

LA QUESTIONE MORALE NE *L'ACTION* DI BLONDEL

SOMMARIO: 1. Il disegno generale dell'opera – 2. La fenomenologia dell'azione: (a) La ragione; (b) La libertà; (c) La legge; (d) Dall'azione al soggetto individuale; (e) Dall'azione al rapporto interumano; (f) Morale naturale e Morale «morale»; (g) L'azione superstiziosa – 3. L'alternativa – 4. La morale e la «pratica letterale» – 5. Considerazioni conclusive

Il tema morale ha una presenza certo non marginale ne *L'Action* di Blondel. I riferimenti alla «morale» quale definita dalle forme storiche della cultura (i costumi) è fatta oggetto di distesa descrizione fenomenologica in quella terza parte dell'opera dedicata alla «storia naturale dell'azione». In sede di ripresa teorica, e dunque nella Quarta parte, si fa certo raro e marginale il riferimento al lessico della «morale»; e tuttavia proprio lì si tratta di quell'apprezzamento assiologico dell'agire che corrisponde al criterio della corrispondenza o meno del soggetto all'imperativo obiettivamente proposto alla sua libertà dalle forme immediate dell'esperienza; e appunto questo è il problema della morale.

E tuttavia, sotto altro ma non alternativo profilo, si deve invece riconoscere che l'esperienza propriamente morale manca d'essere fatta oggetto di precisa considerazione nell'opera di Blondel; essa minaccia d'essere addirittura evacuata nella sua specificità, là dove Blondel propone la sua filosofia dell'agire informato alla fede cristiana; ci riferiamo alla famosa tesi della «pratica letterale». Essa sembra insinuare una comprensione dell'agire credente – quello che non solo scaturisce dalla fede, ma addirittura si confonde con essa, perché la fede per Blondel è appunto *azione* – che lo riduce al modello dell'azione sacramentale, o rispettivamente dell'azione rituale: di un'azione in ogni caso che non trova la sua norma nella coscienza morale del soggetto, ma unicamente nella prescrizione positiva. Esattamente l'eccedenza, e addirittura l'estraneità, della

prescrizione rispetto a quanto inteso e apprezzato dal soggetto stesso realizzerebbe la forma dell'agire obbediente: dell'agire cioè mediante il quale l'uomo si appropria del principio trascendente e «naturalmente» mai adeguato della propria azione; fa proprio l'agire stesso di Dio.

Comunque debba essere chiarita la discussa tesi della «pratica letterale», si deve riconoscere che Blondel nella sua opera mai tenta un'esplicita definizione del concetto di morale, e rispettivamente mai tenta una fenomenologia dell'esperienza umana considerata precisamente nella sua connotazione morale (comando e divieto, colpa e innocenza). Questo fatto costituisce un inconveniente obiettivo, e insieme una ragione di difficoltà proposta all'interprete che si proponga di interrogare l'opera esattamente intorno al tema morale.

E tuttavia, questa interrogazione deve essere tentata. Anzi tutto perché la filosofia dell'azione che Blondel propone appare virtualmente illuminate in ordine ad una più consapevole istruzione della riflessione morale in genere, e della riflessione teologico-morale in specie. Poi anche perché la considerazione dell'opera di Blondel sotto questo preciso profilo promette d'essere illuminante anche per riferimento alle questioni teoriche generali proposte dal suo progetto complessivo. Pensiamo al progetto di una «scienza dell'azione», e più radicalmente di una filosofia del cristianesimo, la quale proceda dall'assunto del rilievo assolutamente cruciale che l'azione avrebbe in ordine alla comprensione generale della rivelazione e della fede.

La considerazione de *L'Action* sotto il profilo del suo pensiero intorno alla morale non è frequente ⁽¹⁾; soprattutto, ci sembra

(1) L'opera più rilevante è indubbiamente quella di M. JOUHAUD, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Blondel*, Paris Louvain, Nauwelaerts, 1970; egli espressamente nota: «L'interprétation du blondelisme que nous allons proposer n'est pas nouvelle; mais l'angle d'attaque, si l'on ose dire, pourra sembler inhabituel. On n'a pas coutume de ranger Blondel parmi les philosophes de l'expérience morale, ...» (6); il limite dell'opera ci sembra essere proprio quello di mettere a fuoco i riflessi del pensiero di Blondel per ciò che attiene all'interpretazione dell'esperienza morale, senza però istituire in alcun modo la consistenza teorica della questione dell'esperienza morale; i referenti del concetto sono cercati nel pensiero francese di inizio secolo (F. Rauh e L. Lévy-Bruhl in specie); il referente teorico privilegiato, per ciò che si riferisce alla formulazione del problema morale, è ovviamente Kant; lo studio, certo utile sotto il profilo dell'ermeneutica dell'opera di Blondel nel quadro del dibattito filosofico a lui contemporaneo, non propone invece un significativo contributo sotto il profilo dell'istruzione dei problemi teorici della morale; il lessico «morale» stesso d'altra parte è usato spesso – come nello stesso Blondel, e come già in una lunga tradizione del pensiero francese – in senso assai generico: appartiene all'ambito della «morale» tutto ciò che si riferisce genericamente all'agire.

ch'essa si sia prodotta fino ad oggi in forme troppo laterali e timide. Per questo la considerazione che qui tenderemo non farà consistente riferimento alla letteratura secondaria; procederà invece, fondamentalmente, dall'analisi immediata del testo e della sua complessa articolazione. Assumerà distensione proporzionalmente consistente il momento espositivo; anche se certo il nostro intento non è quello di «riassumere» l'opera, né tanto meno di ritrattare tutte le complesse questioni che propone, ma soltanto quello di interrogarla alla luce di un problema, come appunto è quello morale, che, anche quando non sia tematicamente affrontato, è comunque intrinseco ad una riflessione sull'agire.

1. IL DISEGNO GENERALE DELL'OPERA

L'intento dichiarato dell'opera di Blondel è quello di proporre una «scienza dell'azione»; l'intento è non solo espressamente e insistentemente dichiarato, ma anche assai precocemente definito (2). La scelta di tale tema è già comandata da una tesi soggiacente; o diciamo più prudentemente, da intuizioni che, sia pure in forma ancora proporzionalmente implicita e indistinta, sono operanti in lui a monte rispetto allo svolgimento effettivo della ricerca.

Ne troviamo traccia nelle pagine dei *Carnets intimes* (3); un testo

(2) La prima domanda di approvazione di una tesi sul tema dell'azione è formulata da Blondel nel marzo 1887; ma la decisa concentrazione dei suoi interessi intorno a questo tema è documentato da una *notule* che risale già al 1882; cf per la storia della redazione dell'opera R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'action. Blondel 1882-1893*, Bruges, Desclée De Brower, 1965.

(3) L'utilizzo insistente dei *Carnets intimes* per l'ermeneutica de *L'Action* costituisce una delle costanti della ricerca recente; si possono vedere anzitutto le recensioni del diario di Blondel apparse subito dopo la sua pubblicazione nel 1961 (cf l'elenco in A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1978, 256, n. 7); ma poi soprattutto gli scritti di P. Henrici (che introduce la tr. tedesca di H. Urs von Balthasar dei *Carnets*, nel 1964), a cominciare da *Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel*, in «Gregorianum» 45 (1964) 689-738; vedi però anche CH. MAHAMÉ, *Spiritualité et philosophie chez Maurice Blondel de 1883 à 1893*, Paris, Beauchesne, 1972; A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie*, che dichiara espressamente il suo proposito in questi termini, mostrare il nesso stretto tra *L'Action* e i *Carnets* superando la prima impressione di un'abissale distanza tra i due generi di scritto (4); recentemente M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano, Glossa, 1993, ha difeso la tesi del rilievo determinante dell'eucaristia, e rispettivamente della personale pratica di tale sacramento da parte di Blondel, nella genesi della sua teoria dell'azione; «il discorrere più vivace dei *Carnets* conferma l'origine eucaristica dell'analitica della pratica letterale», p. 133. Sul rilievo che i *Carnets* hanno in ordine alla comprensione de *L'Action* non è certo possibile avere dubbi;

dell'ottobre 1886 ⁽⁴⁾, ad esempio, spiega come il proposito di studiare l'azione nasca anzi tutto dall'impressione che il vangelo attribuisca soltanto all'azione il potere di manifestare l'amore e conquistare Dio, mediante l'adesione a Cristo. Nasca poi da quest'altra correlativa impressione, che il momento dell'azione sia assai trascurato in questo nostro tempo, a favore della ricerca ossessiva del sapere per un lato e della fruizione per altro lato; sapere e fruizione (*estetica*) sono le forme pregiudiziali nelle quali è cercata la saturazione dell'indubitabile mancanza che affligge la condizione umana. L'elusione del tema dell'azione appare dall'inizio a Blondel strettamente legata alla simultanea elusione del tema del «soffrire», o più cautamente del patire, del momento passivo dell'esperienza; la considerazione di tale momento, e il superamento dell'obiezione che esso sembra per sua natura elevare nei confronti d'ogni progetto pratico appare imprescindibile in ordine alla restituzione all'uomo del coraggio dell'azione.

Interpretiamo sinteticamente le dichiarazioni precedenti dicendo che il tema dell'azione è raccomandato all'attenzione di Blondel dal precedente e ancora assai formale obiettivo di restituire dignità intellettuale alla verità della fede, a fronte di una cultura che sembra assumere nei suoi confronti un atteggiamento fondamentalmente sprezzante e superficiale. Il tema dell'azione è la concrezione del profilo – in tal senso – decisamente *apologetico* degli interessi filosofici di Blondel ⁽⁵⁾. Tali interessi per altro, proprio perché ge-

per lo meno ambigua ci sembra invece la tesi spesso difesa a procedere da questo accostamento: il nocciolo più determinante del pensiero de *L'Action* sarebbe appunto la legittimazione teorica di una *spiritualità*; ambigua è tale tesi, se non altro a motivo dell'obiettiva indeterminazione del concetto di *spiritualità*, ma poi anche e soprattutto a motivo dell'indubitabile pretesa teorica generale (filosofica) dell'opera, la quale lievita nel passaggio da una redazione all'altra, e poi ancora negli scritti successivamente prodotti a chiarimento dei diversi fraintendimenti di essa da parte di filosofi e teologi, «laici» e cattolici. Quello che è interpretato – quasi *faute de mieux* – come interesse *spirituale* di Blondel è in realtà da interpretare più cautamente come interesse ad una visione del cristianesimo che superi lo scorporo reciproco tra dogma e morale, e rispettivamente tra momento morale e momento sacramentale.

(4) «Je me propose d'étudier l'action, parce qu'il me semble que dans l'évangile il est attribué à l'action seule le pouvoir de manifester l'amour et d'acquérir Dieu. J'étudierai l'action parce que, en ce temps, nous ne savons plus souffrir pour agir et produire. Le coeur manque. On sait, on comprend, on raffine, on contemple, on jouit; on ne vit pas....; vivre et agir du coeur, pour voir de l'esprit. Je veux montrer que la plus haute manière d'être, c'est d'agir, que la plus complète manière d'agir, c'est de souffrir et d'aimer, que la vraie manière d'aimer, c'est d'adhérer au Christ», *Carnets intimes*, Paris, Le Seuil, 1961, 65; citato anche in R. SAINT-JEAN, *Génèse de l'Action*, 60.

(5) Il programma della «apologetica» si espone certo ad interpretazioni che

nuinamente filosofici e in nessun modo indulgenti alla propaganda religiosa, saranno da lui coltivati in forma tale da comportare una simultanea critica teorica sia della cultura filosofica corrente che della stessa cultura ecclesiastica (teologica).

Queste considerazioni, pure formalissime, già illuminano un ulteriore tratto qualificante del pensiero di Blondel, e insieme consentono di intenderne – almeno per una parte – quel carattere «anomalo», *extra corum*, che fu subito in vario modo rilevato. Blondel associa l'estraneità del pensiero francese ⁽⁶⁾ al tema religioso ad una più generale e radicale estraneità: quella nei confronti della *coscienza* dell'uomo che sovrintende immediatamente all'agire concreto. Tale coscienza può essere senz'altro identificata con quella *morale*? Sì, certo, *in re*; siccome però la categoria di *coscienza morale*, e più in generale la categoria di *morale*, appariva per molti aspetti compromessa nelle forme del sapere riflesso contemporaneo, Blondel preferisce parlare in forma impregiudicata di semplice *coscienza*, riservandosi di determinare la qualità di essa attraverso il ritorno («fenomenologico») ai fatti stessi.

In ogni caso, la coscienza pratica dell'uomo mostra di conoscere quello che invece il pensiero riflesso stenta a concepire; e cioè, che l'uomo agisce liberamente, che tale agire si pone obiettivamente nel quadro di un'alternativa radicale (*buono* o *cattivo*, o anche *vero* o *falso*), che le scelte singole si concatenano reciprocamente secondo una logica la quale ha quale suo referente obiettivo l'identità del soggetto. L'intento del pensiero di Blondel sotto tale profilo è appunto quello di riconciliare il *pensiero* con la *coscienza*, e quindi con la *fede* stessa. Nel quadro di questo intento deve essere compreso lo stesso profilo dell'attenzione «fenomenologica», che costituisce indubitabilmente un aspetto qualificante e relativamente nuovo del suo pensare.

Dunque, la «scienza dell'azione» dovrà togliere le ostruzioni, e poi positivamente istituire le condizioni ⁽⁷⁾, perché l'interesse per

Blondel espressamente ripudia; e tuttavia esso è suscettibile di un'interpretazione in base alla quale esso è effettivamente proprio di Blondel; cf al riguardo la sua opera esplicita sull'argomento, la *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* del 1896 (tr. it. a cura di G. Forni, *Lettera sull'apologetica*, Brescia, Queriniana, 1990).

⁽⁶⁾ Diverso sotto questo profilo da quello inglese e tedesco, il pensiero francese è invece – aggiungiamo noi – simile a quello italiano.

⁽⁷⁾ La scansione di questi due tempi dell'argomentare diviene esplicita nel saggio del 1903 sul *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale* (pubblicato ora nella raccolta *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 123-147; esiste una tr. it., a cui facciamo riferimento nelle citazioni che seguono, M. BLONDEL, *Principio di una logica della vita mo-*

il cristianesimo possa essere raccomandato come degno e anzi imprescindibile ad ogni spirito critico. L'obiettivo sarà realizzato attraverso due passaggi logici essenziali, che possiamo sinteticamente così descrivere: (a) sarà anzitutto mostrato come il sapere teorico, o riflesso, o «scientifico», non sia autoconsistente, ma rimandi di necessità all'azione; (b) sarà d'altra parte poi mostrato come l'azione rimandi di necessità al «soprannaturale», ad un'opera preveniente di Dio nella storia, per riferimento alla quale soltanto l'azione dell'uomo può realizzare la propria pienezza, quell'intenzione cioè di cui essa dall'inizio è gravida e che tuttavia il soggetto non può da se stesso né determinare, né tanto meno realizzare praticamente.

Per quanto attiene al primo passaggio logico, occorre distinguere il caso delle «scienze positive» dal più complesso caso di quella «scienza» che è la stessa filosofia. Il primo caso è da Blondel affrontato e risolto abbastanza sbrigativamente nel Cap. II della Parte III de *L'Action*; mentre la discussione della pertinenza e insieme dei limiti insuperabili di una «scienza dell'azione» – s'intende, di grado filosofico – deve per sua natura accompagnare tutta la riflessione successiva dell'opera, fino al suo culmine (l'alternativa).

Le «scienze positive» sono più precisamente quelle risultanti dalla interazione tra scienze matematiche o deduttive e scienze sperimentali; soltanto attraverso il ricorso ai modelli logici offerti dalle prime le seconde realizzano la figura di sapere (apparentemente) necessario. Ma la sintesi tra il formalismo del sapere logico-matematico e l'inevitabile contingenza dei fatti d'esperienza di cui si occupano le scienze dette appunto sperimentali riposa su un'operazione o un'azione dell'uomo, che per sua natura sfugge alla competenza di tali scienze: «Le scienze positive non sono che l'espressione parziale e subalterna di un'attività che le abbraccia, le sostiene e le trascende» (178/86) ⁽⁸⁾. Non ci occuperemo di tale

rale, Napoli, Guida, 1990²; indicheremo per altro prima la pagina dell'ediz. franc. poi della tr. it.): egli fa qui riferimento esplicito alla questione morale, non invece alla questione dell'azione – ma le due questioni a questo livello di considerazione appaiono non distinte – e la determina quale questione del *principio elementare* che solo consente di intendere come nella vita morale si realizzi il superamento dell'apparente divorzio reciproco tra logica del pensiero e logica della vita; «Quali ostacoli, fin qui, hanno celato la soluzione e il problema medesimo? Come mai è possibile e necessario porre il problema?»; solo in terza battuta viene la tesi: «una *logica morale* non soltanto possiede un principio specifico e semplice, ma per di più dà la chiave della *logica generale*» (124/12)

(8) Citiamo *L'Action* seguendo – salve poche correzioni espressamente indicate – la recente traduzione italiana di S. Sorrentino, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993, la quale porta in margine la numerazione delle pagine dell'edizione francese del 1893, che ha conosciuto più ristampe (tre, per l'esattezza) anastatiche; il

momento della critica di Blondel, perché esso è abbastanza remoto dal nostro tema; segnaliamo soltanto come esattamente la precisa esecuzione dell'assunto di Blondel – la riconduzione cioè delle scienze positive alla prospettiva più radicale dell'agire umano ad esse sotteso – potrebbe insieme porre le basi per quell'etica della scienza, della quale oggi molto si discorre, cercandone per altro realizzazione per lo più in direzioni assai «superstiziose»: conferendo cioè senz'altro valore d'istanza «sacra» ad un presunto ordine naturale.

Rispetto alla precedente tesi del necessario rimando delle scienze all'azione, assai più analiticamente sviluppata è la tesi che afferma l'indubitabile eccedenza dell'azione del soggetto rispetto a quei *fatti* dei quali soltanto si occupano le scienze positive. Pur appartenendo tali fatti – i fatti organici in specie – al numero delle condizioni possibilitanti l'azione stessa, questa non è in alcun modo il *risultato* del loro determinismo, o anche «un *epifenomeno* o una traduzione meramente equivalente e addirittura inadeguata dei fatti esterni» (179/86) che l'accompagnano; ma è appunto *azione*, dunque iniziativa originale del soggetto.

Tale tesi è da Blondel anzitutto argomentata e insieme chiarita attraverso la descrizione «fenomenologica» dell'azione, del suo primo insorgere e del successivo sviluppo. Soltanto in un momento successivo dev'essere posto il problema della verità dell'azione. La distinzione tra questi due momenti del discorso corrisponde, con larga approssimazione, alla distinzione tra la Parte III (non a caso intitolata «Il fenomeno dell'azione») e la Parte IV («L'essere necessario dell'azione»). La distinzione e l'articolazione reciproca di queste due parti propongono consistenti problemi; in ogni caso, manca una precisa giustificazione riflessa dei metodi rispettivamente impiegati.

Manca in particolare una precisazione preliminare ed esplicita del metodo adibito nella Parte III, quella che di carattere descrittivo o «fenomenologico» ⁽⁹⁾ – come spesso essa viene qualificata; tanto più manca una giustificazione riflessa delle ragioni teoriche che impongono l'adozione di un tale metodo. Siccome questa è anche la parte nella quale si produce la considerazione più esplicita e diffusa dell'argomento morale, il difetto segnalato rende proporzionalmente oscuro il pensiero di Blondel sul medesimo argomento.

primo numero indicato tra parentesi si riferisce alla traduzione italiana, il secondo all'edizione originale francese.

(9) Sul senso della «fenomenologia» ne *L'Action* e sui suoi rapporti con il pensiero di Husserl, si può vedere J. FLAMAND, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel*, Paris – Louvain, Nauwelaerts, 1969, 245-268.

Mentre la successiva Parte IV, per il fatto stesso di procedere in maniera argomentativa e non descrittiva, elabora insieme in maniera puntuale le proprie giustificazioni. Essa, a procedere dalla tesi della permanente disequazione che affligge l'azione – l'intenzione da cui essa muove non è mai adeguata dall'atto a cui conclude – si concentra sul tema dell'alternativa: resa alla morte dell'azione, oppure suo (auto-)superamento nella forma di un compimento «soprannaturale», insieme necessario e impossibile? Il riferimento alla morale appare qui assente, almeno nominalmente. Non però soltanto nominalmente: non si fa più riferimento infatti a quelle determinazioni materiali dell'agire, delle quali pure in qualche modo si era discusso nella sezione precedente, e che avevano consentito di istituire il significato della morale. L'opzione alternativa è descritta in termini esasperatamente formali.

Viene infine la Parte V, la più sospettata, esposta com'è all'obiezione di intempestiva intrusione della teologia. Essa tratta infatti della logica che informa la pratica corrispondente alla fede nel «soprannaturale», a procedere dall'*ipotesi* della sua effettiva verità. Anche qui manca l'impiego dei concetti della morale; anzi, pare prodursi – come già accennato – una comprensione di quella che comunemente è intesa come la pratica morale cristiana in termini tali da assimilarla alla pratica rituale, e comunque ignorando ogni riferimento alla riflessione teorica generale a proposito del problema morale.

Sul tema della morale si torna ancora nelle conclusioni, per negare espressamente che possa darsi qualche cosa come una «scienza morale», come invece si dà una «scienza dell'azione». La negazione per altro è sottesa da un'assunzione pregiudiziale: che cioè l'ipotetica «scienza della morale» avrebbe da configurarsi quale «scienza della norma», e più precisamente quale scienza di carattere apodittico. Si parla per altro di «scienza pratica», ed essa mostra *in actu exercito* la figura di una «scienza» altra rispetto a quella di carattere logico-necessario, che prima era stata esclusa.

2. LA FENOMENOLOGIA DELL'AZIONE

La descrizione «fenomenologica» dell'esperienza pratica costituisce il primo consistente contributo di Blondel all'elaborazione di una teoria della morale. Si tratta del contributo meno considerato dalla letteratura secondaria: da quella teologica in specie, la cui attenzione appare subito polarizzata dalle questioni espressamente «religiose» delle parti IV e V, e che minaccia di trascurare in tal senso l'apporto più nuovo e sicuro di Blondel al ripensamento

complessivo della stessa teologia; meno considerato anche dalla letteratura che pure dichiara un'attenzione privilegiata esattamente al tema dell'*esperienza morale* ⁽¹⁰⁾. Tale descrizione «fenomenologica» dell'azione ci sembra invece meritare un'attenta considerazione: anzitutto per gli incrementi indubbi che essa produce in ordine ad una più consapevole istituzione della questione morale e della stessa questione generalissima della conoscenza; poi anche per i problemi obiettivi che propone, i quali non possono essere ignorati nella stessa trattazione delle questioni che si addensano attorno alla tesi di Blondel circa il «soprannaturale». I problemi posti da questa Parte III sono di due generi: di metodo e di merito. La descrizione «fenomenologica» inaugura un metodo, o comunque una forma del pensiero riflesso intorno alla coscienza, che non ha precedenti; non stupisce che il modo di procedere appaia non sempre perspicuo, e manchi comunque d'essere espressamente chiarito in forma riflessa. La descrizione poi – pure elevando la pretesa d'essere «positiva» e «scientifica» – non appare in realtà soltanto descrizione, ma anticipa tesi teoriche intorno alla ragione, alla libertà, alla legge, che non verranno poi puntualmente riprese.

Nell'economia complessiva del progetto di Blondel, la descrizione in questione pone le premesse per superare quella sorta di alternativa tragica, nella quale sembra trovarsi il sapere occidentale per riferimento al tema dell'azione. Ci riferiamo a questa alternativa. Per un primo lato – quello del sapere *positivo* e attento al concreto – l'azione umana è ridotta a forma del determinismo fisico universale della natura. Per un secondo lato – quello della filosofia, e in specie dei due massimi filosofi morali, Aristotele e Kant – l'azione (morale, o comunque intenzionale) è ridotta *idealisticamente*, è compresa cioè per riferimento esclusivo all'*idea*, e dunque ad un'istanza pensata come determinata a monte rispetto ad ogni riferimento all'empirico.

Dall'alternativa Blondel esce mediante una descrizione dell'esperienza pratica la quale mostra come la figura originaria dell'agire sia insieme intenzionale ed empirica, o anche ideale e fattuale. All'origine dell'agire infatti non sta un'istanza intenzionale che abbia la qualità dell'*idea*, se per *idea* si intende un'istanza adeguatamente nota al soggetto a monte rispetto all'agire effettivo.

(10) Pensiamo anzitutto a M. JOUHAUD, *Le problème de l'être*, che non dedica alcuna considerazione esplicita alla Parte III de *L'Action*, ma ad essa solo marginalmente si riferisce occupandosi delle Parti IV e V; un'esposizione diffusa della Parte terza si trova invece in J. FLAMAND, *L'idée de médiation*, 283-346, che per altro appare – come lo stesso Blondel – poco attento ai profili precisamente morali della «storia naturale dell'azione» e solo si occupa del suo rilievo in ordine alla «realizzazione» di ciò che la conoscenza soltanto «concepisce».

vo ⁽¹¹⁾; sta invece in prima battuta un *motivo*. Che cosa sia poi un *motivo* non è subito – né mai – detto nella forma della definizione concettuale, ma appunto nella forma di una descrizione che potremmo qualificare come psicologica. Il motivo è originariamente e indissolubilmente legato all'azione corrispondente, e dunque ad un comportamento iscritto entro le coordinate dell'effettivo. Non si può in tal senso separare il motivo da quell'azione che appunto motiva. Il motivo si riferisce obiettivamente ad un'istanza di valore che, a monte rispetto all'azione, appare ancora indeterminata, e che soltanto mediante l'azione effettiva promette di ulteriormente determinarsi. In tal senso, il motivo inaugura un cammino, non lo conclude; apre una via per volere, ma non consente ancora un atto di volontà incondizionata; non consente ancora in tal senso l'atto morale.

La figura del *motivo* è alla base di tutto la descrizione fenomenologica successiva dell'espansione dell'azione: del processo pratico cioè mediante il quale il soggetto giunge progressivamente a realizzare le condizioni che sole gli consentiranno e rispettivamente gli imporranno l'azione libera, l'opzione nel quadro dell'alternativa.

Si propone a tale riguardo una prima questione ermeneutica, che merita d'essere subito segnalata, anche se certo essa non potrà subito essere risolta: tale processo pratico è da intendere come processo realmente distinto rispetto alla successiva opzione libera? O invece si deve pensare che esso non si distingua realmente da quell'opzione, e costituisca soltanto un profilo epistemico provvisorio e astratto – anche se eventualmente necessario sotto il profilo delle esigenze del pensiero riflesso – secondo il quale intendere l'esperienza pratica dell'uomo nella sua globalità? Le risposte degli interpreti vanno preferibilmente nel secondo senso dell'alternativa ⁽¹²⁾: in ogni momento della storia del soggetto si tratterebbe in

(11) Blondel non usa in significato univoco e costante i termini *idea*, *ideale*: talvolta essi designano indistintamente tutto ciò che è oggetto di un'intenzione della coscienza; altre volte invece assumono un senso esclusivo, designano cioè ciò che è *soltanto ideale*.

(12) Cfr. in specie M. JOUHAUD, *L'idée de l'être*, 439-442. 578-594; l'autore può produrre a documento della sua interpretazione molti testi espliciti al riguardo dello stesso Blondel; in particolare, il testo essenziale pare essere la risposta che egli dà a dom Bèda Lebbe (3 aprile 1903, pubblicata in M. BLONDEL, *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961, 221s, citata da Jouhaud a p. 440): «C'est la nécessité de l'analyse que nous force à réunir en bloc et à scinder en deux parts symétriques ce qui précède et ce qui suit l'action. En réalité le rythme de la connaissance et de la pratique est une progression infinitésimale; et comme nous agissons sans cesse pour connaître, comme nous connaissons sans cesse pour agir, jamais la spéculation ne reste purement spéculative. Il y a donc une artifice

realtà dell'opzione suprema, espressamente definita da Blondel soltanto al culmine della sua riflessione. La tesi – in se stessa certo del tutto plausibile – ci sembra per altro affermata con argomentazione troppo sbrigativa, senza misurarsi con le consistenti obiezioni contro le quali essa cozza. In particolare, Blondel manca di articolare attualmente l'opzione suprema con quelle opzioni parziali, che pure indica espressamente come necessarie nella descrizione fenomenologica del processo attraverso cui si produce l'espansione dell'azione; non solo, per molti aspetti sembra pregiudicare la possibilità di una tale articolazione; pensiamo alla sua descrizione dell'agire preliminare come un semplice «esperimento», e alla sua descrizione dell'agire davvero volontario come «pratica letterale», o rispettivamente come formalissima «rinuncia», la quale sembra semplicemente rimuovere le positive evidenze assiologiche propiziate dalle forme originarie dell'agire.

Per chiarire la consistenza della questione ermeneutica, occorre formulare la questione teorica sottesa: nella vita dell'uomo è sempre il tempo della scelta suprema, dell'opzione dunque di carattere insieme morale e religioso mediante la quale l'uomo dispone di se stesso? oppure quel tempo (*kairôs*) suppone una precedente esperienza storica *passiva* del soggetto, che ne disponga le condizioni? Qualifichiamo come *passiva* questa almeno ipotetica storia precedente, nel senso ch'essa non realizzerebbe ancora la figura dell'*atto* vero e pieno, quello mediante il quale il soggetto dispone appunto di sé, ma si limiterebbe a saggiare la consistenza del reale.

L'alternativa così formulata appare schematica. È probabile si debba affermare insieme che certo è sempre l'ora della scelta morale, e che tuttavia questa scelta è diversamente configurata a seguito appunto della storia precedente via via conosciuta dal soggetto. Pensiamo emblematicamente al caso del minore: sarebbe certo azzardato affermare che per lui non si proponga ancora la necessità di una determinazione morale; e tuttavia sarebbe anche azzardato supporre che essa si proponga per lui negli stessi termi-

dans la méthode qui consiste à examiner par masses opposées, ce qui précède l'action, ce qui procède de l'action»; Jouhaud indica poi anche (441) i passi de *L'Action* che possono essere invocati a sostegno dello stesso modo di vedere; soprattutto, al di là dei testi che si pronunciano più o meno espressamente sul tema, depone nello stesso senso l'indubitabile tesi di Blondel, che afferma la possibilità dell'opzione libera positiva da parte di non credenti «generosi» istruiti in tal senso dalla sola coscienza così com'essa si esprime per riferimento alle singole scelte particolari. Che effettivamente questa sia la tesi intesa da Blondel, appare certo; è però anche certo che egli non produce in alcun modo un chiarimento teorico puntuale a proposito dei modi nei quali le stesse forme del comportamento da lui descritte quali forme dell'*expérimentation morale* già realizzino la figura dell'opzione.

ni nei quali si propone per l'adulto. La *conoscenza* dell'imperativo, o più precisamente la *coscienza* di esso, suppone infatti un processo storico – psicologico e rispettivamente culturale – che il minore potrà soltanto progressivamente realizzare. Oppure pensiamo al caso della stessa scelta della fede cristiana o rispettivamente del suo rifiuto: una tale scelta suppone, non soltanto la notizia nominale della verità cristiana, ma un'esperienza pratica effettiva di essa; sarebbe difficile indicare in astratto le caratteristiche di tale esperienza minimale, essa tuttavia appare nelle linee generali imprescindibile.

La scelta libera, e perciò morale, dell'uomo ha una storia: questo è in molti modi espressamente affermato da Blondel. Dalla qualità di questa storia dipende la stessa determinazione dell'imperativo morale che a lui si impone, e dunque la forma di quella scelta alternativa che di necessità deve corrispondere a tale imperativo. Come conciliare la qualità successiva e sempre inconclusa della storia del soggetto con il carattere puntuale e in certo senso concluso dell'imperativo che ne scaturisce?

La risposta a tale interrogativo avrebbe presumibilmente qualche cosa da imparare dalla meditazione sul carattere escatologico del vangelo cristiano: il compimento si produce nel tempo e impone una determinazione pratica suprema («convertitevi e credete»), ma insieme non interrompe il tempo. Per converso, l'intelligenza dell'escatologia cristiana dovrebbe probabilmente prodursi attraverso il riconoscimento della struttura escatologica propria in generale dell'esperienza pratica dell'uomo. Questo tema dell'escatologia, e più in generale una riflessione sulla distinzione dei tempi dell'azione, appare invece assente dalla riflessione di Blondel. A tale circostanza si deve riferire la stessa difficoltà a legare reciprocamente la considerazione della «storia naturale dell'azione» con il pensiero dell'alternativa.

La necessità stessa di un approccio di tipo fenomenologico al tema dell'azione deve intendersi, in radice, appunto come riflesso del carattere in certo modo *passivo* della figura originaria dell'esperienza pratica dell'uomo. Ci riferiamo più precisamente alla figura dell'agire spontaneo. Tale figura non può essere raggiunta in maniera «riflessiva», se con una tale espressione intendiamo il ritorno del soggetto a intenzioni pratiche da lui già espresse in precedenza; esige invece che il filosofo cerchi la propria *coscienza* portandosi al di là delle intenzioni espresse, raggiungendo le intenzioni soltanto virtuali che sono appunto iscritte nelle forme dell'agire spontaneo. L'agire spontaneo infatti, non soltanto precede, addirittura istituisce le condizioni originarie che sole rendono possibile e insieme necessario l'agire propriamente volontario, e dunque l'agire morale.

Le intenzioni del soggetto – così possiamo interpretare il senso dell'agire spontaneo – prima d'essere intenzioni da lui espresse, sono intenzioni che a lui *accadono*. Accadono per altro in forma tale da istituire insieme per lui la necessità – questa volta si tratta appunto della necessità morale – di riprenderle deliberatamente come proprie, e attraverso una tale ripresa decidere di sé. La ripresa ovviamente non è semplicemente tautologica: tra il primo accadere delle intenzioni (*motivi*) e la loro successiva ripresa volontaria sta la determinazione sintetica del soggetto a fronte dell'alternativa suprema.

Nella descrizione fenomenologica di Blondel, appare come le forme dell'agire spontaneo generino addirittura la stessa prima identità del soggetto pratico; proprio per tale via esse istituiscono insieme le condizioni imprescindibili – anche se non da sé sole sufficienti – della possibile e necessaria sua opzione libera, dell'opzione cioè mediante la quale il soggetto dispone di tutto se stesso.

Occorre per altro precisare il senso della spontaneità dell'agire. In primissima battuta, tale spontaneità ha certi tratti che corrispondono senz'altro all'accezione corrente del termine. In seconda battuta invece l'agire cessa d'essere sotto ogni profilo *spontaneo*: il soggetto deve invece ponderare e scegliere tra diversi e contrastanti motivi che lo sollecitano all'azione. E tuttavia anche quelle azioni, che pure realizzano questo profilo (basso) di scelta, producono poi di fatto nella vicenda del soggetto anche altro, e soprattutto altro, rispetto a quanto da lui espressamente inteso all'inizio dell'azione; questo «altro» non può in alcun modo essere giudicato marginale in rapporto al significato obiettivo dell'azione stessa.

Blondel enuncia addirittura un preciso teorema a tale riguardo: soltanto scegliendo, e dunque scegliendo di necessità soltanto una tra le possibili azioni che via via gli si prospettano come possibili, il soggetto produce insieme le condizioni necessarie per integrare nella coscienza tutto quello che oscuramente (o naturalmente) concorre a costituirlo ⁽¹³⁾.

(13) Il tema ritorna variamente modulato a più riprese; per esempio, «Quando agiamo senza sapere del tutto perché (ed è sempre così), quando le motivazioni che diamo a noi stessi non sono né le sole, né le più vere, significa senza dubbio che in questa spiegazione approssimativa della nostra condotta esiste sempre, accanto a idee chiare, un sentimento indistinto in cui si ricapitolano le inclinazioni naturali, le abitudini ereditarie, i desideri costituiti a poco a poco, tutto l'organismo e tutto l'universo. Ma ciò avviene soprattutto perché il motivo conosciuto, dominando tutte le energie precedenti, le sfrutta per fini ulteriori che vanno oltre l'esperienza e perfino la previsione» (202/107s); tale sorprendente efficacia del *motivo*, e quindi dell'azione conseguente, s'intende sullo sfondo del riconoscimento del fatto che il *motivo* stesso assume in qualche modo la valenza di «realtà trascendente», com'è detto subito dopo nel testo (202/108), o – diremmo noi – assume la valenza di rappresentazione *simbolica* di quel principio trascendente,

Nel quadro di queste considerazioni va inteso l'interesse di Blondel per il tema della «espansione esteriore dell'azione» e la diffusa descrizione di essa nella Terza tappa della Parte III.

Precede per altro una Seconda tappa, nella quale Blondel si occupa nell'ordine delle idee di ragione, di libertà e di legge. Tenta – così possiamo esprimerci – una sorta di deduzione fenomenologica di tale nozioni, che, se per un lato appaiono assai astratte e gravide di complessi problemi teorici, sono per altro lato patrimonio comune della «coscienza ingenua» e quindi della «esperienza pratica» (cf 217/123). La deduzione in questione appare per molti aspetti problematica: al fondo, non si vede come conciliare la pretesa *soltanto* fenomenologica ⁽¹⁴⁾ della deduzione con la simultanea pretesa di approdare a «nozioni scientifiche»; non si vede correlativamente come intendere questa seconda espressione. Il problema si propone per tutta la Parte III, ma trova appunto per riferimento a queste nozioni antropologiche assolutamente fondamentali la propria espressione più evidente.

(a) *La ragione*

L'idea di ragione è dedotta da quella di motivo, o più comprensivamente da quella di azione, attraverso un'argomentazione di questo genere. «Un motivo non è tale se è solo. Se è solo, è un desiderio animale, un'immagine istintuale..., un delirio da malato o da demente, ... un automatismo da distratto o da sognatore; un'idea fissa, non un'idea» (204/110). Per sua natura, il motivo è sempre uno tra molti, suppone la percezione di un contrasto, e quindi dei molteplici determinismi che concorrono a costituire il soggetto pratico. L'adozione di un motivo – da sempre realizzata, da chi rifletta sulla sua azione – suppone la trascendenza della coscienza che sceglie rispetto alle forze molteplici da cui essa è in certo senso *agita*, e alle stesse realtà esteriori dalle quali quelle forze sono eccitate. Se per un lato l'azione suppone la conoscenza del tutto, «si conosce il tutto solo distinguendosi dall'*universo* con la percezione dell'*universale*» (211/117).

che alla fine Blondel riconoscerà essere il solo principio possibile del volere umano pienamente realizzato.

(14) In particolare, per riferimento all'idea di libertà viene a due riprese precisato che qui si tratta soltanto del *fenomeno*, «per mettere bene in evidenza ancora una volta che qui non si pregiudica alcun problema ulteriore» (216/122, cf anche l'analoga precisazione a p. 208/114 alla n. 34).

L'idea di ragione è dunque dedotta quale condizione di pensabilità del rapporto tra il soggetto e l'azione della quale egli si attribuisce il «dominio»: «Nessuno pensa di agire, se non si attribuisce il principio della propria azione, e se non crede di essere qualcuno o qualche cosa, come un impero nell'impero»; «L'azione cosciente trova la sua spiegazione e la sua ragione totale solo in un principio irriducibile ai fatti di coscienza come ai fenomeni sensibili. Essa è cosciente della propria iniziativa solo in quanto si attribuisce un carattere di infinitezza e di trascendenza»; «è dunque perché troviamo nei nostri atti una specie di sovranità creatrice che abbiamo la coscienza di noi e la ragione» (212s/118s). Coscienza e ragione sono simultaneamente affermate, e anzi correlativamente pensate. La forma dell'argomentazione qui in opera appare più quella della deduzione trascendentale che quella della fenomenologia; la ragione – e cioè quel riferimento all'universale – è affermata quale condizione di pensabilità dell'azione e rispettivamente della coscienza; la deduzione per altro procede da una descrizione dell'azione stessa ancora troppo implicita perché possa apparire chiara.

(b) *La libertà*

La ragione per se stessa non è potenza pratica, potenza cioè che presieda all'agire; è piuttosto la potenza che sola consente all'azione – precedente – di venire a coscienza riflessa. Per sé stessa, la ragione inibisce l'azione molto più che produrla, «dal momento in cui compare, ogni tendenza viene tenuta a bada» (209/115). E tuttavia, essa – o più precisamente la libertà, che per altro è qui concepita come espressione immediata della ragione – è anche «titolare di un'azione propria». La deduzione dell'idea di libertà da quella di ragione ci sembra per altro introduca in maniera surrettizia la sostituzione del precedente riferimento della ragione all'*universale* con il nuovo riferimento della libertà all'*infinito*, o rispettivamente al *trascendente*. «In due parole – così Blondel stesso tenta di dare espressione concisa al suo argomento – la coscienza dell'azione implica la nozione di infinito; e questa nozione di infinito spiega la coscienza dell'azione libera» (212/118). La nozione di infinito è precisata dicendo che essa indica «*in questo caso* ciò che trascende ogni rappresentazione distinta e ogni motivo determinato; ciò che è senza misura con l'oggetto della conoscenza e con gli stimoli della spontaneità» (213/118, corsivo nostro). Chiaramente, appare qui già operante sullo sfondo la tesi fondamentale di Blondel, quella del necessario e impossibile riferimento

della volontà ad una salvezza trascendente. Proprio perché operante soltanto sullo sfondo, essa manca per questa parte d'essere dedotta «fenomenologicamente». In ogni caso, l'*infinito* a cui qui si fa riferimento non pare possa semplicemente sovrapporsi all'*idea* di *universale* a cui fa riferimento l'idea di ragione.

La ragione, facendosi coscienza della libertà, si fa insieme potenza pratica:

«La luce di ciascuna idea compendia tutto un sistema di forze; con l'azione ideale che esercitano gli uni sugli altri i motivi travolgono le potenze che rappresentano. È così che possiamo trasformare in libertà interna le necessità esterne del mondo. La riflessione non è sterile, è la forza delle forze; e come una leva appoggiata sull'idea dell'infinito, essa può sollevare il mondo. Ecco perché la teoria agisce sulla pratica; perché il pensiero è una forma dell'azione di cui fa una volontà libera» (213/118s, tr. it. lievemente corretta)

In realtà, non propriamente della riflessione deve dirsi tutto questo, quanto piuttosto di quella nascosta intenzione della volontà, che sola può spiegarne la «ostinazione»; in quello che di fatto vuole, per il tramite dunque dell'azione suscitata da un motivo determinato, la volontà vuole in realtà altro; questo altro nell'azione è soltanto rappresentato. Esattamente questo singolare rapporto che sussiste tra azione di fatto voluta da un lato, istanza trascendente che sola consente in genere di volere dall'altro, avrebbe bisogno d'essere meglio determinato; meglio di quanto non possa fare il semplice riferimento all'universale proprio della ragione ⁽¹⁵⁾.

(c) *La legge*

In terza battuta, dopo la ragione e la libertà, è introdotta la nozione di legge, e dunque di necessaria eteronomia della libertà. È introdotta esaminando esattamente l'aporetica connessa all'idea di libertà. Necessaria quanto alla sua prima posizione, «essa si conserva solo liberamente» (223/129). Postulata dall'idea generale di azione intenzionale, la libertà diventa anche un compito a misura che l'azione

(15) Successivamente Blondel parlerà della «ragione», non subito come di un attributo della coscienza, ma come di «un ragionamento implicito e un'aritmetica inconscia che governano tutti i nostri movimenti» (269/174), anche quelli inconsci; per questo essi nell'uomo non possono essere intesi come puramente animali; «in noi la vita animale è già permeata da una specie di virtualità razionale» (268/173); anche a tale proposito ci si chiede se sia adeguata la qualifica di *razionale* per una tale virtualità, o se non sia più opportuno dire che già la vita inconscia dell'uomo è gravida di una *promessa* consentendo alla quale soltanto l'uomo può accedere alla coscienza di sé.

intenzionale ha da essere riflessamente scelta. Nessun possibile motivo, quale considerato dalla ragione universale, può diventare motivo dell'azione effettiva, se non a condizione che la libertà appunto lo adotti. E d'altra parte, tale adozione comporta per sua natura che la libertà del soggetto aggiunga qualche cosa al motivo quale percepito finché esso appare solo possibile. Come determinare questo qualcosa, che il soggetto liberamente apporta all'agire? Come determinare il senso della libertà che *valorizza* per così dire il mondo?

Porre tale interrogativo equivale a porre il problema della libertà come ulteriore fine della volontà; o anche, porre il problema del *voler volere*, al di là del prodursi spontaneo del volere effettivo. Ma la libertà, quando sia considerata quale fine ulteriore e quasi separato dai molteplici motivi dell'agire effettivo, appare come un niente; «essa si incarna – infatti – necessariamente nei motivi particolari» (224/130). Ecco dunque l'aporia: «la libertà non sussiste che conoscendosi, e conoscendosi essa annienta la sua efficacia necessaria» (225/131); essa «non è distinta dall'uso che ne facciamo» (227/133). Per questo motivo, soltanto entro l'*involucro* del suo esercizio effettivo possiamo cercare anche il suo segreto che ci sfugge.

A questo proposito Blondel introduce la famosa distinzione tra *volontà volente* e *volontà voluta*, e quindi il tema della sproporzione tra ciò che la prima intende – certo nell'azione particolare e mediante l'azione particolare (l'azione può essere solo particolare) – e ciò invece che la seconda realizza (cf 226/132). La permanente eccedenza della volontà volente rispetto all'azione è strettamente legata alla non oggettività intellettuale della sua intenzione, che è come dire della sua sempre intesa e mai compresa libertà: essa non si conserva se non a condizione che sempre da capo attualmente lo si voglia.

La permanente eccedenza di cui si dice è interpretata quindi come indice dell'*eteronomia* della volontà, da intendersi nel senso che la norma della volontà non sarebbe quello che noi già siamo, ma ciò che ci trascende e ci governa. «Perché quello che conta non è volere ciò che siamo, ma essere ciò che vogliamo, separati come siamo, per così dire, da noi stessi da un immenso abisso» (229/135); «essere ciò che vogliamo» significa appunto essere quello che l'intenzione sconosciuta dell'atto volontario esige che noi siamo. Tale eteronomia non contraddice in tal senso la simultanea e necessaria *autonomia* della volontà: la conformità di essa a se stessa non può essere confusa con la sua conformità ad un presunto essere già realizzato dal soggetto.

Espressione della necessaria *eteronomia* della volontà è per Blondel appunto la legge: «la nostra volontà più autentica reclama e professa una legge che esiga da essa più di quanto ancora non sia» (228/134). L'idea di legge appare in tal modo determinata in

maniera soltanto assai formale; essa è l'istanza che presiede al *dovere*, a quel dovere la cui sussistenza per la coscienza appare immediatamente notificata dal *sentimento* della legge morale (cf 236/142). La realtà del dovere impone la correzione del formalismo morale (Kant), della tesi cioè che identifica la moralità dell'agire nella conformità di esso alla intenzione, in ipotesi chiara a priori e determinata una volta per tutte.

Il superamento del formalismo è imposto appunto da quel tratto di eteronomia, per il quale la volontà libera cerca praticamente quello che vuole, e non lo conosce invece dall'inizio, né lo identifica con ciò che essa già è. La legge impone in tal senso un esperimento (*expérimentation*) della libertà; soltanto mediante l'agire effettivo, e dunque l'oggettivazione mondana della sua originaria intenzione, «qualunque essa sia», il soggetto viene a capo di essa; infatti «è grazie all'azione che l'intenzione morale penetra nelle nostre membra» (233s/139). Già in queste pagine, che costituiscono quasi un prologo alla successiva descrizione del «progresso organico» dell'azione, Blondel sottolinea con grande enfasi il rilievo decisivo dell'incremento dell'intenzione morale che si produce mediante le forme dell'agire, e quindi mediante il cimento con l'effettivo. Il primo dovere è in tal senso quello di agire (cf 233/139). L'enfasi è raccomandata a Blondel dalla constatazione che «di solito non ci si è occupati affatto di questo determinismo conseguente alla decisione» (233/139).

Questo è il primo confronto formale che *L'Action* propone con il tema *morale*, così com'esso appare in prima battuta definito dalle forme immediate della vita. La trattazione sembra qui privilegiare, nell'interpretazione del dovere morale, il tratto per il quale l'esperienza morale è «esperimento»: più precisamente, il *dovere* sarebbe quello di cimentare le intenzioni originarie dell'azione (comunque determinate, non appare qui rilevante una loro eventuale qualità morale originaria) con l'agire effettivo, onde svolgerne il senso ancora soltanto implicito e velleitario; occorre rendere in tal modo vera la stessa volontà; «l'impossibilità di un'autonomia immediata ci induce all'azione come a un esodo inevitabile»; appunto la nuda necessità dell'azione sembra basti a conferire «a tutta la nostra condotta l'inevitabile novità di un carattere morale» (230/136). Il carattere morale dell'agire sarebbe in tal senso legato al profilo della necessità nella quale si trova l'intenzione segreta della libertà di darsi un'oggettivazione mondana per «verificarsi». Non è invece ancora preso in considerazione in nessun modo il contenuto materiale della norma morale, né il nesso di essa con le forme originarie dell'agire spontaneo.

Questa associazione privilegiata dell'esperienza morale con le forme dell'oggettivazione storica sarà mantenuta anche nella

successiva, più esplicita e diffusa, trattazione che al preciso tema della morale sarà riservata nella Quinta tappa, cap. II. Ci limitiamo al momento a segnalare un aspetto di obiettiva e indubitabile parzialità nel privilegio accordato a questa associazione; essa deve essere compresa per riferimento logico all'altro privilegio, quello che riferisce polemicamente tutto il discorso morale a Kant e al suo formalismo. Un'associazione tanto univoca non pare invece raccomandata dalla considerazione fenomenologica. Il riferimento del *dovere* quale avvertito dalla coscienza immediata di ogni uomo a questa precisa figura di *dovere* – mediante l'azione effettiva far penetrare l'intenzione nelle membra – definisce semmai un aspetto particolare del debito morale, caratteristico in specie della considerazione ascetica. Meglio, tale riferimento riguarda la crescita psicologica della volontà, il suo «determinismo»⁽¹⁶⁾ dunque; non invece ancora quel suo destino morale, indicato emblematicamente dall'alternativa tra *bene* e *male*, tra *colpevole* o *innocente*. Non è certo un caso che in tutta la sezione «fenomenologica» de *L'Action* manchi ogni riferimento al tema della colpa, ed anzi a più riprese venga espressamente sottolineato che l'analisi proposta valga a prescindere da ogni riferimento alla distinzione tra buono e cattivo⁽¹⁷⁾.

(16) Il termine è usato con significativa frequenza da Blondel; egli avverte il problema, in qualche modo anche vi risponde, soprattutto in un *excursus* alle pp. 241-243/146-148; quella sorta di *epochè* sulla determinazione alternativa della volontà, che separa il «determinismo antecedente» della volontà da quello «conseguente» all'agire effettivo, è al servizio dell'obiettivo di una «scienza» dell'azione; «Pertanto nell'atto di libertà e nella coscienza della legge morale occorre determinare non ciò che è mutevole e persino arbitrario, ma ciò il cui trionfo definitivo è prima o poi assicurato. Sia nel caso che ci si sottragga al dovere, sia invece nella caso che vi si sottometta c'è un elemento comune; occorre appigliarsi a questo termine fisso»; «probabilmente da questo solo fatto *che* vogliamo, l'analisi ricaverà a poco a poco *ciò* che vogliamo».

(17) Per esempio: «Poco importa in questa sede il senso o la qualità dell'azione (...) siamo preparati a fare astrazione, almeno provvisoriamente, dalla sterminata varietà delle aberrazioni e delle deviazioni possibili, perché sia nell'abuso che nell'uso è presente un medesimo elemento. O per meglio dire il termine abuso non ha ancora alcun significato, perché in questa sede si tratta semplicemente di assodare la crescita necessaria degli atti, qualunque essi siano» (273/178). Appare illuminante l'accostamento al pensiero di P. Ricoeur, in particolare nella sua trilogia sulla *Philosophie de la volonté*, pensiamo in specie alle dichiarazioni metodologiche del primo volume (del 1950, tr. it. *Il volontario e l'involontario*, Genova, Marietti, 1990, 7-37); esse sono solo parzialmente riprese e in parte corrette nelle due parti successive (del 1960, tr. it. *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970): egli espressamente dichiara la distinzione – che di fatto diventa poi aporetica separazione – tra considerazione propriamente filosofica e considerazione «simbolica»; alla prima sarebbe precluso l'argomento della colpa e del male, in genere la considerazione assiologica dell'agire umano; questa sarebbe accessibile unicamente ad un sapere di carattere ermeneutico, che proceda dalla *simbolica del male* espressa dalle tradizioni mitiche e religiose.

L'obiettivo associazione dell'idea di legge morale con le leggi «psicologiche» che presiedono al processo di formazione della volontà aiuta ad intendere le ragioni del fatto che poi Blondel possa (o addirittura debba) semplicemente abbandonare il tema della legge, quando giunge al teorema del «soprannaturale»; la libertà non può conservarsi e svilupparsi semplicemente esplicandosi e incarnandosi, essa deve invece attingere ad una volontà superiore e addirittura altra rispetto a quella propria; se dunque la legge morale è intesa quale legge imposta dalla «verifica» sperimentale della volontà, ad essa occorre alla fine semplicemente rinunciare. La figura della «pratica letterale» appare di conseguenza semplicemente senza relazione con le forme «naturali» dell'evidenza morale.

Il modello logico formalissimo dell'azione effettiva quale mediazione essenziale attraverso la quale si produce la «scienza dell'azione» – quella «scienza» che è consentita appunto dall'*expérimentation morale* – plasmerà in realtà sotto altro profilo la stessa comprensione dell'agire credente, sancendo in tal modo la denunciata estraneità tra agire credente e forme materiali dell'evidenza morale; da tali evidenze infatti del tutto si prescinde nella descrizione dell'espansione «naturale» dell'azione. Non a caso, già dall'Introduzione Blondel usa la categoria del «sacrificio» per qualificare l'azione stessa; è per altro da notare come le sue affermazioni contengano sullo sfondo il riferimento – non riflessamente elaborato – alla «coscienza», e dunque esattamente alle evidenze morali materiali. All'obiezione elevata in omaggio al metodo dell'*expérimentation* – non si ha dunque il diritto, per non dire il dovere, di sperimentare tutto? – Blondel risponde infatti:

«No; non c'è ambiguità né incoerenza quando uno, fedele alla generosità che l'impresa richiede e preferendo la bontà del vivere all'orgoglio del pensare, si consacra senza mercanteggiare alla coscienza e alla sua semplice testimonianza. La sperimentazione morale, come ogni altra sperimentazione, deve essere un metodo di analisi e di sintesi: il sacrificio consiste in questa analisi reale la quale, mortificando gli appetiti troppo imperiosi e troppo noti a tutti, mette in evidenza una volontà superiore, che sussiste solo nell'opporre loro resistenza. Questo sacrificio non depaupera, ma sviluppa e completa la persona umana» (70/XIII).

Per riferimento all'opzione suprema nel quadro dell'alternativa, non si può in realtà dire che il «sacrificio» sviluppa e completa la persona umana; in ogni caso, esso non lo fa nel medesimo senso del quale si dice a proposito dell'espansione 'naturale' dell'azione.

(d) *Dall'azione al soggetto individuale*

Blondel progetta dunque un'analisi fenomenologica di quella «crescita organica» dell'azione, mediante la quale si costituisce nella coscienza il «sistema» della realtà tutta; «sistema» questo inteso quindi quale sistema della libertà, ossia quale organizzazione significativa del mondo a procedere dalle necessità intrinseche dell'originario atto della volontà. Gli stadi successivamente percorsi sono quelli del «sistema dell'individualità umana», del «sistema sociale» nelle sue diverse articolazioni, e finalmente del «sistema religioso», considerato inizialmente nella sua forma scadente (la «superstizione»). Soltanto a questo punto verrà introdotta la considerazione propriamente morale, se per considerazione morale s'intende – come a noi pare necessario – la considerazione dell'agire sotto il profilo dell'alternativa *bene/male*. Nell'ottica di Blondel tale alternativa è insieme e indissolubilmente alternativa di carattere religioso. È infatti alternativa che non consente ormai più alcuna *mediazione*; è alternativa tra la vita e la morte dell'azione, e quindi insieme tra la vita e la morte dell'uomo intero; è alternativa che assume i tratti della scelta tra la fede e l'incredulità. Di essa Blondel si occuperà nelle successive parti IV e V, senza fare più alcun riferimento alla fenomenologia dell'esperienza morale. Tale riferimento è invece esplicito al culmine dell'espansione naturale dell'azione, là dove si tratta de «Le forme graduate della morale naturale» per riferimento alle forme civili dell'*ethos*.

Vediamo brevemente i due momenti dell'espansione dell'azione che presiede alla costituzione del soggetto individuale e poi del sistema sociale, per soffermarci poi più accuratamente su quel momento sintetico della considerazione fenomenologica che conclude alla considerazione morale.

La dinamica della volontà che presiede alla costituzione del soggetto individuale è considerata nel quadro formale generale del rapporto anima/corpo; o più precisamente, tra intenzione volontaria riflessa e suo incremento attraverso la mediazione di quelle resistenze che alla medesima intenzione oppone il corpo proprio. Entro tale quadro di considerazione viene distinta la forma «fisio-logica» della resistenza da quella «psicologica». La prima forma è quella connessa all'esperienza dello sforzo muscolare; la seconda è invece quella legata alla figura fondamentale della passione. Le due forme della resistenza sono reciprocamente legate: nel senso che solo quell'intenzione che è obiettivamente iscritta nella passione, e quindi anche manifestata dall'esperienza corrispondente, dichiara esplicitamente l'intenzione già propria del corpo stesso, latente ma obiettivamente già implicita nell'esperienza dello sfor-

zo. L'espressione «intenzione del corpo» è certo brachilogica: si tratta in realtà di un'intenzione virtuale della volontà stessa, che tuttavia ha da essere appresa appunto attraverso l'esperimento effettivo dell'azione, ha da essere quindi in seconda battuta adottata dalla volontà riflessa.

L'apporto che al progetto della volontà offre il momento dell'esperienza organica (Cap. I della Terza tappa) è anzi tutto quello di un'*immagine* capace di rappresentare il senso a cui obiettivamente rimanda il *sentimento dello sforzo*; l'apporto è – in altri termini – la coscienza (o una certa coscienza) dello sforzo organico. L'analisi di questa esperienza dello sforzo, scandita in sei momenti successivi, si conclude infatti così:

«C'è infine un'azione afferente dell'organismo che costituisce propriamente la risposta provocata e attesa, la verifica del progetto della volontà, l'istruzione che si richiedeva all'atto operato, l'imprevisto previsto. Ciò che essa apporta realmente è la coscienza delle sproporzioni tra volere e fatto, la rappresentazione delle reazioni corporee, l'insegnamento delle smentite empiriche. Su questo dato si raggruppano e si organizzano tutti gli altri elementi che l'analisi ha appena districato nel sentimento dello sforzo. Ma ciò che gli è proprio non è tanto l'impressione organica stessa, quanto l'incremento di luce soggettiva e di esperienza di cui è la fonte. Perché nell'immagine cosciente di questa resistenza organica prende corpo l'ostacolo (...). In ragione della forza di ogni immagine, la rappresentazione determinata della resistenza è il risultato di un primo sviluppo, ma anche lo strumento e l'obiettivo di una crescita ulteriore del volere» (250s/156).

La coscienza dello sforzo – la rappresentazione dunque di ciò che obiettivamente esige la realizzazione di quella volontà che in prima battuta pare [anche] ostacolata dal corpo stesso – non costituisce però il termine conclusivo della riflessione sull'esperienza dello sforzo. Anche quando si conosca il *prezzo* da pagare per realizzare il disegno della volontà riflessa, quello rimane pure sempre un prezzo; lo sforzo rimane cioè pur sempre una pena, una realtà dunque che per se stessa non alimenta la volontà positiva, piuttosto la scoraggia. In tal senso, la coscienza dello sforzo non è solo il chiarimento di ciò che dall'inizio volevo, ma anche la rivelazione della complessità contraddittoria di ciò che volevo: volevo infatti ciò che ora constato comportare il prezzo di quel determinato sforzo, ma anche lo volevo senza sforzo. «L'ostacolo organico non è altro che il simbolo e l'espressione di opposizioni già psicologiche» (253/158), di opposizioni cioè che riguardano non semplicemente il rapporto antagonistico tra l'intenzione ideale della coscienza riflessa e realtà materiale opaca, ma la stessa rappresentazione valutante che la coscienza riflessa dà del reale. In tal senso Blondel può dire che «nei confronti della coscienza il

corpo è un abbozzo di vita soggettiva» (253/159); che dunque nell'esperienza corporea dell'agire effettivo occorre considerare non solo *il corpo dell'azione*, ma anche *l'azione del corpo*, il complesso cioè delle confuse e anarchiche intenzioni, o delle «energie ancora estranee ma accessibili alla volontà» (258/163), che nel corpo stesso si nascondono e attendono d'essere riconosciute e sintetizzate dalla volontà stessa. Questo appunto è il compito della «psicologia del corpo», a cui è dedicato il Cap. II della Terza tappa.

La molteplicità non conciliata delle energie del corpo si manifesta attraverso la resistenza delle passioni, assai più che attraverso quella delle membra del corpo organico; infatti, «governiamo più facilmente il lato materiale che non il lato morale dei nostri atti» (261/166); e le passioni riguardano appunto il lato morale, costituiscono il lato ancora ignoto di quell'intenzione volontaria nota che presiede all'agire. Per costringere tale lato a manifestarsi la via obbligata è quella costituita da quella sorta di provocazione che è appunto l'azione.

L'esperimento dell'azione infatti consente di constatare come noi non facciamo tutto quello che pure in qualche modo vogliamo, e per altro verso facciamo anche quello che non vogliamo⁽¹⁸⁾. La passione nell'uomo non è assimilabile all'inclinazione brutta degli animali: essa infatti, se effettivamente si realizza nell'azione (e solo quando si realizza essa è vissuta appunto come passione), lo fa soltanto a patto di rendere schiava la volontà, di assumere quindi le sue forme, di assumere in tal senso la stessa forma «razionale», di un agire cioè in vista del tutto (cf 271s/176s).

Proprio alla luce di questa obiettiva valenza di [almeno virtuale] volontà che ha la stessa passione, si comprende come soltanto attraverso la ripresa attuale dell'azione possa insieme prodursi l'integrazione della molteplicità dispersa delle passioni: «se agisco, trascino da un lato l'intera macchina», «l'azione ingloba e coinvolge in maniera del tutto naturale le tendenze più opposte. Essa ne fa un corpo unico, ne fa il corpo» (277/182). «Meno uno è capace di agire, più diventa sfrenata l'intemperanza dei desideri, perché l'equilibrio tra i sogni e la prassi quotidiana si rompe sempre di più» (279/184). L'azione – non importa se buona o cattiva (cf 290/195) – realizza in ogni caso «una concentrazione sistematica della vita diffusa in noi, è una presa di possesso di sé»; per il suo tramite «si opera ciò che le scienze naturali chiamano ontogenesi» (289/194), la genesi cioè del soggetto pratico o della persona.

(18) Espressioni di questo genere (cf 272s), più volte ritornanti nel testo de *L'Action*, come anche quelle relative al conflitto tra la legge delle membra e la legge dello spirito, sono trasparentemente suggerite a Blondel dal linguaggio di Paolo, da Rm 7,21-25 in specie; cf 258/153.

Notiamo come la riflessione di Blondel sulle passioni, oltre ad ignorare ogni considerazione di carattere morale – e anzi dichiarando espressamente tale considerazione come ancora irrilevante – ignori anche ogni riferimento alla determinatezza materiale delle passioni, e rispettivamente alla loro tipologia. Non c'è nel testo nulla di simile, per intenderci, a quella distinzione tra concupiscibile e irascibile che, introdotta da Platone e nota alla filosofia antica in genere, aveva plasmato la stessa tradizione scolastica, teologica e filosofica. Anche l'elusione di un tale tema conferma il profilo esasperatamente formale della sua trattazione; tale profilo predispone ad intendere l'obiettivo difficoltà a riprenderne i risultati in sede di successiva ripresa teorica.

(e) *Dall'azione al rapporto interumano*

I risultati raggiunti mediante l'analisi della dinamica dei rapporti tra azione e organismo offrono insieme il primo schema per la descrizione dell'altra dinamica, quella che intercorre tra l'azione e l'ambiente esterno. Questo ambiente esterno è senz'altro interpretato da Blondel come quello costituito dagli altri soggetti pratici: la loro intenzionalità soggettiva costituisce il parallelo di quell'altra intenzionalità, della quale egli già parlava a proposito del corpo e rispettivamente delle sue passioni. L'azione è sempre come un esodo: essa cerca il concorso di altro da sé, per determinare la propria intenzione. All'*exergia* comunque propria dell'azione corrisponde, per riferimento al rapporto interumano, la figura dell'*allergia*, intesa come *opera di altri* (cf 309ss/213ss), o della *co-azione*.

Ancora una volta, l'attenzione dell'analisi di Blondel si porta sulle strutture formalissime di tale *co-azione*, e trascura invece del tutto l'analisi delle forme materiali più determinate nelle quali prende corpo l'azione espressamente concepita quale modo del rapporto all'altro; pensiamo emblematicamente a forme come quelle dell'incontro, del riconoscimento, del dono, magari anche dell'amore e della generazione; pensiamo soprattutto alle forme molteplici della parola (promessa, richiesta, giudizio, eccetera). Più radicalmente, sembra si possa rilevare come il referente del discorso di Blondel sia assai più l'opera civile, che non quella che si produce nel quadro del rapporto di reciprocità personale. Il difetto appare macroscopico in specie nei tre capitoli della Quarta tappa, espressamente intitolati alla transizione «Dall'azione individuale all'azione sociale». Egli si occuperà poi anche espressamente delle tre forme sociali fondamentali – famiglia, patria, umanità –; lo farà

però soltanto nella Quinta tappa, ponendosi dunque ormai nell'ottica di quell'intenzione totalizzante dell'azione, che troverà nella «morale naturale» la sua espressione massima a livello di forme civili. In ogni caso, anche l'analisi di queste forme sociali appare alquanto deludente, sotto il profilo di una fenomenologia o rispettivamente di una teoria dell'esperienza morale.

Lo schema tripartito adottato per descrivere l'espansione sociale dell'azione è quello emblematicamente indicato attraverso la terna: *generazione, fecondazione e riproduzione*.

Col primo termine ci si riferisce all'autonomia dell'*opus operatum* rispetto all'intenzione riflessa che sembrava stare alla sua origine; autonomia questa, per altro, che non è quella di un mero fatto materiale, ma quella di un «segno», gravido ormai di un'intenzione sua propria, capace di imporsi come tale ad altri, e addirittura allo stesso soggetto dell'azione. L'agire acquista in tal senso una consistenza simile a quella dell'atto di «generare un essere animato e distaccare da sé una nuova creatura che continua a crescere come un organismo separato» (303/207). Con questa immagine Blondel intende correggere la prospettiva troppo precipitosamente «metafisica» che è implicita in quelle formulazioni correnti del problema della reciprocità delle coscienze le quali presuppongono una rappresentazione solipsistica di esse. L'intento appare certo pertinente; e tuttavia è realizzato troppo sbrigativamente, ignorando – come già si diceva – l'attenzione ai profili originariamente *intenzionali* di quell'azione, della quale certo potrà poi anche dirsi che esprime un'intenzione ulteriore rispetto a quella attualmente appresa dalla coscienza, ma appunto solo poi. L'azione spontanea è qui rappresentata troppo «naturalisticamente». «Questa traccia naturale dell'operazione – si dice – è un sistema intellegibile di fenomeni in cui si esprime l'intenzione soggettiva e che ne costituisce un primo incremento» (309/213); al prodursi dell'intenzione soggettiva e del suo incremento concorre essenzialmente l'obiettivo corrispondenza di altri all'azione stessa; ma tale circostanza non esonera dalla necessità di considerare quali forme assuma il volgersi intenzionalmente ad altri da parte della coscienza stessa. Sotto questo profilo la descrizione fenomenologica di Blondel sembra mancante.

Alla considerazione del profilo *generazione* segue quella del profilo *fecondazione*, della risposta dunque (*coazione*) di altri all'azione stessa. Tale risposta non si aggiunge soltanto a posteriori all'azione; essa è in qualche modo dall'inizio attesa; «l'anima di questa coazione è costituita da un'intenzione iniziale, da una volontà che si propone non solo l'oggetto cui tendeva in prima istanza, e neppure il concorso di questo fine oggettivo, ma una comunità d'azione e di effetto» (315/219). Nel quadro di tale più o meno

segreta attesa occorre intendere il fatto che la risposta effettiva di altri concorra a plasmare l'intenzione originaria della volontà, e la stessa opera obiettiva da noi compiuta. Offrendo noi stessi agli altri, mediante quei *segni* ⁽¹⁹⁾ che sono appunto le nostre azioni, predisponiamo insieme le condizioni perché anche gli altri *significhino* a noi e ci offrano in tal modo le condizioni necessarie per intendere e realizzare quello che dall'inizio volevamo. Così Blondel sintetizza i risultati della sua analisi:

«C'è dunque un duplice movimento in ogni *operazione esteriore*. Col primo il segno espressivo si impone al determinismo del contesto; col secondo attraverso questo segno si sollecita, si esige e si ottiene la reazione da cui nascerà l'opera desiderata» (321/225, nostra sottolineatura).

Si noti la qualità generica dell'espressione ("operazione esteriore") usata per designare l'azione «sociale»: essa sottintende forse una tesi, e cioè che proprio tutte le azioni esteriori sono per ciò stesso sociali; si tratterebbe di una tesi argomentabile. E tuttavia, per poterla argomentare, sarebbe stato necessario che la descrizione fenomenologica avesse illustrato l'originario debito della percezione significativa del reale tutto nei confronti delle esperienze *arcaiche* della reciprocità personale.

Se la *nostra* azione nasce in realtà come *coazione*, si propone il problema del possibile conflitto, e più genericamente quello del rispetto dell'autonomia dell'altro. Non si rende per caso l'azione responsabile di un necessario e insieme intempestivo *proselitismo*, per il quale gli altri sono da me spinti nella direzione di un obiettivo quale quello di servire alla mia causa?

A giudizio di Blondel, l'azione umana tende effettivamente, a diventare «una propaganda vivente»; ma può fare questo senza abuso, perché prima ancora essa tende a rivestire un carattere universale. L'illustrazione del senso di tale tesi è prodotta per riferimento all'opera d'arte (cf 324ss/228): un'opera questa la cui attitudine a valere quale paradigma dell'agire interpersonale appare assai dubbia. Trova conferma il difetto già denunciato, di attenzione cioè alle forme della reciprocità personale; il difetto appare particolarmente *inconveniens* nel momento in cui egli affronta esattamente il problema della corrispondenza o meno tra ciò che noi vogliamo e ciò che gli altri effettivamente fanno in risposta alla nostra ispirazione (cf 335ss/239ss). Anche in quel contesto Blondel

(19) La categoria del *segno* è usata con insistenza in tutta la sezione di cui ci stiamo occupando; ma non è definita; non è in particolare posta in relazione all'atto del *significare*; un altro indice di quella lacuna di attenzione al profilo già consapevolmente intenzionale dell'agire, di cui a più riprese s'è detto.

si serve di un'esemplificazione (l'opera letteraria, l'insegnamento, l'opera educativa in genere) che sembra scelta apposta per evitare il tema preciso del rapporto personale, delle forme dell'agire dunque nelle quali l'attesa mia si riferisce esattamente alla persona dell'altro nella sua identità biografica.

L'azione dunque si rende effettivamente responsabile di *proselitismo*; esso per altro non sarebbe moralmente eccepibile, perché non mirerebbe a raccomandare la *mia causa*, ma la causa della «universale verità» (cf 340/243). Appunto come un'illustrazione di tale tesi deve essere inteso il successivo capitolo (Cap. I della Quinta tappa) dedicato a quell'espansione naturale dell'azione che termina alle differenti specie di società, «di cui l'uomo diventa membro, ma che in fondo egli sorregge e ingloba col suo volere personale» (341/244).

Si deve certo consentire con la tesi di fondo che attraversa la trattazione ivi proposta, quella cioè della stretta inerenza delle forme sociali alle forme della volontà, e quindi alle forme stesse della soggettività pratica, di contro ad ogni loro visione puramente convenzionalistica ⁽²⁰⁾. E tuttavia, non si può ignorare – come invece Blondel sembra fare – la differenza tra il prodursi «naturale» delle diverse forme sociali a seguito dell'espansione irriflessa della volontà e la loro successiva ripresa deliberata ad opera della libertà. La distanza – fenomenologicamente indubitabile, specie nell'esperienza delle società complesse – tra la coscienza riflessa del soggetto e le forme dell'oggettivazione sociale non può essere compresa altrimenti che rendendo ragione dell'oggettiva ambiguità delle seconde. Il fatto che Blondel tratti delle forme sociali soltanto nella prospettiva dell'espansione naturale dell'azione, nell'ottica dunque dell'impersonale processo che sembra provvidenzialmente garantire la magica armonia tra «il disegno egoistico della volontà individuale» e «il movimento infinitamente complesso della vita generale» (cf 378/279) fa sì che anche per riferimento a tale argomento la sua riflessione eluda il compito di istituire il senso e la necessità del discernimento etico-sociale ⁽²¹⁾.

(20) «È un errore madornale pretendere di fondare la vita sociale sullo scambio dei fenomeni, sul contatto delle sensibilità o sul commercio degli interessi. No, la società umana, limitata o estesa che sia, non si fonda su un gioco di segni, su un calcolo delle forze utili, su un equilibrio di compensazione delle leggi economiche, sull'esteriorità dei fatti, ma possiede una realtà tutt'altra, perché implica l'unione attiva dei soggetti stessi, la messa in comune delle energie e delle vite» (346/247s).

(21) Non mancano cenni sarcastici all'approccio dei *moralisti* al fenomeno sociale; ad esempio, è derisa la loro condanna dell'«egoismo a due» che si celerebbe nell'amore coniugale: «Ma l'amor proprio ha la vista più lunga dei moralisti. Esso

Non ci occupiamo analiticamente di questa trattazione relativa ai temi della famiglia, della patria e dell'umanità; essa infatti appare nel suo dettaglio non così significativa per riferimento alla questione morale.

(f) *Morale naturale e Morale «morale»*

La considerazione esplicita del tema morale, nel cap. II della medesima Quinta tappa, propone tematicamente quella concezione «naturalistica» della morale, che in molti modi era già implicita della riflessione precedente. Ma poi anche dequalifica tale concezione della morale, scorgendo in essa una figura minore e scadente rispetto a quella morale che sola merita per eccellenza questo nome e che Blondel designa mediante l'espressione enfatica di «Morale *morale*». Il passaggio dall'una all'altra figura della morale appare problematico, come pure il senso che a quel punto assume la figura della morale «naturalistica»: si tratta soltanto di un approccio epistemico insufficiente alla realtà dell'esperienza morale dell'uomo? oppure di uno stadio preliminare e imperfetto dell'esperienza pratica dell'uomo? La problematicità del passaggio dall'una all'altra morale riflette ancora una volta le aporie più radicali del pensiero di Blondel, e in particolare il difetto di una considerazione tematica del rilievo che ha il tempo nell'esperienza pratica effettiva, nella plasmazione dell'esperienza morale in specie. La successione «dialettica» del sapere riflesso minaccia di semplicemente sostituirsi alla vicenda effettiva della libertà.

Parliamo di concezione «naturalistica» della morale al seguito di Blondel stesso; ma insieme intendiamo esprimere con tale aggettivo una critica alla prima comprensione che egli propone della morale quale definita dalle forme immediate dell'esperienza. «Naturalistica» è la morale che realizza la figura di un'istanza normativa dell'agire la quale si imporrebbe comunque alla coscienza, a prescindere da ogni considerazione della qualità *morale* delle sue

intravede che l'affetto vero che si sente per un altro è più gratificante di un egoismo troppo sollecito a godere di se stesso» (353/255); Blondel vuol dire – trasparentemente – che le forme dell'inclinazione affettiva, e in genere le forme spontanee del rapporto tra uomo e donna, istruiscono la stessa coscienza morale prima e meglio di quanto non possa fare la generica raccomandazione «altruistica» dei moralisti; rimarrebbe in ogni caso da illuminare il rapporto tra le indicazioni assiologiche virtualmente offerte dall'esperienza spontanea e la determinazione del dovere ad opera della coscienza libera; lo stesso si dica per le altre forme del rapporto sociale; appunto questa considerazione propriamente morale qui di fatto manca, non solo, ma quanto è detto sembra escluderla anche in linea di diritto.

disposizioni libere; l'aggettivo *morale* è qui usato ovviamente in altro senso, e cioè quello suggerito dalla coscienza immediata. «L'azione riveste inevitabilmente un carattere che possiamo già dire *morale*», afferma Blondel, e riferisce tale carattere inevitabile al «sentimento che la vita ci dà della vastità immensa e oscura in cui si svolge» (379/280, tr. it. da noi corretta). Non dunque attraverso la perentorietà di un comando, ma a seguito dell'inevitabile ricerca di adeguare il «sistema totale del mondo», l'azione assumerebbe la sua qualità *morale*. Grazie al gioco dell'«enorme meccanismo vivente», «si forma a poco a poco la coscienza, si consolida la tradizione secolare delle regole pratiche, e sorge per forza di cose il fatto della moralità umana» (380/281).

La norma morale è in tal senso interpretata quale risultato della progressiva sedimentazione di «massime, precetti empirici, 'criteri' popolari di moralità che condensano la sapienza dei secoli e delle nazioni» (381/282); quale norma dunque di *savoir faire*, non invece ancora quale norma di giustizia. Il sapere riflesso che corrisponde a questa figura della morale – la «morale veramente scientifica», nella linguaggio di Blondel – è individuato in quella «scienza dei costumi», la quale «indipendente da qualsiasi ricorso alla libertà e a prescindere da qualsiasi obbligazione particolare, si fonda sul determinismo delle azioni e delle reazioni a livello complessivo». Appunto «per preservare questo carattere scientifico, occorre che la scienza dei costumi si collochi non nella visuale dell'individuo, e neppure nella visuale sociale, ma nella visuale del tutto» (*ivi*).

Riflesso di tale concezione «scientifica» della morale è la tesi che già si accennava: essa agisce sulla coscienza individuale senza bisogno di far ricorso all'intervento della libertà, soltanto «grazie a questa conoscenza» (cf 383/284). «La volontà sincera e coerente non ha altra risorsa, per intravedere e attingere lo scopo nascosto cui mira, che affidarsi in qualche modo con gli occhi chiusi a questa grande corrente di idee, di sentimenti, di regole morali che si sono a poco a poco sprigionate dalle azioni umane, grazie alla forza della tradizione e all'accumulo delle esperienze» (384/285); l'osservanza della norma sarebbe in tal senso osservanza non ancora accompagnata da persuasione; osservanza di carattere *ipotetico*, accompagnata dall'attesa che esattamente attraverso l'esperimento dell'agire effettivo si manifesti il senso e la verità di ciò che in prima battuta è fatto «con gli occhi chiusi».

Quella qui proposta sembra essere una descrizione inadeguata dell'esperienza *morale* spontanea, realizzata cioè in maniera irriflessa e ancor più indeliberata, sulla scorta delle istruzioni che la coscienza riceve dalla tradizione dal costume. Tale esperienza

infatti anzi tutto non si produce «grazie alla conoscenza»; grazie piuttosto all'iscrizione dei *costumi* in quelle forme immediate della vita, mediante le quali soltanto il soggetto viene a coscienza di sé. Esattamente l'esperienza immediata della vita – certo anche grazie alla sua obiettiva plasmazione ad opera del costume e della tradizione civile in genere – propone in molti modi al soggetto il compito della determinazione libera. Propone tale compito anzitutto entro il quadro delle situazioni pratiche particolari della vita, e non invece subito nella forma di un'alternativa olistica, sì o no al processo complessivo dell'azione. La considerazione della fenomenologia concreta dell'alternativa – e quindi delle forme che assume la scelta tra comportamento *vero* e *falso*, tra *leale* e *sleale*, *fedele* e *infedele*, *generoso* e *meschino*, *coraggioso* e *vile*, alla fine tra *bene* e *male* – appare imprescindibile in ordine all'istituzione del problema teorico generale: ma che cos'è l'obbligazione morale? La preterizione di tale fenomenologia del profilo propriamente morale – e non genericamente pratico – dell'agire immediato induce Blondel ad effettuare il passaggio dalla morale «naturalistica» alla Morale *morale* per il tramite del passaggio «metafisico».

Il passaggio è giustificato subito mediante l'argomento radicale dell'insufficienza dell'universo intero – di quell'universo del quale l'azione ha comunque bisogno, e al quale cercherebbe di adeguarsi mediante le istruzioni della morale «naturalistica» – a rispondere alla domanda radicale: qual'è l'*interesse* supremo dell'azione, e quindi dell'uomo stesso?

«Egli attraversa l'universo senza trovarlo. E quindi si disinteressa dell'universo. Il mondo ha un carattere ambiguo; in esso la coscienza non dimora presso di sé. C'è bisogno di qualcosa al di sopra del mondo per spiegarlo e per apporvi un senso. La morale naturalistica quindi, utile per evidenziare la continuità del progresso della vita e il risveglio della coscienza, è sospesa a una nuova forma del pensiero e dell'azione, a una morale metafisica. Per un'iniziativa originale lo spirito umano, in maniera del tutto naturale, al di là del mondo attuale ne presuppone un altro, un mondo ideale» (389s/289s).

Queste affermazioni sembrano riproporre, in forma abbastanza clamorosa e anche ingenua, la deprecata immagine della metafisica quale sapere che riguarda un altro mondo, un *sopra mondo* grosso modo corrispondente a quello correntemente attribuito alla tradizione platonica, il mondo delle idee appunto.

Sembrano riproporre questa immagine; l'impressione però appare sotto certo profilo corretta da affermazioni subito successive di Blondel, che sottolineano il «fondamento sperimentale» della metafisica: «È necessario capire bene che queste idee metafisiche sono reali e si fondano sul fatto. Il pensiero non è per nulla isolato

dal mondo dei fenomeni da cui la coscienza attinge i suoi alimenti» (390/291). Il fatto e rispettivamente i fenomeni a cui si allude sono quelli che sostanziano la stessa esperienza pratica; essa alimenta «questa necessità di proiettare al di fuori di noi, al di fuori del mondo, ciò che non vi è» (*ivi*). Diventano a questo punto rilevanti aspetti dell'azione che la «scienza dei costumi» precedentemente descritta non conosceva.

«Se è vero che la prassi umana fornisce la materia di una scienza positiva dei costumi, e costituisce una sperimentazione senza la quale le deduzioni più sottili poggierebbero sul vuoto, diventa necessario aggiungere che la nostra condotta si organizza solo rischiarendosi alla luce di un'idea totale e progettando, nella forma di un fine ultimo da raggiungere, la ragione completa della propria produzione» (391/292, tr. it. corretta).

Stando alle affermazioni appena citate, la metafisica avrebbe dunque il compito di predisporre lo schema formale generalissimo, secondo il quale pensare l'obiettivo e necessaria trascendenza dell'intenzione dell'azione rispetto a tutto ciò che appartiene all'ordine dei fatti mondani. Tale schema è quello dell'opposizione tra *ideale* e *reale*; l'*ideale* si determina poi più concretamente come il complesso delle idee regolative della ragione ⁽²²⁾.

Lo schema della trascendenza dell'azione offerto dalla metafisica appare però soltanto formale, e per se stesso sarebbe ineluttabilmente vuoto; esso si carica delle sue determinazioni positive di senso unicamente attraverso le esperienze pratiche: quelle precedenti dalle quali obiettivamente scaturisce, e soprattutto quelle conseguenti costituite dalle forme dell'agire che quello schema obiettivamente postula e rispettivamente alimenta.

Per riferimento alla figura della metafisica è infatti introdotta, almeno in prima battuta, la figura della Morale maiuscola, o della «Morale *morale*». In essa «si tratta di incorporare nell'azione volontaria questo ordine ideale che è il fine trascendente dell'ordine naturale»; «dobbiamo anzitutto imparare a porre il vero motivo della nostra condotta non nei fatti ma altrove» (397/298).

Tale «Morale *morale*» sembra tuttavia non essere per Blondel figura che si aggiunge soltanto in un momento ulteriore alla morale *naturalistica*, della quale pure egli aveva parlato in precedenza sottolineando espressamente e addirittura puntigliosamente la necessità con la quale essa s'impone comunque al soggetto, a prescindere da ogni considerazione relativa alle sue disposizioni libere, e quindi alla loro qualità morale. È infatti ora detto che «il

(22) Si veda a tale proposito lo svolgimento espressamente dedicato al profilo *ideale* delle idee, alle pp. 393s/294s, che segue quello dedicato al loro profilo *reale* e precede quello dedicato al loro profilo *pratico*.

fatto morale, anche al suo stato embrionale, non è un fatto come gli altri» (*ivi*); questo fatto morale al suo stato embrionale ha certo da essere identificato con quella morale naturalistica, della quale prima s'era invece parlato come di fatto suscettibile di scienza positiva e rigorosa, dunque quasi si trattasse esattamente di un fatto come gli altri.

L'aspetto ulteriore che soltanto qui è aggiunto – in forma per altro ancora soltanto assai implicita e oscura – sembra essere questo: soltanto ora il *dovere* assume presso la coscienza la consistenza di una *realtà*: «il dovere appare alla coscienza come una *realtà* solo grazie alla mediazione di una metafisica implicita» (398/299, nostra sottolineatura); «è per questo che ogni maniera deliberata di vivere ingloba una metafisica almeno allo stato di abbozzo» (391/292, tr. it. corretta). Quella che è qui interpretata come «metafisica implicita» è in realtà – detto in termini meno compromessi – l'obiettivo postulazione dell'incondizionato, o del *sacro*, comunque di un'istanza di carattere religioso, da parte di ogni atto che intenda essere altro e più che un'*ipotesi*, un semplice cauto assaggio della consistenza del reale; che intenda essere atto morale ⁽²³⁾.

Il tema della transizione dall'*ipotesi* alla *realtà* costituisce – come noto – un nodo cruciale, e anche assai problematico, del pensiero di Blondel, come s'avrà modo di vedere in maniera più esplicita trattando della sua filosofia del «soprannaturale».

L'introduzione della figura della metafisica tra il momento della morale *naturalistica* e il momento della «Morale *morale*» sembra essere il passaggio nel quale emergono nella forma più evidente i limiti della teoria morale di Blondel. Quei limiti sono per un primo lato conseguenti all'elusione di una fenomenologia materiale dell'esperienza morale immediata, e quindi delle forme che la percezione del dovere e rispettivamente della [possibile] colpa assume nella coscienza preriflessa. Sono più radicalmente legati al difetto di una riflessione teorica adeguata intorno al rapporto tra concetto e immagine, tra idea formale della ragione e rappresentazione alimentata dall'esperienza effettiva; tale difetto induce Blondel a supporre – almeno per un momento – che il dovere possa essere rappresentato adeguatamente come *ideale oggettivo* non attualmente riferito alle forme dell'evidenza empirica immediata.

(23) Blondel stesso espressamente dichiara: «Abbiamo ragione di pensare che le grandi verità che regolano la vita sono pretese della morale, e non viceversa, che la morale sia pretesa da esse. Abbiamo ragione di riconoscere che c'è più nel sistema dei *postulati* pratici che nel sistema delle *ipotesi* metafisiche, perché l'azione porta sempre più lontano della speculazione» (398/299, sottolineature nostre); quelle metafisiche sarebbero dunque per Blondel soltanto *ipotesi*, sull'idea di *postulato* si veda il passo esplicito di p. 403/303s.

La realizzazione di questa riflessione teorica, di cui si denuncia l'assenza, impegnerebbe a chiarire il profilo simbolico dell'esperienza pratica. Nelle prime forme passive (emotive) dell'esperienza del bene, e quindi nell'apprezzamento del reale in esse implicito e nel comportamento spontaneo da esse autorizzato, è obiettivamente iscritto il rimando ad altro. Più precisamente, è iscritta la promessa di altro. Appunto la figura della promessa consente di intendere il carattere imperativo di quelle stesse esperienze *passive*: soltanto chi riconosce la promessa e crede in essa potrà anche vederne l'adempimento; potrà prima ancora conoscere il successivo sviluppo non deludente di quelle esperienze. Sotto tale profilo, occorre riconoscere che l'esplicitazione del senso ancora oscuro di quelle esperienze non si produce per quella via dell'*expérimentation*, che Blondel sembra invece privilegiare, a monte rispetto all'opzione ultima. Alla luce di questo fraintendimento occorre cercare anche la ragione di quell'aspetto aporetico del suo pensiero, per il quale la teoria dell'alternativa e poi rispettivamente quella della «pratica letterale» ignorano del tutto le forme dell'esperienza morale immediata.

(g) *L'azione superstiziosa*

La metafisica, e quindi la figura connessa della «Morale *morale*», non concludono il lungo e complesso itinerario della scienza dell'azione. È significativo che né l'una né l'altra nozione svolgano più alcun ruolo apparente entro il quadro della teoria dell'alternativa, e rispettivamente della teoria della «pratica letterale». Le ragioni per le quali le due nozioni, che pure sono presentate come figure del compimento, di fatto non lo realizzino, non sono dette espressamente. Esse andrebbero presumibilmente cercate nel carattere soltanto formale – e in tal senso non immediatamente e univocamente concludente sotto il profilo dell'agire – delle idee metafisiche. In ogni caso, la riflessione di Blondel procede prendendo in considerazione la figura decettiva della rappresentazione del compimento dell'azione:

«[Il soggetto] prospetta a se stesso sotto la forma di un simbolo o di un idolo il proprio bisogno di compimento e di perfezione, adorando la vita incomunicabile e inesauribile di cui porta in sé la sorgente latente. (...) L'uomo proietta ⁽²⁴⁾ fuori di sé, per farne l'oggetto di un culto, proprio ciò che non può afferrare, esprimere e produrre» (406/306).

(24) Si noti come la figura della proiezione qui utilizzata fosse già prima invocata per spiegare il nesso tra metafisica e azione (390/291); nel seguito

Il senso pratico di una tale proiezione è in prima battuta valutato negativamente; «ciò che [l'uomo] colloca infinitamente al di sopra di se stesso è proprio ciò cui si indirizza la sua pretesa di monopolio, di dominio, di assorbimento»; la proiezione costituisce un'attentato alla obiettiva trascendenza del compimento in questione: «L'infinito finito, l'infinito posseduto e utilizzato: ecco il senso e l'ambizione dell'atto rituale» (*ivi*).

Occorre per altro notare che la trattazione del tema superstizione – come già il riferimento all'atto rituale suggerisce, come più generalmente suggeriranno le idee successivamente introdotte di culto, preghiera, sacrificio – intende di fatto valere come teoria della religione, così com'essa storicamente si dà nelle sue diverse forme civili. E questa religione certo non può essere interpretata da Blondel soltanto quale fenomeno deteriore. Le positive valenze della religione/superstizione sono interpretate ricorrendo al solito modello logico del determinismo dell'azione: pur attraverso le forme distorte dell'agire si determina in ogni caso un positivo incremento di consapevolezza della sempre sconosciuta volontà volente.

Tale incremento è più precisamente descritto mostrando come l'*idolo*, mediante le forme pratiche del culto si umanizzi; il *feticcio* assunta progressivamente la fisionomia del *doppio*, di una rappresentazione cioè del soggetto stesso; la religione si «antropologizza», e lo fa per riferimento a quelle forme dell'umano che sono le forme morali della civiltà; «non a torto, dunque, si è sostenuto che la religione è soprattutto un fenomeno di solidarietà e un corollario della società organizzata» (410/310); in nota Blondel esplicita il riferimento alla tesi di Durkheim circa la religione. Il rito (il culto in genere) diventa schema simbolico secondo il quale comprendere da capo la totalità del momento pratico della vita umana; questo processo, se per un lato è da apprezzare come un incremento del feticismo originario, per altro lato produce un'obiettiva riduzione della religione a morale:

«La volontà umana, nello sforzo che fa per giungere a compimento e per conferire alla sua opera un carattere di totale sufficienza, finisce per cercare nella stessa azione incompleta il completamento da essa reclamato. Invece di ricorrere a formule magiche o a cerimonie di consacrazione, fa leva

dell'esposizione d'altra parte Blondel qualificherà la metafisica stessa come superstizione (cf 414s/314s); nella trattazione «scientifica» dell'azione, Blondel si mostra ancora legato alla rappresentazione psicologica del soggetto (l'assoluto come *bisogno*); in realtà, il *bisogno* di compimento che si manifesta nell'azione non può interpretarsi univocamente come bisogno che l'uomo porta *dentro*; esso è anche e soprattutto risultato di un appello che raggiunge l'uomo da *fuori*; una fenomenologia dell'esperienza morale, e del sentimento del dovere in specie, consentirebbe di illuminare questo punto.

direttamente sulla sua perfezione, come se gli atti fossero sufficienti e perfetti non perché religiosi, ma fossero religiosi e divini perché sono perfezionati e completi, perché sono 'moralì o umani'» (413/313).

La tesi di Blondel circa la religione/superstizione non convince, per un doppio ordine di considerazioni: anzi tutto, essa sembra interpretare – contro ogni evidenza empirica – le positive valenze della religione come soltanto successive e accessorie rispetto ad altre più fondamentali forme civili dell'azione, e soprattutto rispetto alla morale (naturale); soprattutto, quella tesi subito propone (*illuministicamente*) ⁽²⁵⁾ una lettura della religione quale proiezione che del tutto ignora la considerazione fenomenologica dell'esperienza religiosa, e le specifiche evidenze che stanno alla sua origine. Tale difetto corrisponde all'altro analogo che riguarda il momento propriamente morale dell'esperienza pratica, e del quale già s'è detto.

Alla fine, quando Blondel accederà alla figura della religione vera («*soprannaturale*»), essa dovrà essere descritta come semplicemente altra rispetto sia alle forme storiche sia della religione che della morale. La tesi è già enunciata a conclusione di questa Terza parte; a commento dei molti tentativi recensiti, nei quali l'azione cercava di trovare il proprio compimento naturale (scienza, metafisica, arte, morale), è detto:

«Da tutti questi tentativi scaturisce solo questa conclusione doppiamente perentoria: è impossibile non riconoscere l'insufficienza di tutto l'ordine naturale, e di non avvertire un bisogno ulteriore; è impossibile trovare in sé di che soddisfare questo bisogno religioso. Esso è *necessario*; e insieme è *impraticabile*» (420/319).

Il massimo, ma anche il minimo, che si deve trarre dalla considerazione dell'ordine naturale è «il puro sentimento dell'attesa religiosa» (419/318); «tanto è artificiale ogni religione naturale, tanto è naturale l'attesa di una religione» (422/321, tr. it. corretta).

3. L'ALTERNATIVA

Appunto l'esclusione pregiudiziale di qualsiasi eccedenza di senso di quell'esperienza «naturale» fatta oggetto di trattazione «scientifica» nella Parte terza conduce a quest'esito: la determinazione seria della volontà, quella nella quale soltanto finalmente si decide del compimento o meno dell'azione, deve assumere la figura della scelta nel

(25) Cf il rimando esplicito al pensiero di Kant intorno ai rapporti tra religione, superstizione e morale, a p. 414/314.

quadro di un'alternativa formalissima, che non riguarda più i «fenomeni» dell'azione, né consente più alcuna mediazione ⁽²⁶⁾: quella tra il sì e il no, tra il consenso e il rifiuto, nei confronti dell'«unico necessario» che sta al di là di tutto ciò che appare.

Consenso o rifiuto non riguardano i molteplici, processuali e deterministici contenuti della volontà naturale (volontà voluta), riguardano invece il principio sconosciuto e indubitabile del volere stesso (volontà volente). L'uomo, sotto tale profilo, deve scegliere se volere o no se stesso. Ma subito occorre aggiungere che *se stesso* non è nulla di determinato, né di determinabile ad opera del soggetto stesso; colui che di fatto vuole non ha però voluto volere; neppure può decidere *che cosa* via via volere, esso si impone a lui; una volta poi che abbia voluto e agito, l'azione fatta sfugge alla sua disponibilità ⁽²⁷⁾. Il sì o il no riguarda quindi non gli oggetti del volere, ma quello che in lui produce, critica e giudica la vita (cf 426/324).

Che l'uomo debba in ogni caso cimentarsi con questa scelta suprema, che non gli sia consentita la fuga dell'astensione, appare con chiarezza quando si consideri l'ineluttabilità del volere. Non volere più nulla è ancora determinarsi volontariamente; non di me infatti si tratterebbe, a meno appunto che *io stesso voglia* non volere nulla; «la volontà che, avendo esaurito il fenomeno, dà a intendere di gettarsi nel nulla, rimbalza su se stessa» (437/335). Il fallimento stesso dell'azione – e cioè la disegualità tra l'intenzione segreta della volontà e i suoi atti effettivi, e quindi il male, il dolore, la morte – non può essere compreso se non sullo sfondo di una volontà ulteriore rispetto a quella che si esprime nell'azione e conosce il fallimento (cf 436/334). Dunque, l'uomo non può non volere; può al massimo fingere di non vedere questa necessità, e quindi vivere come lontano da sé.

L'assoluta necessità del volere semplicemente si confonde con l'assoluta necessità di quello che è chiamato l'«unico necessario». In tal senso dobbiamo intendere il fatto che, tra la descrizione del conflitto e l'istituzione dell'alternativa, Blondel ponga una ripresa dell'antico tema della dimostrazione di Dio. Non indugiamo sul tema; ci limitiamo ad osservare che tale dimostrazione nelle sue

(26) È questo il senso della categoria dell'*antibolia* della volontà umana, distinta da quelle *antinomie* che sono proprie del pensiero teorico (cf 425/323, n. 1); sull'*antibolia* per altro Blondel cercherà di fondare lo stesso senso del principio di contraddizione, e dunque del sapere «scientifico» non più concepito *superstiziosamente*; ci riferiamo alla Conclusione, che abbozza la figura di una logica dell'azione la quale valga insieme quale nuova fondazione della logica generale (580ss/470ss).

(27) Sono questi i tre momenti nei quali Blondel articola lo scacco apparente dell'azione, nella descrizione del primo momento del conflitto (427-434. 325-332).

diverse forme (argomento *ex contingentia*, teleologico, ontologico) non terminerebbe – secondo l'affermazione esplicita di Blondel – alla determinazione concettuale della nozione di Dio, ma unicamente all'affermazione che Egli c'è. Egli è il referente necessario dell'azione, non invece «il referente di un astratto ragionamento» (442/340). La deduzione, anziché alla nozione, termina alla «presenza»: termina «davanti a colui per riconoscere il quale tutte le lingue e tutte le coscienze hanno una sola parola e un solo sentimento, Dio» (453/350). «Pensare Dio è un'azione», dichiara espressamente Blondel; ma insieme, agire è cooperare con lui, meglio, farlo collaborare con noi (cf 454/352).

L'assoluta necessità dell'«unico necessario» non è destinata a togliere lo spazio per ogni possibile opzione? Se «Dio» è comunque al principio dell'azione, ed è per sempre origine inaccessibile ad una comprensione adeguata, come può l'azione stessa scegliere nei suoi confronti? Che cosa potrebbe scegliere? Le domande non sono soltanto retoriche; propongono una difficoltà effettiva e certo non marginale del pensiero di Blondel. L'opzione, esclusa in prima battuta come non rilevante, esclusa dalla considerazione del determinismo dell'azione, obiettivamente stenta a rientrarvi alla fine. Il «Dio» dedotto quasi come trascendentale dell'agire non si vede come possa diventare principio materiale del dovere.

Per descrivere l'opzione negativa Blondel utilizza fondamentalmente le formule già usate per descrivere la superstizione. L'opzione negativa non annulla il necessario riferimento dell'azione a Dio; essa mette però tale riferimento al servizio della valorizzazione di ciò che per se stesso non avrebbe valore; non avrebbe, più precisamente, valore di compimento autoconsistente della volontà. La morte dell'azione comincia dall'autoinganno; essa consiste, descritta nella maniera più formale, «nel non volere tutto quello che vogliamo convincendosi di volerlo, mentre non lo vogliamo e lo sappiamo» (463/361). La formula s'intende per riferimento al profilo della scelta cattiva, concretamente descritta da Blondel come quella trascinata dalla passione; essa applica al perseguimento di obiettivi limitati un'energia (quella intrinseca alla volontà) della quale certo il soggetto dispone, ma che insieme sa bene non potersi applicare a quegli obiettivi; in tal senso si dice che il soggetto non vuole e sa di non volere.

A questa descrizione dell'opzione negativa si debbono riproporre le obiezioni già enunciate a proposito della figura della superstizione. Anche l'opzione positiva infatti ⁽²⁸⁾ può – e anzi deve –

(28) Come Blondel espressamente e a più riprese nota, in specie per riferimento alla figura del buon incredulo; cf in specie la sezione successiva sulla vita

esprimere il riconoscimento di Dio attraverso atti e motivi particolari, raccomandati dalla coscienza morale; sicché, a meno di chiarire questa figura della coscienza, e dunque del significato religioso dell'evidenza morale, appare impossibile distinguere tra l'atto idolatrico e l'atto morale che realizza praticamente la figura della fede in Dio.

Troviamo preciso riscontro per queste obiezioni nella descrizione che in questa stessa Parte quarta Blondel propone del profilo – ancora formale – che deve assumere l'opzione positiva. Egli deve di necessità riferirsi alle evidenze della coscienza morale: «Tutto ciò che è conforme alla coscienza, anche se quest'ultima fosse errata senza volerlo, esige dall'uomo un'effettiva dedizione. (...) Con la riserva che nell'atto particolare e nel simbolo finito l'intenzione vada al di là del simbolo e dell'atto. (...) Bisogna dunque ritornare alla norma pratica che fin dall'inizio era apparsa come la garanzia dell'autenticità dell'azione e la chiave del destino umano: (...). Ma questa norma adesso è giustificata e chiarita» (478/377).

In realtà, non si vede proprio come *questa norma* ora sia giustificata e chiarita. Al contrario, alla luce delle affermazioni generali di Blondel si dovrebbe dire che ora quella norma è mutata: non è più la *via inventionis* della sconosciuta intenzione latente nella volontà volente, via comunque produttiva grazie al determinismo infallibile dell'azione; è invece la norma che consente e impone la determinazione incondizionata della libertà. La trasmutazione obiettivamente proposta appare però non teoreticamente giustificata, né quindi ermeneuticamente univoca.

La stessa successiva descrizione dell'azione morale ⁽²⁹⁾ in termini di rinuncia, abnegazione, sacrificio e sofferenza (479s/376s. 483ss/380ss), o ancora in termini ignaziani di «indifferenza» (481/378), appare raccomandata soltanto dal pregiudizio, e non argomentata alla luce di una concreta fenomenologia dell'esperienza morale. Il pregiudizio è più precisamente quello costituito dalla rappresentazione del rapporto tra volontà umana «naturale» (psicologica, istruita dalla sensibilità) e volontà di Dio come rapporto di reciproca esteriorità. Il carattere pregiudiziale e non argomentato

dell'azione (478/375. 480/377); ma già qui, nel contesto della trattazione sulla morte dell'azione, è detto: «Questa formidabile questione si decide sotto il simbolo dei motivi più ordinari e nel conflitto dei sentimenti più semplici. Quello che sfugge alla conoscenza è la formula astratta, non la realtà concreta della scelta» (464/362).

(29) Ricordiamo, come *inconveniens*, che nel quadro di questa ripresa del tema morale non si fa più cenno alla figura della «Morale *morale*»; essa, che già segnalava la necessità di una ripresa del tema morale al di là della sua descrizione «scientifica», sembra essersi persa per la strada.

del discorso si manifesta anche attraverso l'uso di formule assai imprecise, come ad esempio questa: «è impossibile che, aderendo agli obblighi di coscienza, non si abbia la sensazione (*sentiment*) di rinunciare alla nostra volontà particolare» (480/377).

L'argomentazione della tesi dell'identità tra obbedienza alla coscienza e obbedienza a Dio – e quindi anche la determinazione nel senso pertinente della tesi – esigerebbe una teoria della coscienza o dell'evidenza morale diversa da quella prodotta dalla precedente «scienza dell'azione»; una teoria che rendesse ragione del carattere intrinsecamente religioso della coscienza stessa, e non aggiungesse invece alla coscienza le determinazioni dell'umiltà e della devozione quasi dal di fuori. Ancora a monte, esigerebbe un chiarimento dei rapporti tra esperienza *sensibile* o *emotiva* ed esperienza morale, che superasse quel modello alternativo raccomandato dalla tradizione stoica.

4. LA MORALE E LA «PRATICA LETTERALE»

Gli irrisolti problemi del rapporto tra obbedienza morale e fede religiosa lasciano il segno anche sui modi di trattare il rapporto tra la pratica e la fede cristiana nella Parte quinta de *L'Action*.

Si tratta, come noto, della sezione che ha sollevato le maggiori obiezioni fin dal primo apparire dell'opera, sia da parte «laica» che da parte cattolica. Per riferimento a questa parte, le questioni di carattere metodologico generale appaiono strettamente intrecciate alle questioni di merito specifico. Non ci proponiamo però qui di affrontare ancora una volta a tutto raggio i problemi epistemologici proposti dall'idea di filosofia del cristianesimo (o del «*soprannaturale*») prospettata da Blondel. Concentreremo invece la nostra attenzione sulla figura della «pratica letterale»: quale comprensione della morale cristiana suggerisce una tale figura? quale relazione sussiste tra pratica credente ed esperienza morale in genere? quali problemi dunque tale dottrina della «pratica letterale» solleva?

L'idea di «pratica letterale» è quella di un agire che si conforma alla lettera del precetto positivo, e in tal modo consente alla verità rivelata di penetrare attraverso il canale dell'azione fin nel pensiero, senza perdere nulla della sua integrità soprannaturale (507/400). L'idea sembra a Blondel sia imposta da due diversi ordini di considerazioni, la cui obiettiva confluenza merita d'essere chiarita, perché appare in prima battuta ambigua.

Il primo ordine di considerazioni è quello legato al metodo de *L'Action*, all'approccio dunque rigorosamente filosofico al tema del «soprannaturale» che Blondel s'impone nella sua opera; il secondo

ordine di considerazioni invece riguarda senz'altro la visione che qui è proposta del «soprannaturale», al di là dei limiti metodologici che s'impone in questa sua opera.

(a) Per riferimento al primo profilo (di cui si occupa espressamente il Cap. I della Quinta parte), merita che subito si ricordi la tesi generale di Blondel: la filosofia – il sapere teorico in genere – non può giungere ad alcun pronunciamento certo sulla verità o meno della rivelazione cristiana; tale pronunciamento è insuperabilmente riservato alla fede, che è un atto e non un giudizio. La filosofia può invece pronunciarsi unicamente a proposito della figura formale – o del concetto – di verità, alla quale la rivelazione positiva di Dio fa riferimento. *Se* la rivelazione cristiana fosse vera, come dovrebbe essere riconosciuta la sua verità? – questo appunto è l'interrogativo che la filosofia propone. Essa affronta dunque il tema di «una verità superiore alla ragione» in maniera soltanto *ipotetica*: «È fuori di dubbio che in questa sede è lecito parlarne solo a titolo di ipotesi» (513/405).

Il senso e la pertinenza di tale metodo ipotetico è a più riprese chiarito da Blondel appellandosi all'analogia del metodo della geometria: «è sufficiente esaminare le relazioni intrinseche e le ragioni certe di convenienza di un'ipotesi della quale, proprio in forza del determinismo dell'azione umana, l'analisi scopre semplicemente la necessità e la coerenza» (508/400s, tr. it. leggermente corretta). L'analogia ha certo dei limiti: la geometria non giunge mai a giudizi di realtà; le deduzioni logiche ch'essa trae da determinate ipotesi sono sempre stringenti, ma non mutano mai il valore ipotetico di tutto il processo. L'altro e più consistente limite dell'analogia è da scorgere nel fatto che le ipotesi della geometria sono del tutto formali e quindi adeguatamente definibili dalla ragione, mentre l'ipotesi di una verità superiore alla ragione non ha ovviamente questo carattere. A tale riguardo occorre per altro notare che Blondel *presume* una chiarezza formale della sia pur soltanto ipotetica verità rivelata, e anzitutto del concetto di «soprannaturale», che non trova riscontro in una teologia più avvertita rispetto a quella di quella alla quale egli poteva far riferimento.

Egli procede dunque da una comprensione pregiudiziale della verità superiore alla ragione come costituita da dogmi e da precetti formulati nella storia da Dio stesso. Di questa verità «soprannaturale» non sussiste soltanto la testimonianza storica effettiva offerta dai cristiani; sussiste anche e prima ancora l'*attesa* da parte della ragione, come si è visto nella precedente Parte quarta; soltanto quando si desse una tale rivelazione positiva di Dio, l'azione potrebbe realizzare quell'adeguazione tra la sua apertura a priori e le

forme del suo esercizio effettivo, che altrimenti invece le sfugge. Ma supposto pure che effettivamente si dia qualche cosa di simile – come appunto il cristianesimo afferma – si propone la domanda: come l'uomo potrebbe ricevere questo dono? Blondel risponde, prevedibilmente: «l'azione è l'unico ricettacolo che possa contenerlo» (509/402). E così descrive la qualità dell'azione che sola – in ipotesi – potrebbe ricevere il dono:

«All'uomo si prospettano atti che per ipotesi sono meramente di fede, atti che non ha alcuna ragione naturale di imporsi, e che ripugnano al proprio io perché richiedono a lui una specie di espropriazione, atti che l'uomo in quanto semplice uomo non compirebbe mai per sé soltanto. Ed è per questo che ha un'inedita ragione di agire: la natura e l'uomo non gli bastano; egli dunque agirà per ciò che non rileva minimamente né dalla natura né dall'uomo. È vero, senza fede egli potrebbe produrre quelle singolari azioni solo come opere naturali. Ma, in fin dei conti, non possiede egli una ragione naturale per farne la prova? Certo, se è coerente, deve fare la prova. E la ragione di questo esperimento ineludibile è di apportare, nel contratto auspicato, tutto il contributo dell'uomo, agendo per quello che non rileva minimamente dall'uomo, al fine di vedere se ivi tutto si rivela come proveniente da Dio. Non si può vedere come stanno le cose se non attraverso una sperimentazione effettiva. Qui c'è un motivo d'azione sufficiente, un motivo umano che rende inescusabile qualsiasi omissione sistematica. Trascurarlo significa venir meno a se stessi». (509/402, tr. it. lievemente corretta)

La figura dell'agire conforme al precetto rivelato, così come qui è descritta, nonostante sia raccomandata come moralmente necessaria, rimane forma dell'agire ipotetico e non ancora credente; figura dell'agire *come se* uno avesse già la fede senza averla realmente (cf 510/403), *come se* fosse pertinente il precetto per verificare l'eventuale vantaggio che l'agire corrispondente comporta per il soggetto.

Blondel si propone una obiezione facile che suscita questa figura del'agire *come se*: non è un tal modo di agire insincero? La risposta rimanda a quella presunta legge antropologica, per la quale l'uomo sarebbe in generale condannato all'esperimento, per venire a capo delle intenzioni del suo agire; legge questa che – come si è visto deriva dalla rimozione dell'originario profilo morale che qualifica l'agire dell'uomo ⁽³⁰⁾.

(30) Non convince la difesa del *come se* tentata dagli interpreti: cf M. JOUHAUD, *L'idée de l'être*, 387-390 (che sottolinea in particolare la differenza del *come se* di Blondel dal *pari* di Pascal; certo Blondel ha inteso distanziarsi dall'irrazionalismo della fede a cui pare approdare l'argomento pascaliano, ma questo non basta a concludere ch'egli sia effettivamente *riuscito* nell'intento); A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie*, 223-252 (sostiene la tesi che interpreta l'agire *come se* quale figura soltanto astratta dell'argomentare ipotetico, la quale dunque non è in tal senso così lontana dalla corrispondente figura tracciata da Pascal; la positiva dottrina di

C'è un'altra obiezione che Blondel non considera, ed è questa: può da un agire *come se* scaturire l'evidenza che, in seconda battuta, consentirebbe la fede? Non è detto nella Scrittura stessa in molti modi che Dio non sopporta d'essere messo alla prova? Chi lo mette alla prova, certamente concluderà ch'egli non è affidabile. La testimonianza della Scrittura converge con quella obiettivamente proposta dall'esperienza pratica universale: l'uomo apprende soltanto da quelle forme del suo agire nelle quali spende se stesso, e non pone invece come una semplice prova. La pratica effettiva dei precetti cristiani certo propone evidenze non suscettibili d'essere altrimenti attinte; ma essa fa tanto unicamente a condizione che non sia «pratica letterale», una pratica cioè che intende l'opera prescritta quale semplice *opus operatum*, o meglio *opus operandum*; sia invece una pratica sostenuta dal consenso all'*evidente* dignità di ciò il precetto prescrive. Per intendere, e certo insieme più precisamente determinare, il senso di tale *evidenza* – che non si oppone al carattere «soprannaturale» del precetto – occorrerebbe svolgere quella tesi antropologica generale, della quale già s'è detto, che afferma l'originario carattere religioso dell'evidenza morale.

(b) L'agire *come se*, per giungere a verificare la verità del soprannaturale costituisce già *in re* una forma della «pratica letterale». Ma soltanto nel successivo Cap. II Blondel si occupa in maniera esplicita dell'argomento. L'interrogativo che sta alla base della trattazione è questo: «se la prassi può sfociare nella fede, può la fede a sua volta sfociare nella prassi?» (511/404); è possibile «che l'atto di fede ci ispiri la fede negli atti» (516/408)? L'espressione *fede negli atti* è da intendere non certo come fede che abbia per oggetto gli atti, ma come fede che plasma o ispira gli atti. Si tratta dunque qui della struttura dell'agire credente, o se si vuole della morale cristiana ⁽³¹⁾.

Blondel sull'agire andrebbe cercata altrove); M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 73-76 (su tale tema, pare limitarsi ad una fine parafrasi del testo di Blondel, che a tratti addirittura lo migliora, talvolta lo interpola introducendo ripetuti riferimenti alla coscienza morale, che obiettivamente mirano a istituire un raccordo tra il pensiero di Blondel e la considerazione dell'evidenza morale, ma mancano nel testo, né possono esservi introdotti senza comportare un ripensamento complessivo; in ogni caso non mette a tema il macroscopico difetto di riferimento all'esperienza morale del soggetto che caratterizza la sua tesi circa l'agire *come se*; c'è sì un cenno in nota (69, n. 41) all'assenza del tema del peccato nell'opera di Blondel, ma l'A. ipotizza ottimisticamente che l'apparente assenza potrebbe essere smentita da una «indagine che si annuncia particolarmente delicata» sul dinamismo complessivo del pensiero blondeliano sotto tale profilo).

(31) Si ripropone la questione della competenza della filosofia a trattare di tale questione; essa è così affermata e precisata da Blondel: non si tratta di esprimere

Alla domanda è ovviamente data risposta affermativa; ricorrendo ad un duplice ordine di argomentazioni. Il primo ordine – che che dovrà essere riconosciuto poi anche come quello il fondamentale – fa riferimento i principi generali della scienza dell'azione, come svolti da Blondel: «Quello che è vero per qualsiasi intenzione particolare, obbligata com'essa è a cercare nell'operazione che la realizza il suo commento vivente, vale *a fortiori*, per l'aspirazione religiosa» (517/409; cf anche prima, 516s/408s). In questo quadro Blondel accenna anche alla ragione di analogia tra la «pratica letterale» cristiana e quella pratica della «legge» che è caratteristica in genere dell'esperienza morale: «Se esiste la legge esteriore, è per ricordarci che finché essa ci appare esteriore, finché spezza legami della nostra ragione e del nostro cuore, noi non siamo ancora nel centro della verità e dell'amore» (519/411).

Il secondo ordine di argomentazioni rende invece esplicito il senso di quell'*a fortiori* che si riferisce esattamente alle esigenze specifiche dell'agire religioso, e prima ancora dell'aspirazione da cui esso procede. Sullo sfondo dell'argomentazione precedente, questa aspirazione è descritta come un «volersi alleare con Dio e formare con lui una sintesi unica»; un tale volere non si aggiunge al volere in genere, «ogni atto – infatti – tende ad essere una comunione» (519/411); tende cioè a realizzare il raccordo della volontà umana a quel principio sconosciuto e sempre sfuggente, e tuttavia indubitabile, dal quale l'azione da sempre obiettivamente procede. Proprio perché quello che si cerca è la comunione con una volontà altra dalla propria, la figura dell'agire ha da essere quella dell'obbedienza ad un precetto che non proceda dalla propria coscienza. «Agire soltanto nei limiti della chiarezza presente, e limitarsi alla nozione o al sentimento del divino così come lo si prova, senza cercarne nella vita stessa un'applicazione immediata, significa sminuire se stessi» (518/410).

L'obiezione che deve essere elevata a questa idea di «pratica letterale», per rapporto a tale ordine di argomentazione, è questa: se l'obiettivo è quello di raggiungere la conformità della volontà al principio segreto dal quale procede obiettivamente e da sempre l'azione, pare incongruo pensare che tale principio possa essere notificato in forma positiva e verbale, semplicemente ignorando quelle forme dell'agire che ne hanno originariamente dato notizia e ne hanno suscitato l'attesa. Pensare così comporta anzi tutto l'*inconveniens* per cui la pratica conseguente alla fede è descritta

un giudizio di valore e di verità sulla prassi in questione, ma unicamente di un giudizio sulla sua pensabilità ipotetica; dire pensabilità d'altra parte è come dire necessità: oggetto del pensare è infatti sempre il necessario; cf 523-516. 405-408.

come senza relazione a quella pratica morale della quale da sempre è questione nella vita dell'uomo. Comporta poi anche l'obiettivo riduzione dell'agire conseguente alla fede alla figura esclusiva di quell'agire rituale o sacramentale, che – almeno apparentemente – sembra realizzarne i tratti (32). Una tale riduzione appare di fatto operante nell'esposizione di Blondel, ed è anche formalmente proposta:

«Mentre nell'ordine naturale l'operazione materiale che traduce l'intenzione non fa altro che estendere il dominio della volontà e valorizza il pensiero solo nella misura in cui gli concilia le potenze ancora cieche della vita, qui la stessa operazione diventa per lo spirito nutrimento e luce. Infatti è il volere divino che riluce attraverso l'oscurità del segno sensibile. Dunque è proprio nel comandamento formale, nell'atto rituale, nella materia sacramentale che si trova il perfetto alimento, l'unico di vivificare un pensiero e una volontà animati dalla fede» (528/419s).

Queste affermazioni illustrano il terzo dei principi generali che Blondel ha precedentemente enunciato a riguardo del confronto tra pratica religiosa e rapporti ordinari tra il pensiero e l'azione; quei rapporti sono *conservati*, *completati* e rispettivamente *rovesciati*:

«rovesciati persino, perché, a differenza degli atti abituali, nei quali il pensiero precede le operazioni sensibili e compenetra in maniera imperfetta

(32) Più precisamente, il modello di referenza per eccellenza è quello costituito dall'Eucaristia: essa è infatti il sacramento per eccellenza della «presenza reale», e appunto sulla «realtà» della presenza di Dio all'uomo a più riprese insiste Blondel; per esempio: gli atti rituali «non basta che diventino il veicolo del trascendente, ma è necessario che ne contengano la presenza reale e che ne costituiscano la verità immanente. *verbum caro facta*» (524/416); «l'atto religioso non potrebbe essere un simbolo: o è o non è una realtà» (525/417); per riferimento all'Eucaristia si intendono poi le espressioni che Blondel usa per sottolineare la piccolezza dei segni prescritti per la «pratica letterale» (cf soprattutto 527/418s, dove tra l'altro è impiegata la metafora della manna, per descrivere la condiscendenza di Dio che si rende accessibile «a tutti i gusti»); la descrizione della «pratica letterale» ricorre addirittura al termine tecnico di «transustanziazione» (tramite quella pratica «nella nostra massa carnale, nei nostri desideri e nei nostri appetiti si produce una lenta opera di transustanziazione e di conversione», 520/412; sull'argomento si veda la documentazione esaustiva prodotta dallo studio di M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action*, in specie alle pp. 83-92 per ciò che si riferisce alla sezione de *L'Action* qui considerata; per affermare la tesi della «concentrazione eucaristica» di tutta l'opera di Blondel Antonelli privilegia tuttavia il successivo cap. III della Parte Quinta; la tesi di Antonelli, largamente persuasiva sotto il suo profilo ermeneutico, ci pare meno persuasiva per quanto riguarda l'apprezzamento teorico incondizionatamente positivo del pensiero di Blondel; in particolare, non è in alcun modo tentata la risposta ad un interrogativo, che pure si affaccia a tratti nell'esposizione: come pensa – o addirittura, pensa? – Blondel il rapporto tra quella «pratica letterale» (sacramentale) di cui soltanto sembra occuparsi e la pratica morale del cristiano, di cui non parla, ma che certo non può negare?

l'organismo che lo realizza al di fuori, qui proprio il segno sensibile contiene oscuramente la luce di cui il pensiero cerca di scoprire a poco a poco il fuoco invisibile» (525/419).

Si noti come si dia qui una descrizione degli «atti abituali» che corrisponde certo all'immagine raccomandata dal senso comune, che corrisponde rispettivamente dalla tradizione filosofica intellettualistica, ma non corrisponde affatto a quella raccomandata dall'analisi fenomenologica di Blondel stesso; a ulteriore conferma dell'incompiutezza del suo progetto teorico. Tale incompiutezza trova espressione anche nella visione intellettualistica della fede stessa alla quale Blondel mostra di riferirsi in questi svolgimenti relativi ai rapporti tra fede e «pratica letterale»: la fede infatti – immediatamente riferita al dogma – sta a quella pratica come in generale il pensiero sta all'azione.

Alla riduzione ritualistica della «pratica letterale» corrisponde una concezione quasi *fisicista* dell'unione che si realizza tra Dio e l'uomo mediante quella pratica. Blondel usa certo anche il linguaggio cristiano della «alleanza», o rispettivamente quello della «comunione»; ma per un lato non lo approfondisce per riferimento alla precisa simbolica della tradizione biblica, per altro lato lo parafrasa con espressioni di sapore appunto assai *fisicista*:

«... come produrre l'uomo e far espandere Dio nel suo seno, se non attraverso la prassi? (...) Ogni atto ispirato da una nozione di fede dà inizio alla gestazione di un uomo nuovo, perché genera Dio nell'uomo» (520/412).

«Nella pratica letterale l'atto umano è dunque identico all'atto divino» (525/416).

«La lettera autentica è quindi la realtà stessa dello spirito. Essa ce ne rende manifesta la vita inaccessibile nel suo fondo; ce lo comunica, perché possiamo generarlo e farlo vivere in noi. La generazione non si realizza forse tramite il corpo?» (528/420, cf anche la metafora, che subito segue, dell'*innesto*).

Certo Blondel conosce la differenza tra la «pratica letterale» come da lui intesa e una pratica che invece sarebbe soltanto ritualismo in senso deteriore; conosce anche la possibilità che anche in assenza di qualsiasi pratica di tal genere vi siano atti vivificanti che suppliscono (cf 525s/417s). Di tali certezze però egli non può produrre un'intelligenza precisa, e dunque una formalizzazione concettuale. Per realizzare una tale intelligenza infatti sarebbe necessario svolgere una *teoria filosofica della fede*. Più precisamente, occorrerebbe mostrare come soltanto tale figura della fede offra la comprensione adeguata della *struttura formale* che in generale è propria dell'*atto umano*. Appunto tale nozione antro-

pologica della fede offrirebbe insieme le risorse per comprendere la qualità religiosa di quell'atto, per articolare quindi i rapporti reciproci tra fede cristiana ed esperienza morale da un lato, tra fede cristiana e pratica rituale dall'altro. Anche le figure della *pratica morale* e rispettivamente della *pratica rituale* esigerebbero una previa elaborazione concettuale o filosofica, per poter essere poi declinate con intelligenza nella loro precisa determinazione cristiana. La semplice confutazione forfettaria che Blondel sembra produrre e della morale «naturale» e della pratica rituale quale configurata dalle forme storiche molteplici della religione (superstizione) fa poi mancare a lui le risorse concettuali per operare un chiarimento della distinzione e dei rapporti che, nell'esperienza della fede cristiana, si danno tra morale e sacramento.

Non è necessario che ci addentriamo qui nella considerazione del Cap. III della Quinta parte, assente nel testo presentato per la discussione della tesi e aggiunto soltanto per la pubblicazione. Esso ha rilievo certo non marginale, in ordine all'apprezzamento del proposito precisamente ontologico dell'opera di Blondel, e la sua interpretazione propone problemi complessi. Ma non ci sembra aggiungere molto di significativo per quanto attiene il profilo del problema morale.

Proponiamo soltanto una considerazione relativa alla trattazione che soltanto qui (553-557/443-447) è proposta a proposito del tema della *carità*, comunemente riconosciuta quale cifra sintetica della morale cristiana. Significativamente, anche della carità Blondel parla senza fare alcun riferimento alle forme «naturali» della morale, raccomandate cioè dalla fenomenologia dell'esperienza morale universale; neppure si fa riferimento alle forme psicologiche del rapporto personale; subito il discorso sulla carità è ridotto nei termini generici suggeriti dallo schema formalissimo dei rapporti tra il soggetto e la realtà esterna; schema questo a sua volta imposto dalla qualità dell'interrogativo previo, quello della differenza tra conoscenza che solo rappresenta il reale (fenomeno) e azione che invece realizza l'appropriazione dell'essere al soggetto.

Della carità infatti si parla per rispondere all'interrogativo «in che modo si realizza in noi l'unione universale». Appunto nell'*amore* è individuata la risposta; nell'amore definito in prima battuta come «un legame affettivo». Tale legame è però poi più precisamente determinato come quello che scaturisce dalla «passione» che le «cose» ci impongono:

«Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale» (553/443).

Il passaggio dall'interrogativo originario, che si riferiva agli «altri», al discorso sulle «cose» è di per sé significativo. Il modo d'incidenza dell'altro su di me è conseguentemente ridotto alla determinazione generica del «patire». Dell'attesa di riconoscimento di me da parte dell'altro, e prima ancora dell'accadimento spontaneo della coscienza di me tramite il riconoscimento di altri, non si fa parola. Sicché la stessa risoluzione dell'amore nella forma dell'abdicazione alla propria identità («ognuno in tutti tranne che in sé, è questo il motto della carità», 554/444), e quindi nella forma di una «morte» («la morte è il trionfo dell'amore e l'accesso alla vita. Essa diventa come un dovere, e il dovere non è che la morte», 555/445) appare equivoca. Certo, non equivoca è la comprensione che Blondel ne ha *in actu exercito*; ma di tale comprensione egli non riesce a istituire la comprensione concettuale.

Così come non riesce a dare risposta persuasiva a quell'obiezione, che pure si pone: «Ma, fondendo insieme in questo modo le vite più disparate, non si espone la coscienza personale al rischio di esplodere e di perdersi in quella confusione universale?» (557/446). La sua risposta infatti assegna il compito di garantire la permanente identità individuale del soggetto immediatamente ed esclusivamente all'azione stessa, al profilo cioè per il quale l'abdicazione o la morte sono atto; ma non è mostrato come tale atto possa essere intrinsecamente connotato dalla precisa identità del soggetto che lo compie, e che addirittura debba essere riconosciuto quale risposta ad una chiamata personale. La carità diventa troppo precipitosamente una sorta di accoglienza mistica della necessità universale del tutto, che non ha bisogno alcun modo d'essere istruita dal riferimento alla fenomenologia dell'amore del prossimo (perdono, misericordia, servizio e simili). Lo stesso riferimento cristologico è declinato nei termini troppo indistinti dell'annichilimento di Dio, senza invece svolgere l'intrinseco suo riferimento al peccato dell'uomo, e al peccato del mondo.

5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

È stata proposta l'interpretazione sintetica della «scienza dell'azione» proposta ne *L'Action* quasi si trattasse di una «metafisica [a procedere] dalla fenomenologia», e dunque di una metafisica del senso ⁽³³⁾: non da un presunto dato positivo, positivisticamente rilevato, procederebbe la metafisica in questione, ma appunto da una fenomenologia dell'esperienza pratica, e quindi dell'esperien-

(33) Cf in tal senso M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 140 n. 12.

za del senso. L'interpretazione è certo pertinente; quanto meno, nel senso ch'essa corrisponde agli intendimenti dichiarati dell'autore.

Corrisponde al significato dell'espressione «critica della vita» che, insieme all'altra di «scienza della pratica», definisce l'oggetto del saggio nella formulazione del sottotitolo. La categoria della «vita», che per altro mai diventa oggetto di definizione concettuale, appare con significativa frequenza nel testo, e sempre in antitesi alla presunzione della «scienza». Appartiene certamente agli intendimenti dell'opera quello di restituire alla coscienza immediata dell'uomo – s'intende, non mediata dalle forme del sapere riflesso – le sue ragioni. Appunto al perseguimento di tale obiettivo dobbiamo riferire il disteso indugio di Blondel sulla descrizione fenomenologica dello sviluppo «naturale» dell'azione. Sotto diverso profilo, al medesimo obiettivo occorre riferire la messa in guardia di Blondel nei confronti di un intempestiva preoccupazione «morale», che cercasse di imporre all'azione una norma prima ancora di averne inteso la verità (o il senso) immanente:

«Ma non si tratta anzitutto di regolare o di giudicare l'azione. Si tratta di constatare ciò che essa è e, se così si può dire, di misurare la sua ampiezza da un capo all'altro del suo sviluppo reale. Questa visione esaustiva di ciò che l'azione è basta a mettere in evidenza ciò che essa deve essere. E l'autorità della legge che si impone all'azione deriva precisamente dal fatto che la scienza non parte dalla legge stessa, ma senza averla cercata vi si imbatte, per la forza inoppugnabile di ciò che è. Anche quando vi si sottrae, pone ancora quella norma, che non rappresenta solo un ideale, ma è già una verità, è la verità stessa. Infatti gli errori si susseguono per quel tanto di realtà che hanno in sé, e percorrendoli tutti arriviamo alla realtà piena che li ingloba e li giudica tutti» (578/478).

Il progetto di Blondel di procedere dal 'senso' già realizzato dalla coscienza, e realizzato mediante l'azione, sembra però non essere eseguito almeno per un aspetto: egli non considera il *senso morale*, quale fondamentalmente articolato dai sentimenti della *colpa* e rispettivamente del *dovere*, strettamente connessi tra di loro. Non lo considera sotto il profilo precisamente fenomenologico, nelle forme dunque empiriche del suo darsi.

Tale difetto appare connesso alla tesi problematica che assegna alla fenomenologia (constatare ciò che è) il profilo della «scienza», dunque – a monte di ogni più analitica e complessa considerazione – dell'evidenza incontrovertibile. Tale tesi relega la considerazione della questione della scelta (l'alternativa) *post festum*, dopo cioè che tutti i giochi sono stati già giocati; dopo che tutti gli «errori» sono stati «percorsi» – come suggerisce l'inquietante affermazione della citazione appena riportata. Di qui l'esito aporetico del formalismo dell'alternativa, della sua inettitudine a valere come

principio di discernimento morale materiale. Esito strettamente connesso al precedente difetto, di un «ascolto» intelligente della verità latente nel senso morale della coscienza. Per questo aspetto almeno si deve dire che la «scienza dell'azione» manca al suo proposito d'essere metafisica a procedere dalla fenomenologia del senso.

L'obiezione alla «scienza dell'azione», di non essere cioè in grado di produrre una dottrina morale, appare in qualche modo prevista da Blondel:

«A qualcuno è potuto sembrare che una *scienza della prassi* dovrebbe formulare regole di condotta, esortare la coscienza al bene, e insegnarci efficacemente quello che dobbiamo fare. Ma la battaglia da fare è stata precisamente quella di combattere questa pretesa di ogni morale, che vorrebbe risolvere il problema della vita senza superare l'onesta mediocrità di istruzioni edificanti. Un'autentica scienza del destino umano non si costruisce così a buon mercato» (584s/474).

Alla denuncia dell'«onesta mediocrità di istruzioni edificanti» corrisponde la tesi secondo la quale c'è sì posto per un'istanza intermedia tra la coscienza personale di ciascuno e la «conoscenza integrale delle condizioni necessarie e sufficienti richieste dall'azione»; questa istanza non realizzerebbe però la figura della scienza, ma quella più modesta di un'«arte delicata di esortazioni salutari»; «non c'è affatto posto per una soluzione veramente scientifica del problema morale» (585/475). Dunque, «la conclusione di una ricerca come questa è di esibire il carattere illusorio e superstizioso di ogni tentativo esperito per fondare direttamente una morale capace di essere autosufficiente, e di istituire una scienza autonoma» (*Ivi*).

Si può comprendere, e anzi approvare, la severa denuncia di Blondel, quando la si riferisca alle teorie della morale concretamente proposte dalla filosofia contemporanea: a quella di Kant, e più in generale alle molteplici riprese che il progetto di una «scienza della morale» ha avuto in epoca moderna, già prima di Kant e soprattutto al seguito di Kant. Tale progetto comporta in genere il postulato dell'*autonomia*: riferita anzi tutto alla coscienza morale stessa, ma poi anche – e di conseguenza – alla scienza che se ne occupa. Comporta insieme la rappresentazione della teoria della morale quale teoria della norma, e di una norma di cui è postulata l'accessibilità *apriori*, mediante la sola ragione.

Di contro a tale progetto Blondel ha ragione di affermare l'essenziale mediazione pratica (scelta nel senso della fede) di quell'evidenza assiologica che autorizza l'azione perfetta, quella sola capace di adeguare l'originaria intenzione dell'azione stessa. Ha quindi ragione anche di sottolineare la necessità di un momento

«positivo», in ordine all'istituzione della teoria dell'agire; il sapere a proposito dell'azione – così come l'esperienza stessa dell'agire – risulterà in tal senso scandito in due tempi distinti. Ha ancora ragione di cercare un'argomentazione concettuale del carattere pratico della soluzione del problema dell'agire, di contro ad una sbrigativa comprensione pragmatica e irrazionalistica di quella tesi (la scommessa di Pascal).

Non ha invece ragione quando postula il carattere «scientifico» del sapere «positivo» a proposito dell'azione («espansione naturale dell'azione» e suo presunto «determinismo»). Appunto tale postulazione lo induce alla semplice rimozione della fenomenologia della colpa, e della determinazione propriamente morale dell'agire preriflesso; rimozione questa che predisporrà lo spazio per la tesi riduttiva del carattere rituale dell'azione nella sua forma compiuta («pratica letterale»). A quella rimozione appare strettamente connessa l'elusione dell'altro problema, viceversa ineludibile: come pensare il rapporto tra le prime evidenze assiologiche di carattere psicologico, che autorizzano le forme dell'agire spontaneo, e la norma invece di carattere morale che sola autorizza l'agire libero.

Il discernimento morale concreto esige certo anche le risorse di un'«arte», o più precisamente di un abito virtuoso quale quello della prudenza. Esige al di là di questo la determinazione puntuale della libertà a fronte della singolare situazione concreta (pensiamo alla concezione scolastica della *conscientia* quale atto, che per altro avrebbe da essere sotto molti profili integrata). E tuttavia questi riconoscimenti non bastano a concludere che, dunque, non si darebbe in alcun senso un sapere teorico a proposito della morale. Quale debba essere la figura di tale sapere, sotto il profilo filosofico generale e rispettivamente sotto il profilo teologico, sarebbe per altro possibile precisare soltanto dopo prodotto un'analisi fenomenologica e quindi una teoria dell'azione quale quella di cui si lamenta il difetto in Blondel.

GIUSEPPE ANGELINI
*Facoltà Teologica
dell'Italia Settentrionale*

20 settembre 1993