ⁽²⁵⁾. Nelle note di Denis emergono il fraintendimento dell'*Action* in senso psicologistico e l'invocazione di un investimento cospicuo nella «nuova corrente apologetica» in cui vengono

a toujours existé), la *nouvelle* apologétique, s'est attaché surtout à l'étude de ces motifs propres de la volonté, afin de leur conférer tout ce qu'ils comportent de précision intellectuelle et d'efficacité sur ce que les théologiens nomment le *pius credulitatis affectus*; si veda anche ID., *L'unité complexe*, 267s. È di un'evidenza palmare come questa correzione blondeliana e al dualismo razionalistico e al monismo soggettivistico implicasse una ritrattazione della questione della *verità*, ritrattazione più volte prospettata nell'*Action* e negli scritti apologetici e sinteticamente evocata nell'espressione «*adaequatio realis mentis et vitae*»: per un primo approccio al tema rimandiamo al nostro *L'Eucaristia nell'Action*, 108-122. 129s. 239s. Nel periodo da noi considerato il testo che più precisamente entra nel merito della questione è M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, «Annales de philosophie chrétienne» 151 (1905-1906) 337-360; 152 (1906) 225-249.

(23) Cf le accuse rivolte a Blondel in M. B. SCHWALM, *Les illusions de l'idéalisme et leur dangers pour la foi*, «Revue thomiste» 4 (1896) 413-441.

(24) In proposito si veda la lettera di Blondel a E. Maubec, datata 19 maggio 1899: «Vous me demandez enfin, sur Kant: a) s'il a raison de considérer comme hétérogènes la connaissance positive scientifique et la certitude morale. Je réponds qu'il a bien vu l'hétérogénéité de la connaissance positive et de la vie pratique, mais qu'il a méconnu l'unité du problème humain, la continuité qui relie, non au point de vue de la connaissance même, mais au point de vue de l'action, les sciences comme tout le reste au problème de la destinée. [...] il a péché par excès d'intellectualisme rationaliste. Il a eu tort de subjectiver complètement la science et d'objectiver complètement la morale [...] nous ne devons pas opposer la science et la croyance comme des entités intellectuelles absolument, mais les subordonner solidairement à l'analyse progressive des conditions du développement normal et total de notre vie, – notre vie qui est à la fois indissolublement connaissance et croyance, réflexion et initiative pratique, pensée et action» (BLONDEL, *Lettres philosophiques*, 217s).

(25) CH. DENIS, *Nouvelles tendances de l'apologétique philosophique*: M. M. Ollé-Laprune, Fonsegrive, Blondel, «Annales de philosophie chrétienne» 32 (1895) 652-656; Denis svolgeràà più diffusamente il suo pensiero in *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*, Paris, Alcan, 1898.

accomunati Blondel, Ollé-Laprune, Fonsegrive e altri. Se il malinteso fu singolarmente ingenuo, altri equivoci furono non meno incisivi nello scatenare la reazione dell'apologetica di scuola. Fonsegrive, Mano, Allo, Laberthonnière si dedicarono ad approntare tracce di discorso apologetico largamente ispirate al pensiero blondeliano; Blondel moltiplicò gli interventi esplicativi circa i contorni della sua impostazione non potendo però evitare l'incalzante e talvolta intrigante obiezione della teologia di scuola ⁽²⁶⁾. Questa si ostinava a squalificare il metodo di immanenza blondeliano come esclusivo della verità trascendente, esiziale quindi per la tradizione teologica cattolica. La teologia, strenuamente arroccata sulla difesa della tradizione manualistica, attribuiva a Blondel l'ispirazione e la promozione di prospettive teologiche che, riproponendo lo spettro del naturalismo e del fideismo, minacciavano l'oggettività della rivelazione affermando l'esigenza naturale del soprannaturale: qualcuno si specializzò nell'estrapolare dall'*Action* e dalla *Lettre sur l'apologétique* espressioni presuntivamente pericolose che avrebbero comprovato la correttezza di tale attribuzione ⁽²⁷⁾. Simili letture, scorrette oltretutto impertinenti, rappresentavano una desolante parodia che affastellava citazioni per poter perseguire la filosofia dell'*action* quale sfigurazione del soprannaturale in termini soggettivistici; sfigurazione che Blondel stesso non esiterà a definire la «dottrina falsa dell'efferenza», nella

(26) Sulle molteplici controversie intrecciate intorno a palesi malintesi ed a malevole obiezioni si faccia riferimento in particolare a SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique*, 19-225; A. Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Prefazione di W. Kasper, Roma, Studium, 1990, 24-82; P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la «filosofia dell'azione»*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. I. Nuove impostazioni nel XIX secolo*, ed. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, Roma, Città Nuova, 1993, 588-632: 612-628.

(27) Cf soprattutto J. DE TONQUÉDEC, *Immanence. Essai critique sur la pensée de M. Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913 e la replica di Blondel in *Explications nécessaires* e nelle recensioni composte per le «Annales de philosophie chrétienne». Selezioniamo due tra le critiche più significative: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, in *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique. I*, Paris, Beauchesne, 1914, coll. 941-1088: «La méthode d'immanence exclusive n'est pas conciliable avec l'enseignement de l'Eglise. L'apologétique nouvelle préconisée par M. Blondel et M. Laberthonnière, tout en répudiant l'immanence comme doctrine, l'admet comme méthode indispensable et en un sens exclusive [...]» (952); M. B. SCHWALM, *La crise de l'apologétique. Où est la solution?*, «Revue thomiste» 5 (1897) 338-367: «[...] on reste, pour analyser la synthèse de la nature et de la grâce, dans la stricte méthode d'immanence; et alors, le soupçon [di naturalismo], en réservant formellement que la nature en tante [sic] que nature n'aspire pas au surnaturelle [sic], et alors on sort de l'immanence pour admettre l'hypothèse d'un surnaturelle [sic] transcendant. La méthode n'est fidèle à son principe qu'au détriment de son orthodoxie» (358).

sua duplice modulazione di «*efférentisme soggettivo*» e di «*monophorisme intrinséciste*» (28).

Denunciando i pregiudizi che gravavano su queste interpretazioni dell'*Action*, Blondel segnala i nodi dell'equivoco; e si inoltra risolutamente ad evidenziare la chiave di volta che va assunta in vista di una ricomposizione integrale dell'apologetica, oltre l'estrinsecismo e oltre il soggettivismo: «[...] si è falsato tutto il senso di ciò che è stato chiamato 'il metodo d'immanenza'. Si è creduto che si trattasse di trarre esclusivamente dall'interno le prove ed anche il contenuto della Rivelazione; si è pure immaginato che un tale metodo si preoccupasse unicamente di manifestare la convenienza delle aspirazioni positive dell'uomo con i dogmi ed i precetti divini; invece nulla di tutto questo. Poiché se questo metodo studia 'il fatto interiore', non è per scoprirvi qualcosa del 'fatto esteriore' o per evidenziare delle identità parziali tra i due fatti, ma per manifestarci l'impossibilità di smorzare l'inquietudine, di fissare una religione naturale, di sopprimere, di esplicare o di colmare il vuoto esigente dell'anima; è per preparare il punto di inserzione dell'innesto soprannaturale e per farvi affluire tutta la linfa» (29). La chiave di volta dell'«apologetica integrale» doveva sostenere l'ineducibilità dell'evento gratuito del dono divino; insieme essa doveva preservare la giustificazione della fede cristiana dalla collusione con una «apologetica della correlazione» *ante litteram* che si limitasse ad inventariare la conformità perfettiva del cristianesimo nei confronti della struttura antropologica (30).

(28) Cf TESTIS (= M. Blondel), *Catholicisme social et monophorisme*, 64, n. 1: «Le modernisme radical est un *efférentisme subjectif*[...] A côté de cette erreur qui supprime le surnaturel, s'en place une autre qui le dénature absolument et qu'on peut nommer un *monophorisme intrinséciste*; car, tout en affirmant l'apport d'un don surnaturel interne, cette doctrine, plus spécieuse et aussi pernicieuse que la précédente, ne considère la révélation objective et l'autorité extérieure (quand elle l'admet encore) que comme l'expression sociale de l'afférence intérieure».

(29) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 578, n. 1: «[...] on a faussé tout le sens de ce qui a été appelé 'la méthode d'immanence'. On a cru qu'il s'agissait de tirer exclusivement du dedans les preuves et même le contenu de la Révélation; du moins on s'est figuré qu'une telle méthode se préoccupait uniquement de manifester la convenance des aspirations positives de l'homme avec les dogmes et les préceptes divins; ce n'est pourtant rien de cela. Car si elle étudie 'le fait intérieur', c'est non pour y découvrir quelque chose du 'fait extérieur' ou pour dégager des identités partielles entre les deux faits, mais pour nous manifester l'impossibilité de tarir l'inquiétude, de fixer une religion naturelle, de supprimer, d'expliquer ou de combler le vide besogneux de l'âme; c'est pour préparer le point d'insertion de la greffe surnaturelle et pour y faire affluer toute la sève du sauvageon». Cf anche TESTIS (= M. Blondel), *Catholicisme social et monophorisme*, 64.

(30) A riguardo Blondel non risparmierebbe appunti critici nei confronti della

3. LA CHIAVE DI VOLTA DELL'«APOLOGETICA INTEGRALE»

Mutuando dalla riflessione del Card. Dechamps l'espressione relativa al «fatto interno» ed al «fatto esterno», Blondel mira ad enucleare la figura dell'apologetica integrale. Negli scritti apologetici il motivo è ricorrente: l'apologetica integrale si snoda intorno ai due fatti ed al loro nesso vitale.

Nella serie di articoli pubblicati a firma di F. Mallet e dedicati all'opera di Dechamps Blondel intende soccorrere una tesi, quella del vescovo belga, filosoficamente debole: ne ripropone criticamente l'intuizione circa la figura della coscienza credente e la sua giustificazione (31). I due fatti, che attendono una esplorazione apologetica rigorosa in quanto costitutivi della coscienza credente, vengono allusivamente qualificati come «interno» ed «esterno». Là dove si procede dall'allusione all'istruzione della questione si individua il profilo che i due fatti presentano. Al «fatto interno» corrisponde il determinismo della libertà nella serie delle sue condizioni che ospita il desiderio del soggetto di «inventare» la verità di sé; ovvero quella adeguazione della volontà all'infinità del voluto che soltanto resta promessa laddove viene attesa come dono dal di fuori. Il «fatto esterno» rappresenta invece l'offrirsi di quell'assolutamente necessario ed assolutamente impraticabile all'uomo in un *concretum* storico che nella sua simbolica evidenza promuove il risolversi dell'aspirazione della libertà nella fede.

riflessione di G. L. Fonsegrive; di questi si veda in particolare *La science, la croyance et l'apologétique*, «La Quinzaine» 14 (1897) 108-135 e *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, Lecoffre, 1899 dove la «démonstration de l'excellente conformité du christianisme avec les lois de la vie» (54) pare sottilmente attraversata da un immanentismo che smarrisce il carattere determinativo della rivelazione cristiana nei confronti della figura della fede: «Le catholicisme s'adapte si admirablement aux besoins de la vie humaine que ses lois sont les lois mêmes de cette vie» (12). Per il senso di quella che sarà la replica blondeliana ci si può utilmente riferire alla lettera del filosofo di Aix a Fonsegrive, datata 22 marzo 1897 (BLONDEL, *Lettres philosophiques*, 158-162).

(31) Cf soprattutto *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, dove Blondel individua la fragilità filosofica della proposta di Dechamps. Ritiene che questa possa essere messa al riparo dal pericolo di fideismo o di tradizionalismo solo elaborando una dottrina della conoscenza «qui permette de trouver, dans cette conclusion en apparence négative qui semble laisser l'esprit stagnant en face d'un vide indéfinissable, un élément positif, une donnée intellectuelle et stimulante. Or, c'est le mérite, semble-t-il, des récents études sur l'*Action* et sur le *Dogmatisme moral*, d'avoir fourni aux communes thèses de Newman et de Dechamps les fondations et les contreforts philosophiques qui en corrigent les tendances unilatérales et en assurent l'équilibre. De quoi s'y agit-il en effet? De rattacher la connaissance à toutes ses sources naturelles et d'étudier l'échange incessant, la propulsion alternative de la pensée et de l'action, depuis les formes les plus implicites de la vie spontanée jusqu'aux actes les plus savants» (571).

L'appello blondeliano non si esauriva nel ripudiare operazioni filosofiche e teologiche inconsistenti, tese ad enfatizzare in senso esclusivo il «fatto interno» (l'*efferentismo soggettivo*) o il «fatto esterno» (il *monoforismo estrinsecista*); neppure viene semplicemente reclamata la compresenza dei due fatti. Piuttosto, il peso della tesi blondeliana cade sulla necessità di illustrare l'accordarsi dei due fatti: è la questione del loro punto d'incontro a polarizzare l'attenzione di Blondel. Precisamente questo urge una ripresa sapiente dell'opera di Dechamps e della sua «*méthode de la Providence*»: «Questo incontro del 'fatto interiore' con il 'fatto esteriore', cioè dell'uomo e del Cristo, della natura e della grazia, della coscienza e della Chiesa, cioè, più profondamente ancora, di Dio che scava gli abissi del cuore all'interno e di Dio che offre all'esterno le meraviglie storiche del suo imperioso amore: ecco ciò che il cardinal Dechamps non ha cessato, nel concerto di molteplici forme, di proporre come 'il metodo stesso della Provvidenza'» (32). L'apologetica assolve al compito di giustificare la pretesa della fede cristiana proprio nella misura in cui riscatta i due fatti da una statica giustapposizione che pregiudica l'intelligenza della qualità singolare della fede cristiana stessa. Ciò che Blondel paventava era la sistematica disintegrazione della figura della fede e dell'apologetica che produceva la trascuratezza circa la connessione costitutiva dei due fatti; si presumeva di consolidare l'apologetica, sostanzialmente estrinsecista, aggiungendovi un'apologetica «interna» di accomodante composizione. In questo caso l'inserzione di un'apologetica «interna», dedicata alla regione soggettiva dell'attesa, del desiderio, della disposizione antropologica, entro l'impianto manualistico non poteva che essere interpretato come benevola concessione alla «novità» moderna. Infatti, non argomentando la relazione che tale *regione soggettiva*, rivisitata in termini psicologistici più che sotto il profilo propriamente morale, intrattiene originariamente con la figura della fede, di fatto si ostracizzava la «novità» dal punto di vista scientifico (33).

(32) *Ivi*, 574: «Cette rencontre du 'fait intérieur' avec le 'fait extérieur', c'est-à-dire de l'homme et du Christ, de la nature et de la grâce, de la conscience et de l'Église, c'est-à-dire plus profondément encore, de Dieu qui creuse les abîmes du cœur au dedans et de Dieu qui offre au dehors les merveilles historiques de son impérieux amour: voilà ce que le cardinal Dechamps n'a cessé, sous mille formes concertantes, de proposer comme 'la méthode même de la Providence'. Cf *Id.*, *Les controverses*, 644.

(33) Fu questa la critica che Blondel riservò ad uno dei teologi di scuola più «disponibili», A. Gardeil. Questi avrebbe meramente accostato ad un'apologetica svolta per argomenti tradizionali un'apologetica «interna» elaborata sull'esperienza concreta di effetti sensibili: Blondel vi scorge una incongruente duplicità di

Un'apologetica che intendesse liberarsi dal vizio estrinsecista dell'eredità manualistica e dal fragile quanto inattendibile accostamento di una «teoria del soggetto» all'apparato delle tradizionali argomentazioni oggettivistiche doveva affrontare il nodo decisivo della costituzione dell'assenso di fede. Nell'architettura dell'edificio apologetico andava individuata quella chiave di volta che corrisponde alla «specificazione soprannaturale dell'atto di fede»: si trattava di elucidare il configurarsi dell'atto della fede nel suo principio soprannaturale e nei suoi moventi antropologici, già indici consistenti del soprannaturale desiderato ed atteso. L'apologetica doveva procedere ad elaborare una teoria universalmente accessibile intorno alla praticabilità della fede in quanto opzione salutare che promette di risolvere il problema della vita; che di tale praticabilità sapesse rinvenire quell'intreccio di condizioni che disegnano il *necessario* operare di Dio e le *necessità* del co-operare dell'uomo.

Negli articoli firmati B. de Saily, pervasi dall'eco non sopita di polemiche innescate dalle strategie reazionarie di de Tonquédec, Blondel determina perentoriamente l'itinerario apologetico: «La chiave di volta dell'apologetica' [...] è il problema della specificazione soprannaturale dell'atto di fede [...] Si tratta, *per l'apologista*, di vedere come è possibile all'uomo di accogliere questo *dono soprannaturale*, e di accoglierlo non occultamente, ma ponendo un atto intelligente e libero, poiché la fede, che è un dono divino, è al tempo stesso un'azione umana; *ambo totum individuo opere peragunt*»⁽³⁴⁾. Sempre in questo saggio si rinvia a Blondel come a colui che ha sospinto l'apologetica verso il ritrovamento del suo centro focale: che consiste nel plesso di interrogativi relativi alla costituzione soprannaturale dell'atto di fede: «[...] come si compie il raccordo tra il *quod creditur* e il *quo creditur*? come il fatto interiore e il fatto esteriore si riconosceranno, si incontreranno per unirsi? Come affermeremo che il movimento da cui procede la nostra credenza è soprannaturale (poiché sembra che noi non abbiamo la fede che alla condizione di affermarlo), senza cadere

evidenze teologiche: da un lato la «credibilité à l'usage des théologiens et des démons», dall'altro la «credibilité à l'usage des prophètes et des mystiques»: cf DE SAILLY (= M. Blondel), *Thèses et attitudes de Rechange*, 373s.

(34) ID., *Terrain de rencontre*, 29s: «La clef de voûte de l'apologétique' [...] c'est le problème de la spécification surnaturelle de l'acte de foi [...] Il s'agit, *pour l'apologiste*, de voir comment il est possible à l'homme d'accueillir *ce don surnaturel*, et de l'accueillir non occultement, mais en posant un acte intelligent et libre, puisque la foi, qui est un don divin, est en même temps une action humaine; *ambo totum individuo opere peragunt*». Cf anche *ivi*, 150s.

nell'una o nell'altra di queste illusioni: o pretendere di raggiungere la soprannaturalità del nostro stato per una visione che ci rende certi della sua origine e del suo carattere, o ricondurre la nostra asserzione al semplice enunciato razionale ed impersonale d'una convinzione naturale dell'attestazione divina?» (35).

È a questo livello che l'incremento offerto dall'apologetica blondeliana si annuncia consistente: la concentrazione sul punto d'incontro dei due fatti, sulle *necessità* dell'efficace inerire del dono divino alla libertà del soggetto, affranca l'apologetica dalla frammentazione razionalistica che smarriva l'unità di motivi di credibilità e motivo della fede, tratteggiando la giustapposizione del «*luminoso della ragione*» (i motivi di credibilità) e dell'«*oscuro del soprannaturale*» (il motivo della fede): «Una volta che l'uomo ha visto tutto ciò che è possibile vedere dei motivi di credibilità e del motivo di fede; una volta che sembra naturalmente e razionalmente convinto, per quanto si possa esserlo, della certezza della Rivelazione; una volta che è condotto a confessare che l'ordine pienamente gratuito del soprannaturale è indispensabile alla nostra salvezza e che esso si impone necessariamente alla nostra adesione speculativa e pratica, egli non ha ancora per questo la fede, ciò che si chiama la fede, perché la fede è un dono di Dio e perché, in essa, tutte le ragioni naturali di credere, tutte le forme della nostra credenza e della nostra attività proprie, hanno bisogno di essere penetrate e soprannaturalizzate [...] Forse che egli [de Tonquédec] pensa che la fede, razionalmente 'concepita', è 'praticabile' per sé sola, e che è sufficiente concepire, conoscere la verità delle prove, senza che una grazia permetta ed imperi un atto, un atto di cooperazione, un atto di libera corrispondenza al dono divino, un *atto di fede* infine?» (36).

(35) *Ivi*, 41s: «[...] comment s'accomplit le raccord entre le *quod creditur* et le *quo creditur*? Comment le fait intérieur et le fait extérieur se reconnaîtront-ils, se rencontreront-ils pour s'embrasser? Comment affirmerons-nous que le mouvement d'où procède notre croyance est surnaturel (puisque il semble que nous n'avons la foi qu'à la condition de l'affirmer), sans tomber dans l'une ou l'autre de ces illusions: ou prétendre atteindre la surnaturalité de notre état par une vue qui nous rende certain de son origine et de son caractère, ou ramener notre assertion au simple énoncé rationnel et impersonnel d'une conviction naturelle de l'attestation divine?».

(36) BLONDEL, *Explications nécessaires*, 15s: «Lorsque l'homme a vu tout ce qu'il est possible de voir des motifs de crédibilité e du motif de foi; lorsqu'il semble naturellement et rationnellement convaincu, autant qu'on peut l'être, de la certitude de la Révélation; lorsqu'il est amené à avouer que l'ordre tout gratuit du surnaturel est indispensable à notre salut et qu'il s'impose exigiblement à notre adhésion spéculative et pratique, il n'a pas encore pour cela la foi, ce qui se nomme la foi, parce que la foi est un don de Dieu et parce que, en elle, toutes

Blondel si orientava così a smantellare quella sottile propensione ad assorbire il *motivum fidei* nella serie dei *motiva credibilitatis*; la nozione di rivelazione andava riassunta dalla teologia secondo la sua valenza propria; urgeva problematizzare la sua requisizione in una funzionalizzazione oggettivante e fondamentalmente storicista. Questa contrazione della nozione di rivelazione spingeva a tradire l'indicazione magisteriale dell'*auctoritas Dei revelantis* quale *motivum fidei*, nel senso che si pensava la fede come costituita estrinsecamente da una *auctoritas Dei* che concede evidenze storiche legittimanti e necessitanti un assenso che, aporeticamente, perde la sua qualità di assenso *credente*. Si trattava di ritrovare il significato obiettivo del *motivum fidei* in quell'opera del Dio rivelatore e salvatore che *si concede* in una storia singolare e che determina la *necessaria* disponibilità dell'uomo all'attesa e all'accoglienza della salvezza; e, mentre la «storia singolare» vanta una reperibilità critica sul piano delle evidenze che simbolicamente tracciano il profilo della credibilità, la «*necessaria* disponibilità» doveva essere rinvenuta dal lavoro teoretico intorno alla figura etico-ontologica entro l'intreccio delle sue condizioni. La riconduzione dell'atto di fede alla complessità del suo motivo e dell'articolazione di questo valeva per Blondel come impreteribile compito di un'apologetica integrale: «[...] noi vogliamo mostrare dove e come si opera la specificazione soprannaturale dell'atto di fede, appoggiato non solamente sui suoi *motivi di credibilità*, ma sul *motivo di fede*, mostrare dove e per dove la luce divina si diffonde in noi [...]. Tale questione che è di sapere come il *motivo di fede* penetra e vivifica i *motivi di credibilità*, e più profondamente, come questo *motivo di fede* determina uno stato psicologico e morale e resta un motivo di fede senza contrarsi in un semplice motivo di credibilità razionale, tale questione è il tutto del problema cristiano di cui l'apologetica deve rendersi conto, poiché è il problema stesso dell'incontro dell'uomo con Dio Rivelatore e Salvatore, nell'unione senza confusione d'origine e di natura, unione di luce *in lumine fidei*, unione di vita e d'amore, *in osculo gratiae et in cooperatione individui operis*» (37).

les raisons naturelles de croire, toutes les formes de notre croyance et de notre activité propres, ont besoin d'être pénétrées et surnaturalisées [...] Est-ce qu'il [de Tonquédec] pense que la foi, rationnellement 'conçue', est 'viable' d'elle-même, et qu'il suffit de concevoir, de connaître la vérité des preuves, sans qu'une grâce permette et impère un acte, un acte de coopération, un acte de libre correspondance au don divin, un *acte de foi* enfin?».

(37) DE SAILLY (= M. Blondel), *Thèses et attitudes de Rechange*, 386, n. 1: «[...] nous voulons montrer où et comment s'opère la spécification surnaturelle de l'acte de foi, appuyé non seulement sur ses *motifs de crédibilité*, mais sur le *motif*

In tale prospettiva Blondel propone di aggiornare l'interpretazione del dettato conciliare relativo all'*auctoritas Dei revelantis*; domanda di liberare quell'espressione dalla lettura riduttiva che, coerentemente ad una idea di rivelazione pregiudicata in termini teoretico-istruitivi, costringe l'*auctoritas Dei* nel senso dell'attestazione di verità estrinsecamente fornite all'uomo. Infatti, se «il tutto è di credere *soprannaturalmente, propter auctoritatem Dei revelantis*, e di confessare che la fede è essenzialmente un dono di Dio», il problema capitale che domina l'apologetica è quello della «specificazione dell'atto soprannaturale della fede per l'oggetto formale» (38).

Una volta evocato il vizio estrinsecista, Blondel detta le linee essenziali per una ricomprensione dell'espressione magisteriale. Perché l'atto di fede venga teologicamente accreditato della sua costitutiva soprannaturalità non è sufficiente protestare la soprannaturalità del suo oggetto materiale; bisogna, afferma Blondel, che l'atto del soggetto credente proceda dal dono soprannaturale stesso. L'atto di fede sarà dunque soprannaturale nel senso che è propiziato dalla *grazia* che, insinuata segretamente quale *dulcis hospes* nella serie del determinismo della libertà, muove il soggetto ad accogliere il *concretum* della redenzione *gratuitamente* offerta a tutti. «Per credere soprannaturalmente, per avere la fede cattolica, ciò che si chiama la fede, non è assolutamente sufficiente aderire volontariamente all'evidenza razionale della testimonianza esteriore di Dio; bisogna che questa adesione naturale ad un oggetto soprannaturale racchiuda un'adesione più intima ancora, un'adesione soprannaturalmente soggettiva, se si può dire, un'accoglienza che tutto il nostro essere riserva alla mozione divina, alla luce che rischiarerà tutto l'uomo venendo in questo mondo, alla grazia che non è rifiutata ad alcuno, in breve, a Dio che si attesta in noi attraverso tutte le aspirazioni e le 'esigenze' di cui egli penetra le fonti del nostro pensiero e della nostra azione. Dio è l'*autore* della

de foi, montrer où et par où la lumière divine se répand en nous [...]. Cette question qui est de savoir comment le motif de foi pénètre et vivifie les motifs de crédibilité, et, plus profondément, comment ce motif de foi détermine un état psychologique et moral et reste un motif sans se ramener à un simple motif de crédibilité rationnelle, cette question, c'est le tout du problème chrétien dont l'apologétique a à rendre compte, puisque c'est le problème même de la rencontre de l'homme avec Dieu Révéléateur et Saveur, dans l'union, sans confusion d'origine et de nature, union de lumière in lumine fidei, union de vie et d'amour, in osculo gratiae et in cooperatione individui operis».

(38) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 585: «[...] le tout est de croire *surnaturellement, propter auctoritatem Dei revelantis*, et de confesser que la foi est essentiellement un don de Dieu»; cf anche Id., *La foi et la science*, 461.

fedele, non unicamente nel senso che egli propone al di fuori le verità da credere e i segni che autenticano la sua sovrana parola, ma ancora nel senso che egli stimola al di dentro le energie morali, che egli sollecita le risposte della nostra ragione e della nostra volontà, e che egli vuole che noi rapportiamo alla sua bontà tutta gratuita l'iniziativa, la crescita, la realtà di questa fede che egli opera in noi e attraverso noi» (39).

Va almeno rammentato come questa concentrazione dell'apologetica intorno all'intelligenza della comprensiva *auctoritas* di Dio nella determinazione della fede fosse sospesa ad una nozione di soprannaturale che violava i canoni essenzialistici della seconda scolastica, sui quali la teologia del manuale aveva intessuto il discorso sulla grazia. Come già si anticipava, Blondel dilata la nozione sino a farle coprire il senso della dialettica dell'azione icasticamente indicato nell'*Action* come l'«assolutamente necessario ed assolutamente impraticabile all'uomo» (40). Blondel rimanda frequentemente alla tradizione patristica e alla riflessione di Dechamps; vi rinviene l'attestazione diffusa «[...] che il soprannaturale ci è anzitutto presente come un fatto di coscienza, che è percepibile non in se stesso *ut est*, ma nei suoi effetti interni *ut agit*, non per essere definito, ma per essere accolto, foss'anche sotto uno pseudonimo, e che, se è dal di fuori che, per primo, viene a noi per farsi riconoscere esplicitamente, è dal di dentro che procedono la voce che lo invoca, la luce che lo discerne, l'amore che lo abbraccia. [...] che il soprannaturale è principalmente opera d'amore, di redenzione, di deificazione; che, al di fuori della rivelazione la salvezza resta accessibile, e che le condizioni della salvezza, *ea quae sunt necessaria ad salutem* come dice S. Tommaso con dei termini di

(39) ID., *Les controverses*, 640: «Pour croire surnaturellement, pour avoir la foi catholique, ce qui s'appelle la foi, il ne suffit nullement d'adhérer volontairement à l'évidence rationnelle du témoignage extérieur de Dieu; il faut que cette adhésion naturelle à un objet surnaturel renferme une adhésion plus intime encore, une adhésion surnaturellement subjective, si l'on peut dire, un accueil de tout notre être à la motion divine, à la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, à la grâce qui n'est refusée à personne, bref, à Dieu s'attestant lui-même en nous par toutes les aspirations et les 'exigences' dont il pénètre les sources de notre pensée et de notre action. Dieu est l'auteur de la foi, non pas uniquement en ce sens qu'il propose au dehors les vérités à croire et les signes qui authentiquent sa souveraine parole, mais encore en ce sens qu'il stimule au dedans les énergies morales, qu'il sollicite les réponses de notre raison et de notre volonté, et qu'il veut que nous rapportons à sa bonté toute gratuite l'initiative, la croissance, la réalité de cette foi qu'il opère en nous et par nous». Cf anche ID., *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 585s e ID., *La foi et la science*, 469.

(40) Cf *Action*, 388: «Absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme, c'est là proprement la notion du surnaturel [...]».

una ammirabile imprecisione, dipendono molto meno da conoscenze oggettive che da una corrispondenza pratica alle attrazioni di una grazia non riconosciuta [...]» ⁽⁴¹⁾.

Si paventò in tale estensione della nozione di «soprannaturale» una dissoluzione immanentistica di questo nel determinismo della libertà umana, anzitutto in ragione di una inadeguata comprensione dell'epistemologia blondeliana. Questa, almeno nell'*Action* e negli scritti apologetici, si distingueva per il principio regolativo secondo il quale «nulla viene scientificamente dimostrato se non se ne stabilisce la necessità» ⁽⁴²⁾. La fenomenologia dell'*action* non aveva abbandonato tale principio, approdando così a «definire» il soprannaturale come «assolutamente necessario ed assolutamente impraticabile all'uomo». L'affermazione dell'assoluta necessità del soprannaturale risulta acquisizione di una dialettica dell'azione, ispirata ad una opzione epistemologica evidentemente estranea alla prospettiva essenzialistica tipica della seconda scolastica; per la quale si doveva negare ogni relazione necessaria del naturale al soprannaturale. Blondel invece non pensa, conformemente ai canoni della seconda scolastica, il reale attraverso il possibile, ma il necessario attraverso il reale ⁽⁴³⁾.

(41) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 582: «[...] Dechamps proteste, avec les Pères et les Docteurs, que le surnaturel nous est d'abord présent comme un fait de conscience, qu'il est perceptible non en lui-même *ut est*, mais en ses effets internes *ut agit*, non pour être défini, mais pour être accueilli, fût-ce sous un pseudonyme, et que, si c'est du dehors qu'il vient le premier à nous pour se faire explicitement reconnaître, c'est du dedans que procèdent la voix qui l'appelle, la lumière qui le discerne, l'amour qui l'embrasse. [...] Dechamps proteste que le surnaturel est foncièrement oeuvre d'amour, de rédemption, de déification; que, en dehors de la révélation, le salut reste accessible, et que les conditions du salut, *ea quae sunt necessaria ad salutem* comme dit S. Thomas en des termes d'une admirable imprécision, dépendent bien moins de connaissances objectives que d'une correspondance pratique aux attraits d'une grâce indiscernée [...]».

(42) *Action*, 341: «Dans la rigueur des mots, rien n'est scientifiquement démontré dont on n'ait établi la nécessité».

(43) In proposito si veda P. HENRICI, *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes» und der ersten «Action»* (= Pullacher philosophische Forschungen 3), Pullach, Berchmanskolleg, 1958, 198-202; A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels «L'Action» (1893)* (= Freiburger theologische Studien 110), Freiburg i. Br. – Basel – Wien, Herder, 1978, 120-126; ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 36-48. 158-165. Oltremodo istruttivo ci sembra il seguente passo di una lettera di de Lubac a Blondel (3 aprile 1932): «Je sais bien que beaucoup de théologiens tiennent à cette conception, et que plusieurs de vos plus fermes partisans ont établi l'orthodoxie de votre doctrine en faisant appel à cette distinction entre la nature 'essentielle' et la nature 'historique'. Je crois cependant que la question est tout entière à reprendre. [...]»

L'orizzonte ermeneutico in cui si staglia questa rilettura del soprannaturale è costituito da quell'originale metafisica che germogliava dalla fenomenologia dell'*action*; e che risaliva oltre il dualismo della correlazione *soggetto/oggetto* che presentava la verità come concrezione dell'identità teorico-speculativa di essere e sapere. La compressione della nozione di «soprannaturale» nello schema di una rivelazione teoretico-istruttiva appariva derivato dalla tendenziale dissoluzione della «verità» in una sorta di cosificazione rappresentativa che si coniugava sul sacrificio della storia della libertà. La sistematica elisione del carattere eminentemente etico della disposizione della coscienza alla/dalla verità produceva la costrizione della figura della coscienza credente⁴⁴ entro un assetto epistemologico dualistico, inabile ad illustrare l'istituirsì *sopranaturale* di quell'opzione *umana* che si qualifica come fede. L'esito di questa elisione viene designato da Blondel come «il puro acusticismo» in cui «si è eliminata l'idea di una conoscenza che normalmente procederebbe dall'attività morale del soggetto [...]» (44). Al contrario, puntualizza Blondel, non bisogna mai «considerare l'oggetto della fede come un OGGETTO, pensato, voluto, amato, in una sorta di ruolo passivo; bisogna sempre guardarlo come un SOGGETTO che ci previene nella sua azione e non ci propone le sue affermazioni che per farsi affermare da noi come lui afferma se stesso: *Fides non asserit tantum asserta Dei, sed et Asserentem asserit Deum, Credentem credit*» (45).

L'iniziale elucidazione della figura dell'apologetica blondeliana consente di riconoscerne la pretesa «integralità» quale nota qualificante. Questa risiede nell'assunzione dell'istanza raccomandata

la croyance en un état réalisable de 'pure nature', où l'homme n'aurait qu'une destinée naturelle [...] serait indissolublement liée, pense-t-on, à la croyance en la gratuité du surnaturel. Or, il ne me semble pas que cette liaison soit si indissoluble. En effet, la possibilité de la pure nature étant niée, on n'est pas obligé pour autant de dire: 'Dieu, ayant créé la nature humaine, doit à cette nature (ou se doit à lui-même) de lui accorder une fin surnaturelle', s'il est vrai qu'on peut dire: 'C'est parce qu'il veut lui accorder une fin surnaturelle que Dieu crée la nature humaine'. Le moyen étant voulu en vue de la fin, comment dire que, une fois voulu, il exige la volition de la fin?»: testo riportato in A. Russo, *Henri de Lubac*, 179.

(44) Cf DE SAILLY (= M. Blondel), *Terrain de rencontre*, 35, dove «le pur acusticismo» designa quel pensiero che elimina «l'idée d'une connaissance qui procéderait normalement de l'activité morale du sujet [...]».

(45) MAILLET (= M. Blondel), *La foi et la science*, 459: «Il ne faut donc jamais [...] considérer l'objet de la foi comme un OBJET pensé, voulu, aimé, dans une sorte de rôle passif; il faut toujours le regarder comme un SUJET qui nous prévient de son action et ne nous propose ses affirmations que pour se faire affirmer par nous comme il s'affirme lui-même: *Fides non asserit tantum asserta Dei, sed et Asserentem asserit Deum, Credentem credit*».

dall'impatto della teologia di scuola con la *ritrattazione* cristiana del pensiero moderno; nel recensire il testo di Schanz, *Apologie du Christianisme*, Blondel descrive così l'esigenza di una ritrovata integralità: «[...] si può legittimamente continuare a considerare come indipendenti queste due questioni: da una parte dimostrare la razionalità della fede cercando il fondamento oggettivo della credenza al di fuori, nell'autorità di Dio dialetticamente stabilita e nel fatto della rivelazione provata discorsivamente; e dall'altra parte determinare la preparazione soggettiva degli individui all'atto della fede personale?»⁽⁴⁶⁾ L'appello ad integrare la scienza del *determinismo interno* e la raccolta delle *evidenze storiche* dell'evento rivelativo percorre tutti gli scritti apologetici blondeliani; un'apologetica che rifugge l'inclinazione ad affastellare questioni eterogenee e soluzioni occasionali. All'«apologetica integrale» spetta di rinvenire quell'implicazione delle prove ben distinta dall'accumulo di presunzioni favorevoli alla fede e dal comporsi di una congerie di probabilità.

L'apologetica è integrale quando converge a comprendere criticamente «[...] perché un *luogo* è necessario all'«irradiazione», e come questo luogo è costituito in noi, ma non assolutamente senza di noi. La luce in effetti non si propaga affatto nel vuoto assoluto, senza alcunché che vibri e la trasmetta; essa non è luminosa, senza alcunché che s'illumini al passaggio o al termine per propagarne o rinviarne i raggi all'organo della visione»⁽⁴⁷⁾. In quanto integrale l'apologetica indaga questa *sutura anatomica* «tra la ragione e la fede, in concreto, tra la vita dell'essere umano e la vita divina e propriamente soprannaturale»⁽⁴⁸⁾. Sarebbe precaria invece la

(46) *Recensione* a P. SCHANZ, *Apologie du Christianisme*, firmata J. M. (= M. Blondel), in «Bulletin critique» 18, 391-396: «[...] peut-on légitimement continuer à considérer comme indépendantes ces deux questions: d'une part démontrer la rationalité de la foi en cherchant le fondement objectif de la croyance au dehors dans l'autorité de Dieu dialectiquement établie et dans le fait de la révélation discursivement prouvé; et d'autre part déterminer la préparation subjective des individus à l'acte de foi personnel?»

(47) DE SAILLY (= M. Blondel), *Terrain de rencontre*, 40s: «Ce que donc il faut bien comprendre, afin d'intégrer dans l'apologétique la théorie du *lumen fidei*, c'est pourquoi un *milieu* est nécessaire à l'irradiation, et comment ce milieu est constitué en nous, mais non absolument sans nous. La lumière en effet ne se propage point dans le vide absolu, sans rien qui vibre et la transmette; elle n'est pas lumineuse, sans rien qui s'illumine au passage ou au terme pour en propager ou en renvoyer les rayons à l'organe de la vision».

(48) Note composta sotto il titolo «*L'apologétique et l'esprit chrétien*», datata 2 agosto 1901 (*Archives M. Blondel*, III/5, ff. 1130-1186): «Elle [l'apologetica] est la science intermédiaire entre la philosophie et la théologie (sous toutes ses formes); et ce qu'elle cherche à éclairer et à procurer, c'est la suture anatomique, la commissure physiologique entre la raison et la foi, in concreto; entre la vie de l'être humain et la vie divine et proprement surnaturelle» (1186).

legittimazione della fede cristiana allorché ci si limitasse a stabilire una concomitanza tra l'*evidenza storica* del fatto esterno ed i suoi «motivi» da un lato, e, dall'altro, l'*evidenza etico-ontologica* del fatto interno e dei suoi «moventi»; né si assolverebbe il compito apologetico della teologia raccontando di una correlazione che preveda la risposta del fatto esterno come perfettivo nei confronti della domanda del fatto interno. Immiserito l'onere apologetico della teologia in queste prospettive, la figura della fede cristiana mancherebbe alla sua istanza tipica di esibire la sua qualità di relazione teologale, ovvero di relazione istituita sul fondamento del dono di Dio. L'apologetica resterebbe esposta ora al riflusso nell'estrinsecismo dogmatico in quanto la rivelazione risulterebbe inessenziale in ordine al definirsi della coscienza credente poiché non si discutono le *necessità* etico-ontologiche del suo concreto inerire all'umanità; ora invece al dogmatismo soggettivo, prospettiva nella quale la rivelazione non interviene a determinare la coscienza credente in quanto viene pre-giudicata nel senso di una iperbollizzazione di condizioni trascendentali ⁽⁴⁹⁾.

(49) Prima di accostare l'anticipazione anonima dell'«apologetica integrale» quale si dipana nell'*Action* ci pare fruttuosa la citazione per esteso di un appunto di Blondel relativo alla conversione di Méhémet-Alì Mulla-Zadé, musulmano cretese «iniziato» da Blondel all'accoglienza del mistero cristiano. Nel travaglio del vissuto spirituale di Mulla-Zadé, Blondel scorge, quasi in filigrana, la scansione dell'itinerario di quella «apologetica integrale» che animava il dibattito teologico: il testo, di cui offriamo una nostra traduzione, è riportato in CH. MOLETTE, «*la vérité où je la trouve*», *Mulla Zade. Une conscience d'homme dans la lumière de Maurice Blondel*, Paris, Tequi, 1988, 90s: «In questa conversione di cui sono stato testimone (conversione completa, poiché si tratta di un musulmano che arriva al battesimo) ci sono due serie di fenomeni e di atti che sono stati, dal punto di vista della conoscenza, del tutto indipendenti e la cui convergenza finale resta essa stessa oscura, benché posta in una certezza fiduciosa. 1. C'è stata la serie dei fenomeni e degli atti di bontà, di generosità, di purezza, serie che non è stata dapprima collegata ad alcun oggettivismo, ad alcuna teoria teologica o altra. Desiderio del bene, bisogno di direzione e di purificazione morale, immensa aspirazione verso una sorta di santità, e che generava una crescente umiltà, un sentimento di fragilità, un appello pressante del cuore: tutte disposizioni che, per essere così eroiche come lo sono state, poiché esse conducevano ad una confessione settimanale ad un prete, sul terreno esclusivamente morale, suppongono un lavoro della grazia al quale egli ha corrisposto fedelmente, senza che si sapesse cosa fosse la grazia, e senza che fosse necessario di saperlo ancora. 2. C'è stata la serie dello studio filosofico, della ricerca oggettiva, dell'informazione apologetica che ha fatto sparire i pregiudizi, smascherato l'insufficienza e l'inferiorità dell'islamismo, esposto ciò che il cardinal Dechamps chiama il grande miracolo permanente della vita soprannaturale nel cristianesimo, chiarito a poco a poco il senso degli appelli confusi, delle pratiche morali di cui si sentiva la bellezza e la forza, condotto ad una «quasi convinzione». Ma infine non vi era certezza assolutamente luminosa e serena. E soprattutto, mentre la prima serie si perfezionava, provocando delle stimolazioni

4. L'ACTION, ANTICIPAZIONE ANONIMA DELL'«APOLOGETICA INTEGRALE»

Che Blondel abbia maturato il progetto dell'«apologetica integrale» nel corso di un prolungato confronto con l'interlocutore teologo è diffusamente attestato dalle carte inedite del filosofo di Aix. Che egli, anche sollecitato da tale confronto che frequentemente conosceva equivoci clamorosi nella lettura dell'*Action*, abbia costantemente indicato la sua tesi di laurea come «luogo filosofico» garante dell'integralità di una apologetica cattolica è quanto ci apprestiamo a rilevare. Più precisamente intendiamo mostrare come l'*Action* già rappresenti l'anticipazione discreta del disegno apologetico che Blondel delinearà: quasi l'«apologetica integrale» allo stato nascente.

Prescindendo dalle molteplici annotazioni blondeliane in cui la tesi del 1893 viene difesa nella sua intenzione apologetica, ci limitiamo dapprima a registrare la puntualità dei rinvii all'*Action* che sostengono l'elaborazione dell'«apologetica integrale»; rinvii che portano più sull'unità complessiva dell'*Action*, considerata quale cristallizzazione di una critica fenomenologico-ontologica della vita, che su singoli segmenti della parabola disegnata nell'*Action* stessa. Questa critica viene valutata quale contributo fondamentale per la configurazione dell'«apologetica integrale»: la sua assenza sarebbe esiziale per la scientificità dell'apologetica della vita cristiana. Della giustificazione della soluzione cristiana del problema vitale una visione complessiva dell'uomo, della sua natura, del suo destino «è implicazione ineluttabile». La filosofia dell'*action*, proprio aggirandosi attorno al dinamismo intrinseco della libertà, apporta all'apologetica l'intelligenza critica delle condizioni etico-ontologiche dell'accoglienza credente del dono soprannaturale: guadagno ineludibile in ordine all'ostensione della pertinenza antropologica e della singolarità soprannaturale della coscienza cre-

sempre più precise, la seconda sembrava perdere in sapore e in attrazione. Dunque nell'atto libero e generoso che è sempre domandato da Dio all'anima che egli vuole arricchire del dono della fede, la decisione libera porta non solamente né forse principalmente sull'aspetto oggettivo e intellettuale del soprannaturale, ma sulle realtà interiori, sulle forme morali di coscienza e di vita nelle quali la grazia è già invisibilmente operante. Il raccordo dell'immanente con l'oggettivo soprannaturale rimane avvolto d'oscurità; tuttavia si sente che, se non si avanzasse in questa stessa oscurità, si mancherebbe a Dio. Donde, insieme, il sentimento della libertà del passaggio che appare come uno sforzo di generosità e il sentimento d'un obbligo rigoroso da cui non ci si potrebbe affrancare se non rischiando la propria eternità. Un'apologetica che non si preoccupa che della seconda serie è fondamentalmente incompleta; essa non studia ciò che il cardinal Dechamps ha chiamato il metodo ordinario della Provvidenza».

dente cristiana: «[...] perché una tale apologetica, veramente integrale, divenga legittima e pure concepibile, occorre una filosofia che, non contenta di studiare il campo ristretto della riflessione e la relazione delle idee con i fatti oggettivi, fosse capace di penetrare alle sorgenti più segrete del pensiero e dell'azione, là dove le idee [...] sono l'espressione delle aspirazioni naturali, delle attitudini prese, delle grazie ricevute. Occorre una filosofia che, non contenta di fare la scienza della buona fede e d'analizzare 'il fatto interiore' come se questo fosse *totum ex natura elicatum*, fosse capace di riservare, in questo fatto interiore, la parte di un dato già soprannaturale, di una potenza obedienziale positiva, di un principio di inquietudine, di attesa religiosa, di fede implicita, di adesione inconsapevole al mistero redentore, di adesione obbligatoria e sicura alla rivelazione conosciuta» (50)

L'insostenibile ancillarità della filosofia nei confronti della teologia viene «risolta» nell'ancillarità originaria della filosofia nei confronti del problema della vita: così che non si presenta a Blondel il dilemma sarcastico di Kant il quale si domandava se alla sua graziosa signora (la teologia) la filosofia avesse dovuto portare la fiaccola o reggere lo strascico (51). La filosofia germinata dall'azione concreta e rivolta a rischiarare i contorni dell'azione stessa, ospitanti una pienezza pseudonimamente desiderata e solo dall'alto attendibile, doveva scoprire il terreno dell'integrità scientifica dell'apologetica che tradizionalmente era impegnata a rendere ragione del *credere cristiano* come dell'incoativo compimento di quell'attesa. «Eccoci dunque ricondotti alla filosofia dell'azione. Se l'apologetica non è costituita scientificamente che dal momento in cui, invece di far valere delle 'apologie' frammentarie, delle arringhe di circostanza, degli argomenti presi a prestito, dei metodi occasionali, essa mira a sviluppare su un terreno che le sia proprio l'edificio, strettamente assemblato in tutte le sue parti, della dimo-

(50) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 589s: «[...] pour qu'une telle apologétique, vraiment intégrale, devînt légitime et même concevable, il fallait une philosophie qui, non contente d'étudier le champ restreint de la réflexion et de la relation des idées avec les faits objectifs, fût capable de pénétrer aux sources plus secrètes de la pensée et de l'action, là où les idées [...] sont l'expression des aspirations naturelles, des attitudes prises, des grâces reçues. Il fallait une philosophie qui, non contente de faire la science de la bonne foi et d'analyser 'le fait intérieur' comme s'il était *totum ex natura elicatum*, fût capable de réserver, dans ce fait intérieur, la part d'une donnée déjà surnaturelle, d'une puissance obéissante positive, d'un principe d'inquiétude, d'attente religieuse, de foi implicite, d'adhésion ignorante au mystère rédempteur, d'adhésion obligatoire et sûre à la révélation connue».

(51) Cf *Der Streit der Fakultäten*, in I. Kant, *Werkausgabe*. XI, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 290s.

strazione cattolica; questo terreno occorre scoprire, sgombrare, edificare. – Scoprirlo: è il ruolo di questa filosofia che ha manifestato nell'uomo il vuoto, questo vuoto che non è sentito e riconosciuto come tale che perché è già prodotto in noi dalla pienezza di un destino nel quale tutto ciò che noi siamo naturalmente si perde come un punto nell'immensità degli appelli divini [...]» ⁽⁵²⁾.

Ben più arditamente Blondel non nasconde la persuasione che la filosofia dell'*action* costituisca una autentica apologetica anonima; ne indica il rilievo fondativo nei confronti dell'apologetica esplicita ed integrale in quanto incammina al varco per la «dimostrazione cattolica», costituito dalla «sproporzione antropologica» soprannaturalmente aperta e dalle condizioni della sua adeguazione. Coerente con l'intuizione che attraversava l'*Action*, secondo cui «il compito perpetuo della filosofia e dell'apologetica (per me, in fondo, non è un tutt'uno?) è di scoprire che lui [il Cristo] è più grande e incomparabile» ⁽⁵³⁾, Blondel considera la sua fatica filosofica come effettivamente attratta dal problema capitale che domina tutta l'apologetica, quello della specificazione soprannaturale dell'atto di fede: la filosofia dell'*action* «permette, senza rischio di naturalismo o di misticismo, di tener conto della presenza anonima e spontanea ma indispensabile del soprannaturale immanente; essa permette ancora di giustificare, con tutti i suoi caratteri, l'accoglienza riflessa e volontaria che, per l'atto di fede, opera la sintesi e come il raccordo dei doni esteriori ed interiori, della rivelazione e della grazia, del soprannaturale fuori di noi e in noi [...]» ⁽⁵⁴⁾.

(52) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 578: «Nous voici donc ramenés à la philosophie de l'action. Si l'apologétique n'est constituée scientifiquement que du moment où, au lieu de faire valoir des 'apologies' fragmentaires, des plaidoyers de circonstance, des arguments d'emprunt, des méthodes occasionnelles, elle vise à développer sur un terrain qui lui soit propre l'édifice, étroitement assemblé en toutes ses parties, de la démonstration catholique, ce terrain il fallait le découvrir, le déblayer, le bâtir. – Le découvrir: c'est le rôle de cette philosophie qui a manifesté en l'homme le vide, ce vide qui n'est senti et reconnu comme tel que parce qu'il est déjà creusé en nous par la plénitude d'une destinée dans laquelle tout ce que nous sommes naturellement se perd comme un point dans l'immensité des appels divins [...]».

(53) Lettera a V. Delbos (6 maggio 1889), in BLONDEL, *Lettres philosophiques*, 18s: «Et la tâche perpétuelle de la philosophie et de l'apologétique (pour moi, n'est-ce pas, au fond, tout un?) c'est de découvrir que lui [il Cristo], il est plus grand et incomparable».

(54) MALLET (= M. Blondel), *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès*, 584s: «[...] la philosophie de l'action permet, sans risque de naturalisme ou de mysticisme, de tenir compte de la présence anonyme et spontanée mais indispensable du surnaturel immanent; elle permet encore de justifier, avec tous ses caractères, l'accueil réfléchi et volontaire qui, par l'acte de foi, opère la synthèse et comme

Del resto la percezione di un disegno apologetico concepito ed articolato intorno alla critica filosofica dell'azione aveva già pervaso le pagine della *Lettre sur l'apologétique*; la memoria della parabola dell'*Action* e del suo asintotico postulare la realtà concreta del Verbo incarnato e paziente, ultimamente eucaristico, vi si segnala come luogo di inserzione di quell'«apologetica storica» dedicata all'ermeneutica del fatto cristiano. In proposito, terminando la sezione orientata all'elogio della libera filosofia e della sua fecondità apologetica, Blondel scrive: «[...] dopo aver anzitutto scartato, per definire la nozione del soprannaturale, tutte le questioni di fatto o di persona, noi saremmo condotti infine, per questa via unica e d'una maniera insieme discreta ed imperiosa, a suscitare sotto la sua forma più precisa, il bisogno della realtà concreta del Verbo, a preparare in questo solo punto che soltanto il filosofo può toccare l'inserzione dell'apologetica storica, ed a giustificare la necessità per l'uomo di studiare, di ammettere, di far vivere in sé un fatto tra tutti gli altri, il fatto divino del cristianesimo» (55).

Invero, l'intenzione apologetica innerva l'*Action* lungo tutto il suo travaglio redazionale. Espressione di un carisma apostolico-sacerdotale che ha sempre contraddistinto il vissuto spirituale di Blondel, essa si modula in un impegno filosofico che trova, di redazione in redazione, una purificazione metodologica. L'intenzione apologetica non ne risulta depotenziata: rimane in tutta la sua cristallinità ad urgere quel rigore dell'analisi filosofica comunemente considerato alieno al *pensare cattolico*, a concertare il dissequestro della coscienza credente dalle maglie soffocanti di una cultura sedotta dal criticismo idealista e dal diletterismo, dal simbolismo e dal realismo intellettualista. Nell'accingersi alla gestazione ed alla composizione della sua opera Blondel intende dispiegare in tutta la sua virtualità la ragione filosofica in ordine alla riabilitazione del cattolicesimo ed alla illustrazione del suo ragionevolissimo realismo: «[...] desideravo giustificare l'attitudine intellettuale del cattolico credente e praticante, in un contesto penetrato di idealismo, di razionalismo o di diletterismo: per

le raccord des dons extérieurs et intérieurs, de la révélation et de la grâce, du surnaturel hors de nous et en nous [...]».

(55) *Lettre sur l'apologétique*, 90s: «En sorte qu'après avoir d'abord écarté, pour définir la notion du surnaturel, toutes les questions de fait ou de personne, nous serions amenés enfin, par cette voie unique et d'une manière à la fois discrète et impérieuse, à susciter sous sa forme la plus précise, le besoin de la réalité concrète du Verbe, à préparer en ce point seul que seul le philosophe peut toucher l'insertion de l'apologétique historique, et à justifier la nécessité pour l'homme d'étudier, d'admettre, de faire vivre en soi un fait entre tous les autres, le fait divin du christianisme».

me, *l'azione* era l'antidoto dell'estetismo renaniano, del formalismo kantiano, del simbolismo neo-cristiano; era la riabilitazione della precisione dogmatica, della pratica letterale, della fedeltà sacramentale, della disciplina intellettuale, morale, sociale, religiosa [...]» (56).

Se la passione apostolica aveva educato la ragione filosofica blondeliana a focalizzare un simile obiettivo, l'*Action*, soprattutto laddove la si legga nella storia del suo concepimento e della sua gestazione, ovvero nel fitto intrecciarsi delle pagine dei diari e degli altri appunti preparatorii, si rivela effettivamente un'apologetica filosofica della vita cristiana. Già si accennava a come Blondel dovette protestare la «propizia autonomia filosofica» della sua tesi quando si tentò di screditare la sua opera presumendo di potervi snidare una aliquale eterodossia teologica; la replica blondeliana si soffermava a ritratteggiare nei suoi termini essenziali la chiave di volta dell'apologetica che aveva attratto più o meno tacitamente tutta la parabola dell'*Action*: «Poiché la fede cattolica è un dono di Dio, e ci pone in un ordine in cui nessuna speculazione filosofica, nessuna ascesi morale basta ad introdurci, e poiché, nello stesso tempo, essa deve essere *rationabile obsequium*, cioè un'adesione spirituale, un atto di coscienza, di ragione e di libertà, 'come la verità rivelata penetra fino al pensiero senza perdere nulla della sua integrità soprannaturale?' Come 'l'operazione rimane soprannaturale mentre diviene nostra, o come rimane nostra senza cessare d'essere soprannaturale?' E, poiché c'è un *don* da una parte e *libera accoglienza* dall'altra, 'quale è il ricettacolo' che può contenere il dono, esprimere l'accoglienza, mettere nello spirito dell'uomo un altro spirito rispetto a quello dell'uomo, senza abolirlo o esiliarlo da lui stesso? Io ho mostrato che un'azione, che un'azione

(56) M. BLONDEL, *Projet de Préface pour «L'Action»*, in *Études blondéliennes. I*, Paris, P.U.F., 1951, 7: «[...] je souhaitais justifier l'attitude intellectuelle du catholique croyant et pratiquant, dans un milieu pénétré d'idéalisme, de rationalisme ou de dilettantisme: pour moi, *l'action*, c'était l'antidote de l'esthétisme renanien, du formalisme kantien, du symbolisme néo-chrétien; c'était la réhabilitation de la précision dogmatique, de la pratique littéraire, de la fidélité sacramentelle, de la discipline intellectuelle, morale, sociale, religieuse [...]». Si veda, dello stesso tenore, una lettera a J. Wehrlé, senza data, in BLONDEL, *Lettres philosophiques*, 286-295, in particolare 288s. Cf anche ID., *Recensione* a DE TONQUÉDEC, *Observations sur la lettre précédente*, 551: «[...] j'ai conçu ma thèse comme une lutte contre toutes les formes du dilettantisme, du criticisme et de l'évolutionnisme immanentiste, comme une élucidation, une justification, une exaltation de l'acte, en face de la simple puissance; de l'être déterminé, en face du *fieri*; de la *lettre*, en face de l'*esprit* qui ne serait qu'idéalisme; du dogme, de la pratique, de la discipline catholiques, en face d'une sentimentalité individualiste, d'une autonomie rationaliste, ou d'un pragmatisme moral et religieux».

effettiva è la condizione di quest'imene [...]»⁽⁵⁷⁾. Non meno di questo aveva polarizzato la ragione filosofica di Blondel, «a fronte di una cultura-ambiente che sinuosamente tentava di permeare la fede cristiana defraudandola della sua consistenza storico-ontologica e della sua centrazione sacramentale»⁽⁵⁸⁾.

Come nell'*Action* si assista all'originale svolgimento di questo progetto intorno al cardine dell'Eucaristia è stato recentemente mostrato in una ricerca da cui ora raccogliamo gli esiti più interessanti in ordine alla valutazione della qualità apologetica della tesi blondeliana. La riabilitazione di quella *pratique littéraire* che corrisponde ad *agire* la *lettera sacramentale-ecclesiale* avviene attraverso una fenomenologia della dialettica dell'azione umana che esordiva dal confronto con le negazioni più radicali del senso della vita. Questa fenomenologia, progressivamente sfrondata da ambigue interpolazioni teologiche, consegna una figura di coscienza umana che, proprio in quanto caratterizzata da un profilo eminentemente etico, appare obiettivamente disponibile alla determinazione religiosa. La dialettica dell'azione, tutta percorsa dalla sproporzione tra *volonté voulante* e *volonté voulue*, attraverso la teoria delle sue condizioni necessarie, approda al termine ultimo che è l'*unico necessario*, il soprannaturale. Essa formula la parola ultima della «scienza della vita»: ciò che è assolutamente necessario è assolutamente impossibile all'uomo. Da qui Blondel procede introducendo il dato cristiano quale reale determinazione dell'apertura antropologica, parola ultima della vita: alla luce del dato cristiano, e della sua centrazione eucaristica, considerato a titolo di ipotesi come risoluzione soprannaturale del problema della vita che la dialettica dell'azione impone, Blondel ritrova quelle dinamiche antropologiche che la fenomenologia dell'*action* aveva inventariato. Sotto il faro ermeneutico della vita cristiano-sacramentale viene esplorata l'opzione religiosa che, sola, risolve salutarmente il problema della vita; fedele allo statuto epistemologico

(57) BLONDEL, *Explications nécessaires*, 17: «Puisque la foi catholique est un don de Dieu, et nous place en un ordre où nulle spéculation philosophique, nulle ascèse morale ne suffit à nous introduire, et puisque, en même temps, elle doit être *rationnable obsequium*, c'est-à-dire une adhésion spirituelle, un acte de conscience, de raison et de liberté, 'comment la vérité révélée pénètre-t-elle jusqu'à la pensée sans rien perdre de son intégrité surnaturelle?' Comment 'l'opération demeure-t-elle surnaturelle en devenant nôtre, ou demeure-t-elle nôtre sans cesser d'être surnaturelle?' Et, puisqu'il y a *don* d'une part et *libre accueil* de l'autre, 'quel est le réceptacle' qui peut contenir le don, exprimer l'accueil, mettre en l'esprit de l'homme un autre esprit que celui de l'homme, sans l'abolir ou l'exiler de lui-même? J'ai montré qu'une action, qu'une action effective est la condition de cet hymen [...]. Le espressioni tra virgolette sono tratte dall'*Action*.

(58) ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 213.

che ha dettato l'intero sviluppo dell'*Action*, di tale opzione religiosa Blondel individua le *nécessità* in una serie di *il faut que* che raccoglie le condizioni essenziali dell'atto religioso, condizioni cui corrisponde l'infrastruttura originaria dell'azione stessa.

Impoverente sarebbe il tentativo di riservare *senz'altro* a questa analisi delle condizioni dell'accoglienza del dono soprannaturale il titolo di «apologetica integrale». Certamente nel plesso di tali condizioni, sinteticamente significato dalla nozione di *pratique littérale*, coniata sulla figura eucaristica, echeggia la risposta alla questione decisiva dell'apologetica che successivamente Blondel avrebbe definito «la specificazione soprannaturale dell'atto di fede». In effetti negli scritti apologetici ricorre frequentemente l'invocazione di una comprensione critica dell'istituirsi dell'assenso credente su un atto che, compiuto ed offerto tutto da Dio, viene praticato tutto dall'uomo. Vi si riprende per sommi capi la riflessione di *Action V*, 1-2 sulla pratica letterale: «[...] ciò che bisogna giustamente comprendere è come e perché ad un dato momento per ogni essere umano chiamato, fuori dalla tenera età, a meritare il nome di fedele, un *atto* di fede esplicito e che deve essere virtualmente permanente è indispensabile per mettere o conservare in noi ciò che non vi resterebbe, ciò che non vi sarebbe senza questa azione, la quale appare così come la condizione stessa dell'accoglienza soprannaturalizzata dell'*offerta* soprannaturale, che diviene il *don* soprannaturalizzante [...] Ciò che bisogna comprendere è in qual senso l'uomo deve agire, *svuotandosi*, perché l'azione divina *riempia* la sua come l'origine ammessa ed il principio iniziale della sua fede: è per una sottomissione totale, per una abdicazione intelligente del senso proprio, che si consacra questa alleanza [...]» ⁽⁵⁹⁾.

Quel referente esperienziale che già l'*Action* stentava a dissimulare, l'Eucaristia, emerge nitidamente in questi scritti: la pratica letterale, azione tutta di Dio e tutta dell'uomo, è il luogo del compimento della dialettica della volontà, in quanto luogo necessario del costituirsi della fede, accoglienza del possibile rivelarsi della verità

(59) DE SAILLY (= M. Blondel), *Terrain de rencontre*, 42s: «[...] ce qu'il faut justement comprendre, c'est comment et pourquoi, à un moment donné, pour tout être humain appelé, hors du bas-âge, à mériter le nom de fidèle, un *acte* de foi exprès et qui doit être virtuellement permanent, est indispensable pour mettre ou conserver en nous ce qui n'y resterait pas, ce qui n'y serait pas sans cette action, laquelle apparaît ainsi comme la condition même de l'accueil surnaturalisé du *prêt* surnaturel, devenant le *don* surnaturalisant [...] Ce qu'il faut comprendre c'est en quel sens l'homme doit agir, en se *vidant*, pour que l'action divine *emplisse* la sienne comme l'origine admise et le principe initial de sa foi: aussi est-ce par une soumission totale, par une abdication intelligente du sens propre, que se consacre cette alliance [...]». Cf i testi ispiratori in *Action*, 400-404.

originariamente voluta dalla coscienza: «Non si tratta soltanto di una conoscenza speculativa da procurarsi speculativamente o per docilità mimetica, né di un essere da captare per un dogmatismo amorale che si compirebbe ulteriormente in una intuizione glaciale; si tratta di un imene superiore ad ogni relazione metafisica, dell'imene del Creatore e della sua creatura adottata, sposata, associata all'incomunicabile banchetto della Divinità» ⁽⁶⁰⁾. Se la pratica letterale è la condizione sintetica dell'atto religioso che la filosofia dell'*action* non può non decodificare, essa dovrà concretare quella virtualità unificativa nei confronti del soggetto che viene reclamata quale nota autenticante l'adeguazione della volontà. Come nell'*Action*, così negli scritti apologetici la filigrana della concrezione di tale causalità unificativa lascia indovinare il profilo dell'Eucaristia; il linguaggio tradisce incessantemente l'ispirazione eucaristica anche se invano si cercherebbe di distinguere le espressioni che coprono l'area della fisiologia organica e della psicologia da quelle che pertengono tipicamente al «dire spirituale»: «Poiché l'unità della vita non comporta e non tollera una molteplicità amorfa, non vi è che una assimilazione, una digestione, una vivificazione: e l'essenziale nell'apologetica è costituire ed esprimere questa vivificante intussuscezione della verità divina, per qualunque via interiore o esteriore ci venga presentata implicitamente o esplicitamente» ⁽⁶¹⁾.

Eppure, si diceva, tali indicazioni ancora non tratteggiano compiutamente l'anticipazione dell'«apologetica integrale» che si annuncia nell'*Action*. Qualora si rimandasse alla fenomenologia dell'*action* (il *faito interno*) ed alla critica delle condizioni dell'atto religioso (il *faito esterno*) come al luogo esclusivo dell'apologetica filosofica dell'*Action*, risulterebbe immiserita l'originalità della trama apologetica approntata nella tesi del 1893. Questa non si era congedata con la semplice evocazione della *duplice afferenza*, ovvero il «minimo sufficiente» del fatto interno (*Action* I-IV) e il dono compiente del fatto esterno (*Action* V, 1-2); non si interrompeva

(60) DE SAILLY (=M. Blondel), *Terrain de rencontre*, 169: «Il ne s'agit donc ni seulement d'une connaissance spéculative à se procurer spéculativement ou par docilité mimétique, ni d'un être à capter par un dogmatisme amoral qui s'achèverait ultérieurement en une intuition glaciale; il s'agit d'un hymen supérieur à toute relation métaphysique, de l'hymen du Créateur et de sa créature adoptée, épousée, unie à l'incommunicable banquet de la Divinité».

(61) *Le problème philosophique* (Archives M. Blondel III/1, f. 974): «Car l'unité de la vie ne comporte et ne tolère pas une multiplicité amorphe, il n'y a qu'une assimilation, qu'une digestion, qu'une vivification: et l'essentiel dans l'apologétique c'est de constituer et d'exprimer cette vivifiante intussusception de la vérité divine, par quelque voie intérieure ou extérieure qu'elle nous soit présentée implicitement ou explicitement».

nella ricognizione sulle *necessità* del loro allearsi nella determinazione religiosa della coscienza. Andava oltre: si addentrava nella domanda ontologica, scaturita ineluttabilmente dall'analitica delle *necessità* di una soluzione pratica del problema della vita ⁽⁶²⁾. Proprio il confronto con la soluzione pratica del problema ontologico del senso risospinse Blondel a decifrare la soluzione ontologica del problema pratico o, meglio, la fondazione ontologica della soluzione pratica e di tutta la serie delle condizioni necessarie che la innerva. Così, nel dato cristiano Blondel scorge il postulato sublime della ragione filosofica, che è dire il *vinculum* che solo può soddisfare l'istanza di fondazione ontologica di cui la fenomenologia dell'*action* e la sua possibile determinazione cristiano-sacramentale apparivano gravide: «[...] l'esistenza oggettiva della serie [dei fenomeni] sarà fondata assolutamente a condizione che nella sua composita eterogeneità svolga un'azione effettiva; ma, pure, a condizione che la percezione passiva provocata da questa attività non rimanga dispersa nei mille rivoli delle singole e limitate percèzioni che, in quanto molteplici, restano circoscritte, quindi accorpabili ancora alla serie dei fenomeni. La verità assoluta della serie risiede allora in una sensibilità assoluta che sia identificabile in una percezione che si declini come volontaria passione di fronte all'eterogeneo agire di *tutta* la serie. La realtà oggettiva dei fenomeni si costituisce per un essere la cui azione deve vantare una *virtus* originale: che sia attività pura, produttrice del reale, de-finiente le cose; ma anche, e indissolubilmente, che, proprio volendo il reale, sia passiva dell'azione del reale prodotto. Dove, quell'essere, volendo le cose, diventa ciò che conosce, offrendosi così, in quanto essere, alla partecipazione da parte della serie intera» ⁽⁶³⁾.

Ora, a questo fondamento si orienta il pensiero filosofico avanzando il postulato sublime ovvero «il bisogno della realtà concreta del Verbo». Qui risiede un passaggio certo non facoltativo per l'integralità scientifica di quell'apologetica che Blondel voleva rifondare. È singolare come l'*Action* si sia inoltrata a questo livello di integralità che quasi si dissolve negli scritti apologetici dove l'integralità appare perlopiù circoscrivere il luogo dell'incontro dei due *fatti*; non ci si dedica a rintracciarne le condizioni propriamente metafisiche. Pertanto il mosaico dell'apologetica «anonima» dell'*Action* può essere accreditato di una ricchezza di prospettive

(62) Per l'ultimo capitolo dell'*Action* si veda *Le dernier chapitre de «L'Action» (1893). Édition critique*, a cura di H. Bouillard, «Archives de philosophie» 24 (1961) 29-113; P. GILBERT, *Le phénomène, la médiation et la métaphysique. Le dernier chapitre de L'Action (1893) de Maurice Blondel*, «Gregorianum» 70 (1989) 93-117. 291-319; ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 131-215.

(63) *Ivi*, 152.

non conservata negli scritti apologetici successivi; forse in ragione dell'attenzione di questi a coniugare o, meglio, a costringere l'ecedenza incompiuta dell'*Action* entro la trama delle controversie teologiche del tempo.

Nell'*Action* la pretesa della fede cristiana di valere quale risoluzione salutare del problema della vita viene anonimamente ma non impercettibilmente legittimata all'interno di un percorso filosofico inedito. Precisamente la *fenomenologia dell'action* e la *metafisica dall'action* lasciano trasparire la ragione su cui tale legittimazione si fonda: la centrazione della vita cristiana nell'Eucaristia; figura che, in un gioco ardito di evocazioni e dissimulazioni, attrae la parabola filosofica sino a comparire, nel modo dell'indeducibile solo postulabile, come azione che sigilla quella comunione voluta e sperata di cui la fenomenologia ha evidenziato le condizioni etico-antropologiche e di cui la metafisica ha prospettato il fondamento ultimo. È l'Eucaristia ad imporsi discretamente come *concretum* del dono «dal di fuori», *concretum* dell'accoglienza del dono stesso, *concretum* di quella attività-passività dell'assoluto e della partecipazione dell'uomo ad essa che fonda la realtà tutta nella sua consistenza propria. A questo *concretum* eucaristico corrisponde quella complessa dinamica della volontà che, nella serie progressiva delle sue determinazioni, che è dire nel *concretum* dell'azione, appare inevitabilmente protesa, in modo ora promettente ora aporetico, alla comunione soprannaturale.

La vita cristiana, costituita nell'azione eucaristica, modalità singolare di pronunciare il *C'est* – la certezza di un compimento necessariamente atteso ⁽⁶⁴⁾ – di fronte alla questione vitale del destino dell'uomo, raccomandava una giustificazione che riabilitasse l'azione nella sua destinazione comunionale e nella sua ineludibile decisività per la disposizione obiettiva o per la «dannosa» chiusura al compimento. Intendendo credibilmente presentare il *C'est* della vita cristiano-sacramentale quale parola sensatamente risolutiva della dinamica della libertà, volendo legittimare *questa* azione come incoativo *compimento* del destino dell'uomo, la coscienza apostolica di Blondel produsse una laboriosa ricerca sul *compiuto* che è l'azione umana: che di questa azione individuasse l'effettiva necessità di essere compiuta ovvero l'obiettiva impossibilità di essere compiuta se non da un dono «dal di fuori». Da questo punto prospettico l'*Action* ha affrontato la questione decisiva dell'apologetica; il suo merito consiste «nell'aver articolato una *analisi fenomenologica dell'azione* e, in seconda e più faticosa battuta, una *teoria metafisica dall'azione*

(64) Cf *Action*, VII. 492.

che dal riverbero luminoso dell'esperienza eucaristica non vengono inficiate, ma continuamente e rispettosamente sollecitate e promosse. E quella analisi e quella teoria a questa vita sacramentale si schiudono come alla parola ultimamente extra-filosofica che sola deve risolvere la questione vitale; di questa vita sacramentale viene così approntata una apologetica filosofica» (65).

L'originalità che distingue l'*Action* dalle successive riprese propriamente apologetiche risiede nella fondazione ontologica del problema del senso, del suo determinismo e delle sue determinazioni. Il *concretum* indeducibile che solo può compiere la comunione desiderata, riconosciuto a titolo di ipotesi nell'azione sacramentale, viene ritrovato come esito della teoria metafisica. Nella domanda circa la consistenza oggettiva della realtà intera la questione circa il senso della vita inventa la condizione della propria possibilità. La questione fenomenologica e quella ontologica convergono ad un unico approdo: la realtà concreta del Verbo incarnato e paziente, l'Eucaristia. «Quel *concreto* è termine dell'attesa dell'uomo di desiderio e fondamento ultimo della dialettica del desiderio stesso; dono infinito per la volontà conseguente al proprio voto e principio propulsore della volontà stessa; causa formale del compimento del senso della vita e causa finale della vita che cerca il senso compiuto e dell'intera costellazione delle condizioni in cui la ricerca si dibatte. Ciò che si offre a compimento dell'azione umana si rivela, insieme, come il principio dell'azione stessa, come il suo termine e il suo inizio. In effetti la condizione ultima dell'atto religioso, risolutivo del destino dell'uomo, non è se non la condizione ultima della consistenza della realtà» (66). È questo supremo passaggio del pensiero che impreziosisce l'apologetica anonima dell'*Action*; e la qualifica come indice non trascurabile di un'«apologetica integrale» che ritrovi la sua chiave di volta nella pratica di un dono risolutivo. L'ultimo segmento della parabola filosofica dell'*Action* si mantiene asintoticamente adagiato sulla retta della vita cristiano-sacramentale e qui esplora la *nécessité* del dono risolutivo: che «deve stare 'in principio', come *ratio* dell'infrastruttura aperta dell'azione stessa, presenza assente ed attesa, realtà

(65) *Ivi*, 214.

(66) *Ivi*, 164. Cf il convergere della condizione fenomenologica e della condizione ontologica dell'azione umana nelle pagine di *Action*, 421. 461: «Pour suivre jusqu'au bout le déterminisme des exigences de l'action humaine et la chaîne des relations nécessaires à l'achèvement de notre destinée, il faut donc que Dieu s'offre à nous comme anéanti, afin que nous rendions à cet apparent néant sa plénitude»; «Passive en son fond, il faut, pour être, que la nature ait une action véritable, et que cette action trouve, dans la passion volontaire d'un être capable de conférer à sa connaissance un caractère d'absolu, sa parfaite consistance».

indeducibile de-finiente l'azione e le sue possibilità, segreta condizione trascendentale e compimento trascendente del volere» (67).

Qui viene ultimamente affrontata *la questione* dell'apologetica blondeliana. Se l'atto della fede si annuncia quale soluzione del problema vitale in quanto accoglienza del dono che custodisce la «*degradazione sublime*» di Dio, esso si modulerà necessariamente come *ad-opzione* di quella dinamica originaria dell'azione-passione divina in cui tutto trova consistenza. La possibilità stessa della dannazione, che Blondel avvertiva come il problema apologetico per eccellenza, riceve così la sua giustificazione: poiché l'azione reale di tutto viene volontariamente subita e patita da un essere capace di conferire alla sua conoscenza del tutto un carattere assoluto, in questa passione volontaria tutto trova la sua ragione di sussistenza; anche quella azione fondamentalmente idolatrica e deicida che volontariamente mortifica il *dulcis hospes*; anche, conseguentemente, la dannazione che equivale all'eternizzazione dell'aporia contratta nell'opzione negativa che si preclude l'accesso alla verità (68). «In tal modo l'apologetica della vita cristiana non deve subire una fondazione ontologico-metafisica estrinseca rispetto al suo 'oggetto rivelato', né deve avventurarsi in una fondazione storico-positiva che trascura la questione radicale-universale della verità. Nell'uno come nell'altro caso l'apologetica mancherebbe la buona riuscita del suo compito di giustificare la pretesa veritativa della fede cristiana, ovvero la pretesa della vita cristiana di valere, in ragione della sua fondazione sacramentale, quale compimento del destino dell'uomo» (69).

5. UN INVITO DA NON DISATTENDERE

L'«apologetica integrale», nella sua anonima presentazione filosofica come nella sua ripetizione «teologica», invita ad assumere, appunto integralmente, l'istanza apologetica della teologia. Questa non dovrà essere esaurita nella questione relativa alla credibilità di Gesù di Nazareth, cioè nella domanda intorno ad una obiettiva evidenza del profilo rivelativo di lui; in questo senso non sarà pertinente un esclusivo rinvio all'eloquenza di «segni» che, costituendo cristocentricamente un segno unitario, vengono apprezzati quali motivi di credibilità del fatto cristiano.

Si è visto come l'onere apologetico della teologia deve premunirsi dall'apriorismo estrinsecista di ogni tipo, che presume di produrre la giustificazione della fede cristiana al di qua di un'as-

(67) ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 215.

(68) Cf *ivi*, 191ss.

(69) *Ivi*, 242.

sunzione critica del nesso *verità/storia* che ineludibilmente riguarda la figura della *libertà*, di ogni *necessità* del determinismo di questa e di ogni sua determinazione, cristiana e non.

Pertanto risulta decisiva per la teologia, che comprende criticamente la fede cristiana e si adopera a fornirne la legittimazione, una teoria *trascendentale* della coscienza credente; la quale favorisca il riscatto del credere da quell'*apartheid* culturale in cui il pensiero moderno, complice la teologia ad esso incautamente succube, l'aveva relegato. Una teoria della coscienza credente, che di questa indagli le *necessità*, le condizioni di possibilità del suo valere quale promettente accoglienza del dono finalmente salutare di Dio, persegue questo obiettivo: liberare la figura del credere dai canoni invasi nella *modernità* che decretano la concorrenziale esteriorità di quella figura rispetto al sapere. Il compito di giustificare la *fede* cristiana implica l'individuazione della pertinenza *necessaria* del credere rispetto alla struttura originaria della coscienza che vuole, attendendola, la verità; ovvero rispetto al «sapere» della libertà. Altrimenti, ingombrando il lavoro teologico di un'attenzione esclusiva al «dato dogmatico», si ratificherebbe quella già diffusa e non del tutto ingiustificata persuasione dell'impertinenza antropologica della fede cristiana; infatti, questa apparirebbe aporeticamente evacuata della sua infrastruttura etico-ontologica. La riedizione di un'apologetica della correlazione che induce dalla ottimistica descrizione fenomenologica dell'esperienza cristiana una perfettività della fede nei confronti del desiderio umano sembra opera di cosmesi teologica; cui resta alieno il compito, invero non facoltativo per la teologia, di elaborare *una teoria critica della libertà e del suo venire alla/dalla verità*.

L'apologetica blondeliana ammonisce che la questione della legittimazione della fede cristiana rimane inevasa allorché la teologia si estenui nell'approntare o nell'assumere una teoria antropologico-ontologica e la relativa figura di coscienza credente. Essendo il dato teologico nella sua singolarità pasquale «non deducibile dall'apriori ontologico delineato, la fede cristiana deve ancora passare al vaglio della critica. Mettendo a tema Gesù di Nazareth e la sua storia, si devono individuare le ragioni che fanno della sua singolare pretesa non una pretesa velleitaria a fronte dell'istanza critica, ma la pretesa sensata e sommamente *buona* di comunicare l'offerta ultimamente salutare per la libertà. Tale esibizione critica costituirà l'indice decisivo, ma non esclusivo, della ragionevolezza della fede cristiana» (70).

Si precisano così le due attenzioni essenziali del *momento* apologetico della teologia: l'indagine storico-critica intorno all'an-

(70) *Ivi*, 246s.

nuncio apostolico e alla mediazione sacramentale-ecclesiale di questo e la teoria formale della coscienza e della configurazione *credente* di questa. Tuttavia, e qui ci sembra oltremodo preziosa l'intuizione blondeliana, resta ancora da illustrare il modo della loro connessione.

La rilevazione della *ragione ultima* della fede cristiana, ovvero della singolare evidenza di Gesù, non può essere giustapposta a quella teoria formale dell'accedere alla verità nella forma necessariamente gratuita della rivelazione che deve affrancare il *credere* dalla estraneità di cui si diceva. Un'apologetica che coltivi premurosamente l'integralità reclamata da Blondel deve guardarsi da una simile giustapposizione; la quale si presta ad una duplice problematica modulazione. Da un lato il rischio di una deduzione del dato cristologico a partire dalla teoria formale della coscienza credente e dalla costellazione delle condizioni di questa; dall'altro lato il rischio di un positivismo cristologico di ascendenza barthiana che disdegna la struttura originaria e, certo originariamente gratuita, del rapporto *libertà/verità*.

Invece, l'apologetica blondeliana, nell'itinerario dell'*Action* e nelle esplicazioni «teologiche» successive, tratteggia la fede cristiana come partecipazione sacramentale della Pasqua di Gesù all'uomo, confessata e praticata – meglio, confessata in quanto praticata – quale compimento e fondamento di quel destino soprannaturale che in quanto assolutamente necessario è assolutamente impraticabile all'uomo. Coerentemente la teoria formale della coscienza credente «non può che rimandare alla storia ed alla sua indeducibilità, non per la verifica di una struttura indipendentemente determinata, ma per la fondazione e la determinazione ultima di questa stessa struttura sostanzialmente aperta [...] Non si dà giustapposizione tra i due momenti: l'evento storico-sacramentale non rappresenta una sorta di oggettivazione di generali condizioni trascendentali della rivelazione, né può essere confiscato in una sua valenza aggiuntiva nei confronti della struttura antropologica. L'indeducibile evento storico del darsi di Dio definisce il trascendente e necessario attendere dell'uomo alla verità. È l'ermeneutica della storia di Gesù, in quanto ermeneutica protesa ad ostendere e a criticare i termini della singolarità di quella storia e della sua pretesa veritativo-universale, ad urgere una teoria fondamentale dell'atto religioso che presenti non solo la naturalità dell'attesa di una religione, ma anche la necessaria soprannaturalità del principio e del compimento di quella stessa attesa, prospettando la conformità 'compiente' della vita cristiana alle condizioni universali dell'intendere alla verità» (71). Alla storia – *ultimamente* alla storia

(71) *Ivi*, 247.

di Gesù – ed al suo profilo determinativo nei confronti del reale rinvia infatti la teoria formale dell'in-tendere dell'uomo alla verità; e vi rimanda non per la registrazione di una indovinabile determinazione dell'accedere alla verità, quanto per la fondazione stessa dell'intendere cristiano alla verità e di ogni altro intendere.

Il richiamo blondeliano non si è fatto improvvisamente obsoleto: risuona come una sorta di nota eversiva nei confronti di ogni inclinazione ad accomodare la fede cristiana nella regione di quel diletantismo che gode dell'opinabilità del tutto e sconfina di volta in volta nel fanatismo: luogo di una insopportabile desuetudine al pensare e conferma inquietante della persuasione circa una presunta impertinenza antropologica del credere. Si giudichi l'attualità di una tale nota eversiva da questa pagina che chiude una lettera pseudonima di Blondel alle «Annales de philosophie chrétienne», dove il «non credente» motiva la sua resistenza a «*faire le pas*»: «[...] non solamente molti cattolici non hanno saputo riconoscere questi progressi nella coscienza che l'umanità acquisisce circa la solidarietà sociale e la probità intellettuale, ma, nella maggioranza, vi sono ostili. Che una tale attitudine possa concordare con una formazione cattolica molto riflessa, che pure in parecchie circostanze essa risulti da questa stessa formazione, che essa raccolga competenti suffragi, questo è un sintomo che mi allarma, e che, per la sua diffusione, per la sua persistenza, rimane per me la pietra d'inciampo. In presenza di questo misconoscimento di doveri che mi stanno a cuore, davanti a questa paura di pensare, a questo terrore della ricerca, a questa arte di accomodare i testi e di snaturare le intenzioni, davanti a questo disprezzo e talvolta a questa durezza per l'avversario, davanti a queste manifeste *défaillances* del senso sociale e del senso morale, io non mi sento autorizzato, in coscienza, a fare il passo» (72).

MARIO ANTONELLI

Seminario Arcivescovile – Saronno

11 ottobre 1993

(72) FRANÇOIS D., *Raisons de ne pas croire*, 282s: «[...] non seulement beaucoup de catholiques n'ont pas su reconnaître ces progrès dans la conscience que l'humanité acquiert de la solidarité sociale et de la probité intellectuelle, mais en majorité ils y sont hostiles. Qu'une telle attitude puisse concorder avec une formation catholique très réfléchie, que même en maintes circonstances elle résulte de cette formation même, qu'elle recueille les suffrages compétents, c'est là un symptôme qui m'alarme, et qui, par sa généralité, par sa persistance, demeure pour moi la pierre d'achoppement. En présence de cette méconnaissance de devoirs qui me tiennent au cœur, devant cette peur de penser, cet effroi de la recherche, cet art d'accomoder les textes et de dénaturer les intentions, devant ce mépris et parfois cette dureté pour l'adversaire, devant ces manifestes *défaillances* du sens social et du sens moral, je ne me sens pas autorisé, en conscience, à faire le pas».