

IL PRIMO E IL SECONDO BLONDEL

SOMMARIO: I. Il problema – II. L'opera di Blondel – III. La critica: 1. H. Bouillard; 2. Y. De Montcheuil; 3. H. De Lubac; 4. La ripresa di H. Bouillard – IV. Conclusione

I. IL PROBLEMA

Con i suoi ininterrotti incrementi la bibliografia blondeliana mostra la persistente attualità del problema di M. Blondel ⁽¹⁾. Insieme però mostra che l'interesse prevalente e quasi esclusivo è condensato sulla prima opera di Blondel, *L'Action* del 1893 e al più sulla produzione del primo periodo. Mostra infine che sono sopra tutto i teologi, più che i filosofi, ad occuparsene. Quest'ultima constatazione sembra offrire il filo da svolgere per la comprensione non solo della situazione bibliografica, ma contestualmente del problema soggiacente.

La teologia è ormai da tempo in ricerca e trasformazione. Il «luogo comune» indica nel Concilio Vaticano II il principio della trasformazione e contestualmente indica nel pensiero blondeliano il senso o la direzione della trasformazione ⁽²⁾. In altri termini e in ultima analisi, la teologia è in via di trasformazione, in quanto si è svincolata dall'impianto scolastico e ha assunto quel tipo di pensiero, accogliente della modernità, di cui Blondel aveva fornito l'anticipazione. Si tornerebbe così, non tanto alle origini dell'impresa blondeliana, poiché Blondel non si è mai attribuito il compito del teologo, né mai ha nutrito l'ambizione di rinnovare la teologia; ma

(1) R. VIRGOULAY – C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. I. Oeuvres De Maurice Blondel (1880-1973); II. Etudes sur Maurice Blondel (1893-1976)*, Louvain, 1975-1976. Nell'attesa del volume che dovrà aggiornare per il periodo successivo, è da ritenere che la situazione non sia mutata.

(2) Cf P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la filosofia dell'«azione»*, in *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. I. Nuove impostazioni del XIX secolo* (tr.it.), Roma, 1993, 588-632: 588.

all'interpretazione del blondelismo promossa dalla così detta «Théologie nouvelle» di metà secolo, precisamente nell'intenzione di rinnovare la teologia. Allora l'impresa non era potuta riuscire; anzi era stata bruscamente stroncata, con il risultato – o piuttosto il contro-risultato – di ribadire il vincolo stretto imposto al pensiero cristiano dalla riforma di Leone XIII (enciclica *Aeterni Patris* [1879], enciclica *Humani Generis* [1950]). Oggi però, grazie al Concilio Vaticano II, la situazione è mutata, perché è caduta la diffidenza pregiudiziale contro il pensiero moderno. Conseguentemente l'impresa di Blondel che si proponeva di far incontrare il pensiero moderno con il cristianesimo, si è riproposta, oltre che con ulteriore urgenza, con effettiva possibilità di riuscita. In conclusione, si farebbe oggi, con un ritardo di due terzi di secolo, quanto Blondel offriva di fare alla fine del secolo scorso.

Evidentemente in questi termini, si concede troppo alla semplificazione e allo schematismo, restando prigionieri di *cliché* datati e arbitrari (3).

In particolare, si sottointende e quindi si continua a pensare che la figura della teologia risulti costituita dalla «combinazione» dei due elementi: la rivelazione soprannaturale e la filosofia; propriamente la filosofia come chiave interpretativa della rivelazione soprannaturale; e in questo schema si ritiene che la filosofia blondeliana, o «para-blondeliana», possa opportunamente sostituire la filosofia *ad mentem s. Thomae* risuscitata dalla riforma leoniana.

In realtà è da riconoscere che inteso in questi termini, anche a prescindere dalla insopportabile indeterminatezza, l'apporto del pensiero blondeliano al procedimento complesso di riforma della teologia, è insieme troppo e troppo poco. Troppo, perché solo Cartesio, non certo Blondel, ha pensato di poter subentrare a S. Tommaso in quanto elemento strutturante della teologia; ma insieme troppo poco, perché il rinnovamento della teologia non si limita a sostituire l'elemento filosofico, lasciando intatta la struttura/figura; ma esige di rinnovare la figura/struttura stessa della teologia, nel ricupero del proprio principio, la rivelazione.

D'altro lato, resta vero che, caduta la preclusione «antimoderna» della teologia, la filosofia blondeliana nella sua intenzionalità critica di «enucleare» la logica interna dell'«action» umana e l'apporto proprio dell'«action» al pensiero, «consentirebbe – afferma la critica – di risolvere il problema ontologico lasciato aperto dal criticismo e contestualmente di far emergere attraverso un cammino razionale, il problema religioso, sotto la forma e con le esigenze del sopran-

(3) Cf G. COLOMBO, *La teologia tra fede e cultura nella prima metà del secolo XX*, «Teologia» 11 (1986) 3-23.

naturale cristiano» (4). In questa prospettiva appare comprensibile l'interesse per il pensiero blondeliano, ma restano ancora da spiegare le ragioni della sua riduzione tendenzialmente esclusiva all'opera prima di Blondel e correlativamente della disattenzione pregiudiziale a tutto il lavoro di ripresa e di rifacimento cui Blondel si era indefessamente sottoposto. Ricercarle, è un compito da svolgere.

II. L'OPERA DI BLONDEL

Com'è noto è lo stesso Blondel ad avvertire l'esigenza del rifacimento della sua opera prima. Contestualmente si spiega il suo rifiuto sempre mantenuto contro le sollecitazioni alla ripubblicazione pura e semplice dell'*Action* (5). In una lettera indirizzata a P. Archambault (4 marzo 1915) scrive: «L'*Action* n'est pas une philosophie entière, (pas plus qu'un traité de Spiritu Sancto ne serait un traité De Verbo, De Patre, De Trinitate, quoiqu'en un sens et sous un aspect essentiel on y parle de tout cela)... [Elle] ne m'apparaît que comme un chapitre d'une doctrine générale qui aurait à supposer d'abord une *Unité* congénitale, une immédiation primitive, un réalisme originel, mais unité implicite qui, par le progrès même de la vie et de la pensée, s'analyserait en une *trinité* réelle de la *pensée*, de l'*action* e de l'*être*, avant d'aboutir à l'union finale et explicite... En somme, il me foudrait pouvoir, pour compenser l'unilatéralisme de l'*Action* et calmer les inquiétudes nées de ce qu'on croit que ma thèse forme un tout suffisant, publier deux ouvrages de contrepoids: une théorie de la connaissance 'la Pensée', ouvrage dans lequel j'aurais à envisager d'un point de vue opposé, mais corrélatif, tout l'objectivisme de la science et de la métaphysique; une théorie de la réalité, 'l'Être', ouvrage dans lequel j'aurais à restituer l'ontologie traditionnelle, le réalisme intégral».

La dichiarazione, nata da un evidente travaglio di riflessione – che lascia alle spalle gli anni dei fraintendimenti benevoli o malevoli dell'*Action*, del modernismo e della minaccia di condanna, dell'«immanenza», ecc. –, situa oggettivamente il blondelismo dell'*Action*. L'«action» con la sua capacità (oggettiva) di procurare l'essere – rimugina Blondel – non esaurisce il problema dell'essere; al contra-

(4) H. BOUILLARD, *Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel*, in *Centre d'Archives Maurice Blondel*, Journées d'inauguration: 30-31 mars 1973, Louvain, 1974, 41-48: 41-42. Cf inoltre M. FERRADOU, *Les raisons de l'actualité de Blondel*, in *Maurice Blondel*, Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris (Déc. 1974), 45-48.

(5) Cf *Textes préparés par Maurice Blondel en vue de la réédition de «L'Action»*, Etudes Blondéliennes, 1, Paris, 1951, 7-78.

rio, lo pone; e col problema dell'essere tutti i problemi connessi. Più in generale, l'*Action* si rivela un pensiero incompleto e per ciò stesso in movimento.

Secondo l'architettura di Blondel il rifacimento doveva produrre due «Trilogie». La prima, effettivamente pubblicata, in cinque volumi: *La Pensée* (2 voll.), *L'Etre et les êtres*, *L'Action* (2 voll.). La seconda, progettata col titolo generale: *La philosophie et l'Esprit chrétien*, rimasta incompleta. A chiarificazione del titolo generale, i primi due volumi pubblicati, recano come sottotitolo, rispettivamente: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable* e *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*; mentre il terzo volume, preannunciato ma non pubblicato, sarebbe dovuto essere sottotitolato – secondo l'informazione di J.-H. Nicolas – *Devoirs urgents de l'union morale et spirituelle* ⁽⁶⁾. Blondel ne aveva in ogni caso anticipato chiaramente l'intenzione e il contenuto ⁽⁷⁾.

Al di là dell'aspetto formale l'intenzione blondeliana concepisce in rigorosa unità le due trilogie, tanto che talvolta ne parla come se si trattasse non di trilogie, ma di un'unica «Tetralogia» ⁽⁸⁾. L'unità è costituita dal tema del destino dell'uomo, notoriamente l'«unico» problema di tutta l'opera blondeliana. Se la prima trilogia ha affrontato il problema in prospettiva ontologica, cioè attraverso la definizione dell'uomo in termini di «pensiero/essere/azione» pervenendo in questa prospettiva a proporre una filosofia che in quanto non può concludersi in se stessa, si è potuta connotare come una «filosofia dell'insufficienza», nel riferimento generico alla pratica, ma più precisamente nel riferimento specifico alla pratica del soprannaturale cristiano, da riconoscere, come «necessario» e «impraticabile»; nella seconda trilogia il problema è affrontato in prospettiva «storica», cioè percorrendo l'itinerario dell'uomo storicamente esistente, che irrinunciabilmente impegnato nella presa di coscienza di sé, cioè della propria situazione, si trova ogni volta messo di fronte a un «enigma», irrisolvibile alla ragione, ma che ogni volta il «mistero» cristiano – solo il «mistero» cristiano, cioè il «soprannaturale» – può sciogliere, riaprendo ogni volta il cammino.

(6) J.-H. NICOLAS, *Chronique de philosophie spéculative*, «Revue Thomiste» 48 (1948) 538-591: 571. Devo però precisare di non aver trovato la documentazione che Nicolas, d'altro lato, non fornisce.

(7) Cf M. BLONDEL, *La philosophie et l'Esprit chrétien*, I, XV-XVI; II, 368-375; e, dichiarando che il III volume avrebbe studiato «il dovere del filosofo nel progresso della civilizzazione per l'opera di sovrannaturalizzazione dell'umanità», M. BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, 2. Sul carattere di questo testo, cf l'«Avant-Propos», *ivi*.

(8) Cf N. PARIS, *Deux notes inédites sur la Trilogie et «l'Esprit chrétien»*, «Archives de Philosophie» 24 (1961) 114-122. La seconda nota intitola: *Idée animatrice de la Tétralogie*, *ivi*, 119-122.

Evidentemente nelle due prospettive, si tratta dell'unico problema, il problema del destino dell'uomo, secondo l'esigenza della «ri-trattazione», che la convinzione di Blondel aveva maturato dopo le discussioni e precisazioni estenuanti provocate dalla prima *Action*.

Superfluo precisare che, secondo l'intenzione di Blondel, esigenza pregiudiziale e irrinunciabile della ri-trattazione è il suo carattere rigorosamente filosofico. Sotto questo profilo, il vincolo palese e sistematico della riflessione blondeliana al «mistero» cristiano nella seconda trilogia, come *relai* necessario per riprendere il cammino, diversamente aporetico, non infirma per sé il rigore del procedere filosofico autonomo; a meno di professare una concezione indebitamente preclusiva della filosofia che fatalmente la pone in contraddizione con se stessa. Secondo Blondel infatti non si può porre alcuna preclusione di principio alla filosofia impegnata a cercare la soluzione del problema del destino dell'uomo; ciò che le si deve chiedere è solo di procedere per autonomia necessità senza preclusioni né arresti indebiti; in altri termini è solo la necessità intrinseca a determinare il carattere filosofico della ricerca; non i suoi contenuti e/o la loro origine. Sotto questo profilo, emerge che non vi può essere separazione pregiudiziale tra la filosofia e il «religioso», neppure nella sua forma specifica del cristianesimo, cioè il «soprannaturale» in senso proprio; anche se il soprannaturale nella sua accezione e per le sue caratteristiche proprie, sembra opporre una radicale preclusione alla ricerca filosofica ⁽⁹⁾. Precisamente su questa linea, che lega la ricerca filosofica al soprannaturale riconosciuto come «assolutamente necessario» e insieme «assolutamente impraticabile», si concentra l'interesse del blondelismo; affidando ad essa e decidendo su di essa la propria consistenza critica; mentre, sotto questo profilo, è da ritenere secondario e non risolutivo l'interesse per l'origine storico-genetica della posizione: qualunque sia la sua origine, la semplice informazione storica o la pratica vissuta e convinta ⁽¹⁰⁾, può solo chiarire la questione storica del blondelismo, senza interferire sulla questione «teorica». Su questo presupposto, Blondel rivendica

(9) M. BLONDEL, *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*, in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, 5-95: 35-36; Id., *Exigences philosophiques du christianisme*.

(10) È noto che Blondel non ha nessuna difficoltà a riconoscere che la sua filosofia è «nata da una riflessione sul dogma cattolico», H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, Paris, 1948, 151. Più puntualmente, P. HENRICI, *Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel*, «Gregorianum» 45 (1984) 689-738 e M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Milano, 1993.

l'unità della propria opera, a partire dalla prima *Action*, non solo a livello tematico, ma anche (e sopra tutto) metodologico, e propriamente filosofico. Ogni diversa interpretazione dell'opera blondeliana, può essere evidentemente legittima, ma solo in quanto denuncia critica della incoerenza nella riflessione blondeliana; in ogni caso «contro», non «in conformità» all'intenzione dichiarata di Blondel.

III. LA CRITICA

Di fatto non sono bastate le dichiarazioni formali di Blondel a convincere la critica circa l'unità dell'opera blondeliana. Antecedentemente alle sue valutazioni è però necessario prendere atto che l'intenzione unitaria di Blondel rifluisce necessariamente a caratterizzare la prima *Action*. In quanto destinata alla ripresa e al rifacimento, presenta caratteri fatalmente incerti e quindi variamente decifrabili. Effettivamente la critica, generalmente convergente nel riconoscere il carattere «incompiuto» de l'*Action* ⁽¹¹⁾, si è poi frantumata e come smarrita nella varietà delle interpretazioni. L. Laberthonnière, H. Duméry, P. Henrici, H. Bouillard ⁽¹²⁾ – ma l'elenco è volutamente incompleto e altri nomi sono da aggiungere – ciascuno concorre a offrire una sua interpretazione del testo de l'*Action*, che nella sua obiettiva incompiutezza nasconde o promette il suo senso, ma senza rivelarlo. È come se sul testo de l'*Action*, Blondel avesse posto, sia pure preterintenzionalmente, una specie di «epochè», che ne riserva il giudizio al suo rifacimento. In realtà la critica mostra di non voler rispettare l'«epochè» blondeliana e disattendendo completamente il rifacimento di Blondel affronta direttamente l'*Action* ignorando o rimuovendo l'ostacolo della sua obiettiva incompiutezza. Poiché più che di posizione isolata si tratta di una specie di *koinè* prodottasi nella critica blondeliana, è da temere che l'interpretazione del blondelismo debba soffrirne, se la critica non chiarisce le ragioni della sua singolare posizione.

1. H. Bouillard

Emblematico ci sembra il caso di H. Bouillard. Notoriamente Bouillard è tra i più impegnati e, sotto un certo profilo, tra i più meritevoli critici della questione blondeliana. Con H. De Lubac, si può dire che egli costituisca il referente teologico forse più ricono-

(11) Cf P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la filosofia dell'azione*, 589. 627.

(12) *Ivi*, 607.

sciuto per il pensiero di Blondel. Occorre riferirsi al suo primo contributo alla questione blondeliana: *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie* ⁽¹³⁾. Benché sia il primo intervento, la sua importanza non può essere sopravvalutata. Secondo la Bibliografia blondeliana, esso «contiene in germe tutta l'interpretazione del P. Bouillard» ⁽¹⁴⁾. Effettivamente Bouillard ne riprodurrà alla lettera una buona metà, cioè tutta la parte descrittiva, più di dieci anni dopo ⁽¹⁵⁾, riservandosi di precisare, ormai in polemica con Duméry ⁽¹⁶⁾, che l'aveva contestata su un punto ritenuto fondamentale ⁽¹⁷⁾, la parte interpretativa.

Nel suo articolo, Bouillard prendendo in esame tutta l'opera di Blondel «dalla celebre tesi su l'*Action* fino al testamento monumentale che compongono *La pensée, L'Etre et les êtres, L'Action, La Philosophie et l'Esprit chrétien*», afferma che nell'opera esistono due filosofie. L'affermazione è netta e ripetuta ⁽¹⁸⁾ e ingrossa sino a dichiarare che, alla fine, Blondel non ha più capito la sua prima filosofia: «Il est curieux d'observer que Blondel semble ne plus comprendre la réserve de méthode, l'*époché* phénoménologique de la première *Action*» ⁽¹⁹⁾. «La prima filosofia mirava all'affermazione ontologica mediante una fenomenologia; la seconda è immediatamente [*d'emblée*] ontologica» ⁽²⁰⁾. Bouillard caratterizza le due filosofie in questi termini: la prima è «une phénoménologie de l'existence»; la seconda è «une métaphysique de type classique». Il passaggio dalla prima alla seconda filosofia è attestato nel 1932 con la pubblicazione di *Le problème de la philosophie catholique* ⁽²¹⁾. All'analisi di Bouillard ⁽²²⁾ risulta che il passaggio si è sviluppato in due tappe, incidendo su due aspetti assolutamente qualificanti della posizione blondeliana. Tra il 1913-1920, quando Blondel modifica la sua teoria della conoscenza, passando dalla teoria fenomenologica della prima *Action*, alla teoria della conoscenza «reale»; e poi, tra

(13) H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, «Recherche de Science Religieuse» 36 (1949) 321-402.

(14) R. VIRGOULAY — C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel*, 245.

(15) H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961, 15-53, che corrispondono all'articolo, *Id.*, *L'intention fondamentale*, 321-372.

(16) Per i testi e un'indicazione sommaria della polemica, cf. M. JOUHARD, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*, Paris-Louvain, 1970, 325-338.

(17) H. DUMÉRY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris, 1954, 73-74.

(18) H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale*, 358. 361. 363. 367. 373. 381.

(19) *Ivi*, 367.

(20) *Ivi*, 367; inoltre *ivi*, 361. 363. 373. 381.

(21) *Ivi*, 361.

(22) *Ivi*, 358-363.

il 1928-1931, quando Blondel modifica la sua «filosofia del soprannaturale» assumendo l'ipotesi di una «natura pura». Responsabile di questa modificazione «capitale» deve ritenersi l'influenza esercitata su Blondel da amici teologi ⁽²³⁾. Contro di loro, Bouillard pronuncia un giudizio severo: «Ci si può dispiacere che alcuni teologi dell'inizio secolo, per una conoscenza troppo corta della tradizione cristiana abbiano orientato Blondel in una direzione contraria al suo 'genio' [*génie*] e non abbiano saputo aiutarlo a compiere [*parfaire*] la sua grande opera di pensiero cristiano» ⁽²⁴⁾. Dal giudizio sembra emergere chiaramente che secondo Bouillard, la trilogia costituisce una deviazione rispetto all'orientamento originario dell'*Action* e che il Blondel autentico è il primo, non il secondo.

La sua interpretazione del primo Blondel sembra la meno problematica. A suo giudizio, Blondel studia l'uomo «dans sa situation concrète et historique, appelé à la filiation divine et plus ou moins sollicité par la grâce du Christ». «Quando parla dell'«uomo puramente uomo» – continua Bouillard – Blondel non si riferisce all'ipotetica natura pura, ma all'uomo reale che ignora o rifiuta il cristianesimo, cioè all'incredulo» ⁽²⁵⁾.

Se è da riferire all'uomo storicamente esistente, l'interpretazione non risulta nuova. Notoriamente, nella vicenda storica della critica all'*Action*, forse paradossalmente e al di là di ogni intenzione, Bouillard finisce per raggiungere l'interpretazione data dai fratelli Valensin ⁽²⁶⁾ nel controverso articolo *Immanence* (1951) del *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*. La differenza sta nel fatto che i Valensin – si disse – per mettere in regola l'*Action* con l'ortodossia, l'hanno ridotta a una semplice apologetica, mentre per Bouillard resta una fenomenologia nell'intenzione di produrre una metafisica; evidentemente però, sotto il profilo del riferimento all'uomo preso in considerazione nell'*Action*, il risultato non cambia. Ciò che suscita sorpresa nella convergenza di Bouillard coi Valensin, è il distacco che questa posizione comporta da quella di Y. de Montcheuil, sulla quale Bouillard riteneva di dover esprimere un giudizio sostanzialmente ammirativo, in particolare, riconoscendo «esatta la sua dottrina sul soprannaturale» ⁽²⁷⁾.

(23) *Ivi*, 348. 373-374. 381-382.

(24) *Ivi*, 382.

(25) *Ivi*, 347; cf *ivi*, 349 363. 381.

(26) Cf G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, II, Milano, 1957, 545-607: 554-557.

(27) H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale*, 349.

2. Y. De Montcheuil

Nella sua interpretazione dell'*Action*, Y. De Montcheuil, col quale De Lubac e Bouillard costituivano un «sodalizio ideale», era arrivato a concludere che l'uomo dell'*Action* non è l'uomo storicamente elevato al soprannaturale; e non è l'uomo dell'ipotetica natura pura; ma è l'uomo destinato al soprannaturale, o, con maggior precisione, si dovrebbe dire l'uomo naturalmente destinato al soprannaturale⁽²⁸⁾. Afferma infatti: «On peut orienter à volonté sur une direction ou sur une autre une rame de wagons sans qu'elle subisse aucune modification intérieure qui traduise ce changement. Mais dans l'ordre de l'esprit, la finalité n'est pas extrinsèque à l'être»⁽²⁹⁾. Coerentemente la destinazione al soprannaturale «est constitutive de l'être même de l'esprit, au moins pour ceux qui ne se résignent pas à admettre que le finalité concrète soit extrinsèque à l'être»⁽³⁰⁾. Più radicalmente, la destinazione naturale al soprannaturale è così precisa che, senza di essa, la natura riesce un assurdo. Letteralmente: «usando la semplice ragione, [cioè] mantenendosi sul terreno della filosofia, l'uomo arriva alla fine a questa conclusione: o la mia 'natura' è qualcosa di assurdo e d'intelligibile, oppure io sono fatto per ricercare ciò che non si può ottenere se non per dono»⁽³¹⁾.

L'affermazione finale, che proclama la gratuità del soprannaturale, non può evidentemente bastare a placare le legittime apprensioni dei teologi suscitate dall'affermazione del soprannaturale come costitutivo dello spirito creato. Y. De Montcheuil lo sa; ma ritiene di poterle scongiurare, precisando che la «natura» presa in considerazione da Blondel e connotata con destinazione naturale al soprannaturale, non è da identificare con la «natura» studiata dai teologi. «... Contrariamente a ciò che si dice, Blondel non studia le relazioni che esistono tra la natura nel significato teologico del termine e il soprannaturale». «Blondel prende come punto di partenza della sua riflessione, non la natura nel senso che la teologia dà talvolta a questo termine, cioè ciò che resta dell'uomo quando si astraie da tutto ciò che egli possiede in ragione del suo destino soprannaturale»⁽³²⁾. Questa precisazione – ritiene De Montcheuil –

(28) Y. DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel. Pages religieuses*, Paris, 1942. Il testo – è noto – ha subito una vicenda un po' rocambolesca, cf H. DUMÉRY, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondelien*, Paris, 1948, 152; H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale*, 349-350.

(29) Y. DE MONTCHEUIL, *Maurice Blondel. Pages religieuses*, 41.

(30) *Ivi*, 44; cf *ivi*, 54.

(31) *Ivi*, 55.

(32) *Ivi*, 41.

«dovrebbe far cadere tutta una ... serie di difficoltà, che diversamente sarebbero da temere» ⁽³³⁾. Al problema conseguente di determinare in positivo il punto di partenza di Blondel, De Montcheuil risponde che esso è costituito da «ce que faute d'un terme meilleur nous appellerons l'esprit réel (le terme esprit désignant ici ... non la fonction intellectuelle en tant qu'opposée à la volonté, mais le fond spirituel de l'être antérieur et supérieur à toute distinction de facultés ou de fonctions)» ⁽³⁴⁾.

Qualunque sia la difficoltà di concepire lo «spirito reale» senza ridurlo semplicemente all'uomo storicamente esistente e, d'altro lato, senza identificarlo nell'uomo della pura essenza, nel senso dell'uomo della natura pura, è pacifico in ogni caso che l'interpretazione montcheuilliana dell'*Action* non coincide con quella dei Valensin. L'interpretazione dei Valensin riduce l'*Action* a un'apologetica; mentre, secondo De Montcheuil «non c'è contro-senso più disastroso di questa interpretazione, benché essa sia la più corrente da parte di coloro che conoscono Blondel soltanto di nome, ma anche – aggiunge non senza intenzione – da parte di qualche altro» ⁽³⁵⁾.

Nella prospettiva aperta di Y. De Montcheuil l'interpretazione di Bouillard ha tutte le apparenze di proporre un compromesso. È sintomatico che l'approvazione data al testo di De Montcheuil, risulti tuttavia come ridimensionata dalla dichiarazione attribuita allo stesso De Montcheuil di essere disponibile ad accettare anche un'interpretazione diversa da quella proposta ⁽³⁶⁾. Più in generale, l'interpretazione di Bouillard è da inserire nel contesto della polemica ormai in corso contro la così detta «Théologie nouvelle» della quale Bouillard è considerato tra i massimi esponenti. In gioco è in particolare la nozione di soprannaturale, come indicherà autorevolmente l'enciclica *Humani Generis* ⁽³⁷⁾ dell'anno successivo (1950). Dall'andamento della polemica, Bouillard non può ignorare che la posizione di Y. De Montcheuil in materia è insostenibile. La tesi che il soprannaturale possa essere in qualche modo «costitutivo» dello spirito creato, rincarata dalla precisazione che il soprannaturale, cui lo spirito creato è destinato, è propriamente il soprannaturale cristiano, non poteva che dare consistenza alla denuncia formulata contro la «Théologie nouvelle». Lo stesso Blondel, attaccato direttamente come esponente della «Théologie

(33) *Ivi*, 43.

(34) *Ivi*, 41.

(35) *Ivi*, 19.

(36) H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale*, 359.

(37) DS, 3891.

nouvelle»⁽³⁸⁾ ha ritenuto di dover desolidarizzare la propria posizione da quella attribuitagli da De Montcheuil⁽³⁹⁾. Mentre d'altro lato, J.-H. Nicolas, che con Garrigou-Langrange figurerà come dichiarato avversario della «Théologie nouvelle», era già intervenuto a sostenere l'accusa, sia contro Blondel, sia contro Y. De Montcheuil, (sia contro Duméry)⁽⁴⁰⁾.

In questo contesto Bouillard si trova al centro della disputa, «schiacciato» tra le esigenze della «Théologie nouvelle» e quelle dell'ortodossia. In ultima analisi, «sacrifica» De Montcheuil alle esigenze dell'ortodossia, riservandosi eventualmente di «recuperarlo» in tempi più propizi⁽⁴¹⁾; per salvare Blondel o più precisamente, al di là di Blondel, la posizione della «Théologie nouvelle». Operando secondo questa «intenzionalità» è però necessario distinguere nettamente il primo Blondel dal secondo, poiché solo il primo risulta funzionale alla causa della «Théologie nouvelle», in quanto apre la prospettiva «nuova» – peraltro ancora da definire e comunque da definire –; il secondo Blondel invece, in quanto intende «ri-assumere» la metafisica tradizionale, è da dimenticare, precisamente perché in contrasto con il programma realmente perseguito o semplicemente attribuito alla «Théologie nouvelle». Superfluo richiamare che il programma è quello di aggiornare la teologia liberandola dall'impianto scolastico per abilitarla al dialogo col mondo moderno ormai secolarizzato. L'obiettivo coincidenza di questo programma con l'opera di Blondel, che non ha mai taciuto la sua intenzione «apologetica», o piuttosto «apostolica»⁽⁴²⁾, spiega largamente l'interesse di Bouillard, ma più in generale dei teologi della «Théologie nouvelle» per il pensiero di Blondel, ovviamente però del primo Blondel, non del secondo.

(38) R. GARRIGOU-LANGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle*, «Angelicum» 23 (1946) 126-144: 129-130. Inoltre cf *ivi*, 24 (1947) 210-214.

(39) M. BLONDEL, *Réponse irénique à des méprises. Comment comprendre et justifier l'accès à la vie surnaturelle*, «Giornale di Metafisica» 3 (1948) 44-48. Cf H. DUMÉRY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, Paris, 1963, 13-15. 24, dove il rifiuto di Blondel dell'interpretazione data da De Montcheuil risulta particolarmente puntiglioso. D'altro lato però, H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, 189 sembra voler offrire una controtestimonianza.

(40) J.-H. NICOLAS, *Chronique de philosophie spéculative*, 570. 582.

(41) È quanto effettivamente cercherà di fare nell'opera successiva, fuori dal clima non sereno della polemica contro la «Théologie nouvelle», cf H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*.

(42) CHR. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurt am Main, 1988, 36-53.

3. *Henri De Lubac*

In questa prospettiva non è da dimenticare che immediatamente prima dell'articolo di Bouillard, era stata pubblicata l'opera, che, a torto o a ragione, era parsa orchestrare nel modo più sistematico, le idee della «*Théologie nouvelle*» sul soprannaturale e il suo rapporto con lo spirito creato. È l'opera forse più famosa, per le note vicende anche spiacevoli ⁽⁴³⁾, di H. De Lubac, *Surnaturel* ⁽⁴⁴⁾, che nel sottotitolo si proponeva come una ricerca storica, ma che in realtà – come anche amicalmente era stato rilevato – aveva un'intenzionalità teologica ⁽⁴⁵⁾.

Senza rievocare controversie fortunatamente superate, è da riconoscere la sostanziale convergenza, sia pure con le particolari differenze, in una comune teologia del soprannaturale, di De Lubac, De Montcheuil e Bouillard, i teologi della «*Théologie nouvelle*». Ma è inoltre da precisare che questa teologia intende istituire un rapporto diretto con la filosofia di Blondel – propriamente del primo Blondel –. Lo stesso De Lubac infatti ha rivelato ⁽⁴⁶⁾ che l'intenzione segreta di *Surnaturel* fu quella di fornire l'appoggio teologico invano cercato da Blondel per la propria impresa filosofica nella teologia del suo tempo ⁽⁴⁷⁾.

In conclusione, evitando d'istituire fra la «*Théologie nouvelle*» e il blondelismo una reale coincidenza, che risulterebbe problematica e almeno parzialmente, direttamente smentita ⁽⁴⁸⁾, emerge però una forte solidarietà tra i teologi della «*Théologie nouvelle*» e la filosofia blondeliana che, nelle loro mani tenuta assai stretta quasi fosse una proprietà o un monopolio ⁽⁴⁹⁾, tende a spezzarsi più o meno nettamente in due: il Blondel dell'opera prima e quello delle due trilogie, senza precisare se è il «dato» oggettivo della filosofia blondeliana, oppure un'«esigenza» della «*Théologie nouvelle*». La mancata precisazione abbandona inevitabilmente nell'ambiguità.

Sono note le contestazioni alla teologia del soprannaturale di De Lubac (e indirettamente di Blondel) mosse dagli avversari della «*Théologie nouvelle*» impegnati in particolare nella difesa della

(43) Cf H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, 1989, 33-36. 68-76. 124-132. 203-226. 274-277. 291-298.

(44) H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946.

(45) V. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae*, I, Parigi, 1948, 245.

(46) H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*.

(47) Sul rapporto tra l'opera di De Lubac e quella di Blondel, cf G. COLOMBO, *Henri De Lubac in Italia (1896-1991)*, «Teologia» 18 (1993) 72-97: 94-95.

(48) È il caso di H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, 131.

(49) È il sospetto evocato da H. DUMÉRY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, 16. 24.

nozione di «natura pura» ⁽⁵⁰⁾. D'altro lato è noto che De Lubac ha mantenuto il suo rifiuto della nozione anche dopo l'enciclica *Humani Generis*, senza però chiarire, a giudizio dei critici, le oscurità rilevate nel suo pensiero ⁽⁵¹⁾.

4. La ripresa di H. Bouillard

Quanto a Bouillard che nell'articolo del 1949, con trasparente accortezza politica, non si era mai riferito a De Lubac neppure quando la materia lo suggeriva ⁽⁵²⁾, ha precisato la propria posizione nella «ri-trattazione» del 1961. Nell'articolo del 1949, marcando la differenza tra l'*Action* e l'opera successiva, aveva affermato che la prima «mira a una filosofia concreta che, nel suo sviluppo autonomo, si apre al cristianesimo»; mentre la seconda «tende a sovrapporre il soprannaturale contingente a una filosofia del possibile, della natura pura». Aveva inoltre precisato che la prima costituisce «l'intenzione fondamentale e costante» di Blondel; mentre la seconda ha inteso «rispondere alle esigenze di alcuni teologi», concludendo che è «impossibile rilevare il loro accordo»; ci si trova di fronte a un matrimonio *malheureux* ⁽⁵³⁾. Sicuro di questa interpretazione, Bouillard ne fornisce la – sua – documentazione, prima mettendo in risalto l'«antinomia che disturba» l'ultimo pensiero di Blondel ⁽⁵⁴⁾; e poi rilevando «una certa ambiguità» ⁽⁵⁵⁾ nella prima opera blondeliana.

Per mostrare l'antinomia presente nell'ultimo Blondel, Bouillard richiama la nozione teologica di soprannaturale, chiedendosi se, per professarla correttamente, «è necessario ricorrere all'idea di una 'natura pura', cioè affermare che l'uomo avrebbe potuto ricevere un'altra destinazione, proporzionata alle sue capacità immanenti, e che la privazione del soprannaturale non lo colpirebbe nella sua realtà essenziale» ⁽⁵⁶⁾. Richiama poi sommariamente le tappe attraverso le quali si è elaborata la nozione di «natura pura», affermando che «questa dottrina è legata, storicamente e logicamente, a una filosofia che pretende di cogliere l'essere nell'essenza, facendo

(50) C. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père De Lubac*, «Gregorianum» 28 (1947) 379-395.

(51) Cf G. COLOMBO, *Henri De Lubac in Italia (1896-1991)*, 87-90.

(52) Cf H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale*, 375-377, dove per sommi tratti fa la storia della nozione di «natura pura».

(53) *Ivi*, 374.

(54) *Ivi*.

(55) *Ivi*, 382.

(56) *Ivi*, 375.

astrazione dall'esistenza concreta, filosofia che va dal possibile al reale e tende a concepire l'esistenza come un oscuro complemento del possibile» ⁽⁵⁷⁾. A giudizio di Bouillard, oltre a essere una filosofia «estranea a S. Tommaso» ⁽⁵⁸⁾, e non necessaria per l'ortodossia ⁽⁵⁹⁾, non può «essere utilizzata nell'interpretazione del Dogma» – e quindi nella fattispecie, del soprannaturale – «perché è una filosofia insufficiente [*déficiente*]». Se infatti «è vano promuovere l'esistenza concreta fino al punto di rifiutare ogni legame intelligibile, [cioè] ogni considerazione dell'essenza; è non meno chimerico voler conoscere il reale attraverso le essenze, facendo astrazione dell'esistenza concreta. Definire il possibile diversamente che partendo dal dato e dai suoi legami concreti, significa contraddire la legge essenziale dello spirito, che va dal reale al possibile e non inversamente. Possibilità e necessità sono connessioni intelligibili all'interno del reale e non correlazioni [*enchaînements*] analitiche di concetti astratti». In conclusione «per chi ammette che lo spirito va dal reale al possibile e non inversamente, la questione di una 'natura pura' o di un fine 'puramente naturale' non ha più significato». Essa «è necessaria per esprimere la gratuità nel contesto di una filosofia della pura essenza; ma soffre il deficit di questo tipo di pensiero, cioè non coglie la realtà e non risolve il vero problema»; in altri termini, non dice che il dono soprannaturale «resta trascendente e gratuito» assolutamente, anche quando viene concesso ⁽⁶⁰⁾. Su questo presupposto Bouillard conclude che «poiché la teoria della natura pura è intimamente legata a una filosofia astratta e separata, contraddice il progetto fondamentale di Blondel che è quello di costituire una filosofia concreta che si apre spontaneamente al soprannaturale. Si spiega così che il suo pensiero sia lacerato [*tiraissé*] fra due tendenze antagoniste, senza poterne risolvere né assumere la contraddizione» ⁽⁶¹⁾.

Precisata l'incongruenza dell'«antinomia» inerente nell'ultimo Blondel, Bouillard passa a denunciare «una certa ambiguità» nella prima opera ⁽⁶²⁾. È da riconoscere nella stessa «intenzione fondamentale» di Blondel, che si caratterizza per «un duplice aspetto», precisamente in quanto «vuol essere insieme rigorosamente filosofica e intimamente cristiana» ⁽⁶³⁾. Dimenticare «l'uno o l'altro di questi due aspetti indissolubilmente legati» significa «pervertirne il senso».

(57) *Ivi*, 377.

(58) *Ivi*, 378. 382.

(59) *Ivi*, 381.

(60) *Ivi*, 380.

(61) *Ivi*, 381.

(62) *Ivi*, 382.

(63) *Ivi*, 386.

In altri termini, il pensiero di Blondel non si propone come «pura filosofia» nel senso di una filosofia «separata». D'altro lato però, non è neppure «teologia in senso stretto»; ma risuscitando «un vecchio termine da un pezzo dimenticato» è – precisando l'intenzione di Bouillard – nella sostanza «ratio fidei» o «fides quaerens intellectum», che nella forma si presenta però come «intellectus quaerens fidem». Bouillard conclude che «l'impossibilità in cui s'è trovato Blondel di mantenere costantemente l'equilibrio e la tensione tra i due poli del suo progetto è la fonte di tutte le ambiguità della sua dottrina» (64).

La «ri-trattazione» del 1961 è condotta in stretto dialogo/polemica con Duméry (65), che a sua volta aveva preso di mira l'interpretazione di Blondel data da Y. De Montcheuil (66). Non sorprende che nel nuovo testo, benché sia la riproduzione letterale dell'antico, sia stata omessa la valutazione ammirativa dell'opera di De Montcheuil (67), che tuttavia Bouillard è impegnato a difendere, pur riconoscendone le imprecisioni e intemperanze, contro l'interpretazione di Duméry (68). Possiamo prescindere dalla duplice polemica, limitandoci a rilevare la posizione di Bouillard, sulla questione del soprannaturale, dove sta «il nodo del conflitto» (69). Quella di Bouillard è una posizione singolare, che intende differenziarsi rispetto a quelle via via evocate di Duméry, di De Montcheuil e di Henrici (70). In questa prospettiva, Bouillard intende precisare la differenza tra le due filosofie rilevate nell'opera complessiva di Blondel. Limitatamente al tema del soprannaturale, ritiene di dover indugiare «avec quelque soin» (71) a descriverne la genesi, identificando nell'analisi dell'*Action* «tre tappe» e istituendo il relativo rapporto. A suo giudizio, decisiva è la seconda tappa (72), dove il soprannaturale affiora, non però nella sua forma propria, cioè la forma «cristiana», ma secondo «l'idea di un soprannaturale indeterminato», tanto che «soprannaturale» ha «il semplice senso di trascendente» (73). Più precisamente, a marcare la differenza tra i

(64) *Ivi*, 386-389.

(65) Per le opere di Duméry fatte oggetto di critica, cf H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, 67.

(66) Cf H. DUMÉRY, *Raison et religion*, 102-103.

(67) Cf H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, 39.

(68) *Ivi*, 184-194, propongono la valutazione conclusiva, dopo i rilievi analitici disseminati nell'opera.

(69) H. BOUILLARD, *Lecture de Blondel*, «Archives de philosophie» 28 (1965) 279-287: 279.

(70) H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, 88.

(71) *Ivi*, 83.

(72) *Ivi*, 97.

(73) *Ivi*, 90.

due momenti, «nel primo la necessità è assoluta, ma il soprannaturale è indeterminato; nel secondo, la necessità è quella di un'ipotesi ma questa ipotesi è l'ordine soprannaturale cristiano» (74). Evidentemente il dinamismo blondeliano non può arrestarsi al primo momento, deve procedere al soprannaturale cristiano; tuttavia il passaggio attraverso il soprannaturale «indeterminato» è la condizione necessaria perché il filosofo – e quindi Blondel – possa affrontare il soprannaturale cristiano. «Per il filosofo in quanto tale, non ci sono altre vie d'accesso» (75). Coerentemente «mettere in risalto la funzione propria di questa tappa mediana, significa far valere il carattere propriamente filosofico dell'impresa blondeliana e la riserva ch'esso si è imposta di fronte al dato cristiano» (76).

Bouillard mostra che successivamente Blondel ha abbandonato questa posizione. Ancora sostenuta benché in modo meno esplicito nella *Lettre* del 1896; invece, a partire dal 1900, dovendosi giustificare di fronte ai teologi e quindi ispirandosi a Dechamps e a Laberthonnière, Blondel abbandona il linguaggio del filosofo e assume quello «di un predicatore o di un direttore di coscienza» (77); più precisamente «abbandona la nozione filosofica del soprannaturale indeterminato» per assumere la posizione stessa dei teologi che, riferendosi all'uomo storico, afferma «la vocazione soprannaturale di ogni uomo e la grazia preveniente», o, in altri termini, «la presenza anonima» di un «soprannaturale immanente» (78), giungendo per questa via fino a «iscrivere nel tessuto stesso del suo sviluppo filosofico la possibilità di uno stato di natura pura» (79).

Il risultato finale dell'opera blondeliana – conclude Bouillard – cioè la doppia trilogia, ha diviso i teologi e i filosofi che avevano apprezzato favorevolmente i primi scritti di Blondel. Da un lato la corrente di coloro che vedono nella trilogia «la maturazione e lo sviluppo equilibrato dei risultati della prima ricerca»; dall'altro, la corrente dei «delusi» perché Blondel avrebbe «inserito nella sua opera filosofica elementi teologici che sembrano loro turbare la linearità dell'antico itinerario» (80). Bouillard, ribadendo la dichiarazione di non professare il blondelismo (81), è chiaramente schierato nella seconda corrente. In particolare rimprovera a Blondel di non essersi astenuto dal considerare nella prima trilogia l'idea di

(74) *Ivi*, 96.

(75) *Ivi*, 99.

(76) *Ivi*, 99; cf *ivi*, 110.

(77) *Ivi*, 115.

(78) *Ivi*, 118-119.

(79) *Ivi*, 124.

(80) *Ivi*, 126.

(81) *Ivi*, 131.

natura pura che, in quanto nozione teologica, avrebbe dovuto introdurre solo nella seconda trilogia, *La philosophie et l'Esprit chrétien* ⁽⁸²⁾.

Le ulteriori precisazioni di Bouillard, dovrebbero appartenere solo alla sua biografia o alla cronaca, senza rilevanza per lo sviluppo della questione o della teoria. In particolare, correggendo l'impressione suscitata, almeno in Duméry ⁽⁸³⁾, della sua presa di posizione del 1949, precisa che «la preferenza» da lui accordata «ai primi scritti, non comporta una disistima per gli ultimi». D'altro lato, non condivide il giudizio di Duméry, secondo cui l'«*Action* era lo slancio, il germe, la promessa; e la trilogia è la maturità». Secondo Bouillard l'«*Action* è più che una promessa: è il capolavoro». Quanto alle differenze fra la trilogia e l'«*Action*», in particolare, parlando della seconda o ultima filosofia, Bouillard precisa che non è da intendere nel senso che Blondel avrebbe «rinnegato» la sua «prima ispirazione» e «tradito il suo punto di partenza»; ma nel senso che «l'evoluzione del pensiero blondeliano si è determinata all'interno di una medesima intenzione fondamentale, intenzione mantenuta fino in fondo, anche quando l'autore, per ragioni estrinseche, «a méditer», non senza ingiustizia dei suoi primi scritti e introdotto negli ultimi alcuni elementi che a noi sembrano non bene accordarsi con essa ⁽⁸⁴⁾.

IV. CONCLUSIONE

Evidentemente Bouillard non costituisce l'ultima parola nella interpretazione di Blondel. La sua «ri-trattazione» ci sembra tuttavia sintomatica e meritevole di attenzione, non tanto a livello dei contenuti, quanto piuttosto del significato storico, o *Wirkungsgeschichte*.

A livello dei contenuti, senza voler entrare nel merito, è da chiedere se la sua distinzione tra un soprannaturale «indeterminato» e il soprannaturale propriamente cristiano, possa sostenersi, nonostante l'«ingegnosità» dell'argomentazione addotta. Oggettivamente risulta funzionale a smussare le obiezioni dell'ortodossia contro la posizione blondeliana; ma, d'altro lato, è probabilmente in grado di minarne la coerenza teorico-critica sotto il profilo propriamente filosofico ⁽⁸⁵⁾. Non solo Duméry, ma prima di lui, De

(82) *Ivi*, 127-128.

(83) *Ivi*, 64.

(84) *Ivi*, 63-64.

(85) È l'interpretazione di H. DUMÉRY, *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, 497-552, contro la quale Bouillard ha reagito duramente: cf. H. BOUILLARD,

Montcheuil non la riconoscono assolutamente. È da aggiungere che, sotto il profilo teologico, essa appare sempre meno plausibile, a mano a mano che il soprannaturale cessa di essere il termine astratto e anonimo derivato semplicemente dalla contrapposizione alla «natura»; e assume il suo contenuto proprio nel riferimento a Gesù Cristo. All'inizio del secolo si poteva ancora scrivere che «le surnaturel est un genre qui contient bien des espèces et bien des modes possibles» ⁽⁸⁶⁾; oggi però è difficile pensare il soprannaturale se non nel riferimento specifico a Gesù Cristo. D'altro lato, è però da precisare che questa considerazione vale esclusivamente nella prospettiva teologica, e quindi a prescindere dalla consapevolezza espressa nel testo di Blondel e/o rilevata da Bouillard.

Più provocante la questione della «continuità» tra i due saggi di Bouillard. Sul primo, l'articolo del 1949, senza suggerire l'allineamento alla posizione di Duméry, tratteniamo dalla critica il giudizio del diligente e probo commentatore della questione blondeliana in Italia, R. Crippa, che la stessa bibliografia blondeliana ha ritenuto di dover segnalare. Dice: «Ci sembra che Bouillard non esplori la realtà per illuminarla, ma che in ultima analisi, pur con le migliori intenzioni, la solleciti» ⁽⁸⁷⁾. Da parte nostra, non intendiamo evidentemente sollevare il sospetto sull'esegesi di Bouillard, né sul primo, né sul secondo, nel caso di relativa «discontinuità». Intendiamo semplicemente «riconoscere» la sua operazione, del primo e del secondo momento, che pregiudizialmente riteniamo legittima e persino doverosa, nella congiuntura storica in cui si è attuata; demandando ovviamente alla competenza esclusiva dell'analisi critica la verifica dell'interpretazione.

In questa prospettiva è coerentemente da chiedersi se, in ultima analisi, non sia da attribuire a Bouillard, nell'interesse della «Théologie nouvelle», e quindi al suo scritto del 1949, probabilmente rassodato invece che frenato nella sua *Wirkungsgeschichte* dalla «ritrattazione» del 1961, l'idea, oggi accreditata nella *koiné* culturale, dei due Blondel, dei quali solo il primo offre interesse per la teologia e la filosofia, non invece il secondo. Detto diversamente, è da chiedersi se non gioverebbe, non solo all'obiettività della critica, ma alla fecondità del pensiero blondeliano, liberarlo dal sequestro impostogli e/o dal monopolio esercitato su di esso, dalla «Théologie nouvelle», «sequestro/monopolio» di teologi su un pensiero pro-

Philosophie de l'Action» et logique de la foi, «Archives de Philosophie» 27 (1964) 113-150, con il seguito della polemica; cf R. VIRGOULAY - C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel*, 336-341.

(86) J. DE TONQUÉDEC, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris, 1933⁴ (1912), 176.

(87) R. CRIPPA, «Giornale Metafisico» 6 (1951) 608-610.

priamente filosofico, ma per il quale filosofi forse precisamente per la «preoccupazione» da parte dei teologi, sembrano non mostrare grande considerazione.

È da precisare che se l'interesse, diretto o indiretto, dei teologi per il pensiero blondeliano si è polarizzato sulla questione del soprannaturale, oggi – lo si può affermare senza presunzione o ingenuo trionfalismo – la questione è sostanzialmente conclusa, propriamente nell'acquisizione che il «soprannaturale» è il «principio» dell'esistenza umana non solo il «fine» ⁽⁸⁸⁾, e più generalmente è il «principio» del «tutto». Questo è essenziale e sufficiente per la teologia, che da questa acquisizione ha ricevuto una salutare rettifica e un potente impulso di rinnovamento. È doveroso riconoscere, in pura rilevazione storica, che a questo risultato si è giunti non senza De Lubac e/o non senza Blondel. Questo è il loro apporto alla teologia: o, in ogni caso, ciò che la teologia da loro ha recepito: un capovolgimento di prospettiva; non invece, almeno immediatamente, un nuovo tipo di pensiero, cioè un pensiero più «moderno» rispetto a quello scolastico, come invece tende a ripetere la storiografia, precomprendendo in questo modo, peraltro doppiamente superficiale – cioè dalla parte del pensiero di Blondel e dalla parte del Concilio – il legame del pensiero blondeliano con il Concilio Vaticano II ⁽⁸⁹⁾. Propriamente non è questo il problema che il blondelismo ha posto al pensiero cristiano; piuttosto è da riconoscere che questo è il problema di cui la così detta «Théologie nouvelle», forse in modo non completamente legittimo, ha investito il blondelismo.

Ovviamente la natura del pensiero di Blondel è il problema proprio e specifico del blondelismo. Ma precisamente su questo problema, specificamente filosofico, sembra latitare o tardare la riflessione dei filosofi, cristiani e non, dal momento che la filosofia è di tutti.

GIUSEPPE COLOMBO
*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)*

30 settembre 1993

(88) Cf G. COLOMBO, *Soprannaturale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Torino, 293-301.

(89) Cf G. COLOMBO, *La teologia tra fede e cultura nella prima metà del secolo XX*.