

PER UNA GIUSTIFICAZIONE DELL'ATTO DELLA FEDE
TRA ETICA ED ONTOLOGIA: *L'ACTION* DI M. BLONDEL

SOMMARIO – Introduzione – 1. Le prime letture dell'*Action*. L'ostilità delle autorità accademiche e l'ambiente teologico oscillante tra l'accanita censura ed il plauso sprovveduto – 2. L'obiettivo profilo eversivo dell'*Action* rispetto alla cultura ambiente – 3. La genesi dell'*Action*: l'onere di pensare nella fede cristiana – 4. Lo svolgimento dell'*Action* – 5. Una giustificazione dell'atto della fede tra una teoria dell'agire morale e un'ontologia dell'atto

INTRODUZIONE

Riguardando *L'Action* (1893) di Maurice Blondel pare di assistere ad una seminagione abbondante, sapiente ed insieme irruente; nella sua prodigalità osava in effetti sconcertanti irruzioni in territori perlopiù disertati sia dalla filosofia che dalla teologia. A quella seminagione è seguito il tempo di una mietitura che ha visto la critica blondeliana oscillare tra accaniti fraintendimenti ed accoglienze tanto benevoli quanto nocive; alla raccolta accorrevano mani sgraziate e sin troppo abituate al saccheggio, ma pure mani disposte ad una paziente spigolatura. Il tempo della mietitura non è concluso; una sospensione della frequentazione rigorosa di questo e di altri intrecci di fede cristiana e onere del pensiero sarebbe inescusabile; a maggior ragione per chi, credente o no, intende accogliere l'invito autorevole della *Fides et ratio*. E chi è consueto alla mietitura di cui si diceva può certamente leggere nella recente Lettera enciclica la raccomandazione a proseguire il lavoro. Infatti nessuno dei tratti qualificanti le «opere filosofiche di grande influsso e di valore durevole» sembra assente dall'*Action* del 1893: in ciascuna delle istanze segnalate come caratteristiche della «grande tradizione del pensiero cristiano» intorno all'*Aeterni Patris* si può scorgere, senza forzature, la filigrana dell'opera blondeliana: «Ci fu chi organizzò sintesi di così alto profilo che

nulla hanno da invidiare ai grandi sistemi dell'idealismo; chi, inoltre, pose le basi epistemologiche per una nuova trattazione della fede alla luce di una rinnovata comprensione della coscienza morale; chi, ancora, produsse una filosofia che, partendo dall'analisi dell'immanenza, apriva il cammino verso il trascendente; e chi, infine, tentò di coniugare le esigenze della fede nell'orizzonte della metodologia fenomenologica»¹

Il presente contributo intende rendere noto in modo sintetico il senso ed il valore dell'*Action*²; così che essa valga a sostenere la responsabilità del pensare che ancora talvolta risulta mal sopportata da quanti hanno accolto la grazia del credere. Vorremmo insomma schiudere con maggior generosità i granai in cui è stato accumulato il raccolto più prezioso di questo secolo di letture dell'*Action*; così che non tanto gli studiosi, ancora impegnati nella mietitura, quanto gli studenti e i tanti occasionali fruitori dell'opera blondeliana possano superare la soglia della generica intuizione del suo valore e tentarne una buona lettura. Potrebbe se non altro capitare di sentirsi più

¹ *Fides et ratio*, 59.

² Nel corso del presente articolo faremo riferimento a *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893; ristampa anastatica per le Presses Universitaires de France, 1950², 1973³, 1993⁴; tr. it.: *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993. Sempre citeremo dall'edizione francese offrendo una traduzione nostra. Del resto il ritrovamento dei vari passaggi nell'edizione italiana, curata da S. Sorrentino, è agevolata dai numeri a margine che in tale edizione rinviano all'edizione francese da noi citata. Segnaliamo che recentemente è stata intrapresa la pubblicazione dell'*opera omnia* di Blondel; nel primo volume viene riportata la tesi del 1893 unitamente alla «tesi latina» circa il vincolo sostanziale: M. BLONDEL, *Oeuvres complètes. Vol. I. 1893. Les deux thèses [L'action et le De vinculo substantiali]*, a cura di C. TROISFONTAINES, Paris, P.U.F., 1995.

Per una ricca e pressoché completa documentazione circa la bibliografia blondeliana relativa ai periodi corrispondenti si faccia riferimento a: A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne. 1888-1951*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1953; R. CRIPPA, *Rassegna di bibliografia blondeliana*, Torino, S.E.I., 1952; R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, Milano, Marzorati, 1962; R. VIRGOULAY - C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. I. Oeuvres de Maurice Blondel, 1880-1973* (= Centre d'Archives Maurice Blondel 2), Louvain, Peeters, 1976; R. VIRGOULAY - C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. II. Etudes sur Maurice Blondel, 1893-1975* (= Centre d'Archives Maurice Blondel 3), Louvain, Peeters, 1976.

Per un primo e serio accostamento alla figura e all'opera complessiva di Blondel rimandiamo a: P. HENRICI, «Maurice Blondel (1861-1949) e la "filosofia dell'azione"», in E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. I: Nuove impostazioni nel XIX secolo*, ed. it. a cura di G. MURA e G. PENZO, Roma, Città Nuova, 1993, 588-632; P. FAVRAUX, «Il secondo Blondel (1861-1949) e la filosofia dell'azione», in E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. III: Correnti moderne del XX secolo*, ed. it. a cura di G. MURA e G. PENZO, Roma, Città Nuova, 1995, 453-482; M. ANTONELLI, *Maurice Blondel* (= Novecento Teologico 1), Brescia, Morcelliana, 1999.

incisivamente interpellati dalla questione che scorre nella tesi blondeliana e che emerge in una citazione a stento dissimulata nelle pagine della *Fides et ratio*: la questione drammaticamente ineludibile del senso: «La verità inizialmente si presenta all'uomo in forma interrogativa: *ha un senso la vita? verso dove è diretta?* A prima vista, l'esistenza personale potrebbe presentarsi radicalmente priva di senso»³. Vi poteva essere riferimento più solare alla domanda che dall'inizio innerva l'opera blondeliana? Si poteva percepire un'eco più distinta di quel «Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée?»⁴ con cui si apre l'*Action*?

Per chi non ha familiarità con il dettato blondeliano e ne avverte comunque la rilevanza per il «pensare la fede» e, quindi, per il «pensare tutto» vorremmo qui dar conto del dipanarsi di quell'interrogativo nella ricerca delle condizioni della sua verità. Chiederà Blondel, sigillando la sua opera, la licenza di una risposta extra-filosofica alla questione; e con questa mitezza dirà: «C'est», sì, la vita umana ha un senso, l'uomo ha un destino...⁵. Ma se la sua richiesta e la sua soluzione non conoscono l'ombra dell'azzardo, è perché sono state precedute dalla puntigliosa esplorazione del fondamento di quella questione, delle sue condizioni e dei luoghi in cui essa si accende e matura, necessariamente gravida di un desiderio che ha nome «trascedente».

Così ci dedichiamo a rinvenire l'articolata figura propria dell'*Action*, individuando le linee essenziali di una filosofia dell'atto religioso. Evidentemente cercheremo di cogliere l'eloquenza dell'*Action* in ordine alla giustificazione della fede non imponendo interrogativi ed intenzioni impertinenti rispetto alla logica del testo, ma interpretando il testo nella sua complessiva distensione. Questa apparirà già nel richiamo veloce alla genesi travagliata dell'opera, genesi innervata e sostenuta da un'intuizione profondamente radicata nel vissuto cristiano di Blondel; in seguito, la ricognizione dei passaggi salienti del suo svolgimento e la focalizzazione della sua struttura consentiranno di ritrovare, spesso ancora solo abbozzato, il disegno di una filosofia dell'atto religioso che si annuncia tra una teoria dell'agire morale ed una ontologia dell'opzione. Si diceva che con questo contributo ci congediamo per un istante da quanti stanno raccogliendo minuziosamente il frutto dell'abbondante seminagione blondeliana. Si diceva

³ *Fides et ratio*, 26.

⁴ *Action*, VII.

⁵ *Ivi*, 492: «Ma, se è permesso aggiungere una parola, una sola, che oltrepassa il dominio della scienza umana e la competenza della filosofia, l'unica parola capace, di fronte al cristianesimo, di esprimere questa parte, la migliore, della certezza che non può essere comunicata poiché non sorge che dall'intimità dell'azione tutta personale, una parola che sia essa stessa una azione, bisogna dirlo: "È"».

che vorremmo introdurre ad una prima ed elementare lettura dell'*Action*; persuasi, nell'affrontare questo lavoro, della rilevanza di studi che paiono convergere a decifrare il significato fondamentale e la composita armonia dell'*Action*. Ci riferiamo in particolare a tre tesi di dottorato che hanno recentemente arricchito la critica blondeliana: il nostro *L'Eucaristia nell'Action* (1893) che esplora la teoria dell'atto religioso intessuta nella tesi blondeliana intorno ad una trama eucaristica, la ricerca di A. Fumagalli su *Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action* (1893) che riconosce nell'opera blondeliana il profilo di una teoria dell'agire morale, lo studio di D. Cornati *L'ontologia implicita nell'Action* (1893) che nella dinamica dell'*Action* insegue il filo rosso di un pensiero del fondamento. Quasi un trittico che bene illustra il senso dell'*Action* e che riprende nella scuola teologica del Seminario di Milano un interesse «antico» per Blondel, significativamente rappresentato dalla tesi su *Natura e soprannaturale nella filosofia di Maurice Blondel* di Mons. G. Colombo, ammirato maestro di pensiero teologico, cui, riconoscendo, dedichiamo questo lavoro⁶.

1. LE PRIME LETTURE DELL'*ACTION*. L'OSTILITÀ DELLE AUTORITÀ ACCADEMICHE
E L'AMBIENTE TEOLÓGICO OSCILLANTE TRA L'ACCANITA CENSURA
ED IL PLAUSO SPROVVEDUTO

«Se v'è da illustrare un rilievo consistente ed ancora promettente del pensiero blondeliano in ordine alla riflessione critica sulla fede cristiana, bisognerà distinguere accuratamente nell'intreccio tra l'originale intuizione del filosofo di Aix e l'abbondante e non sempre convincente utilizzo che ne è stato fatto in sede teologica. Si elabora una filosofia che, rivendicando precisamente la propria inalienabile competenza, si destina alla giustificazione della fede cristiana; l'offerta di un simile servizio incrocia la diffidente ostilità di un pensiero teologico che vi avverte un'invasione insidiosa per la stessa ortodossia; insieme, quell'offerta viene selettivamente raccolta in un asservimento tanto irraguardoso quanto dannoso per la «buona fede» e la «buona fama» di quella filosofia; soprattutto per il «buon servizio» che quella filosofia intendeva ed ancora può rendere alla causa teologica.

⁶ Le tre tesi di dottorato cui facciamo riferimento sono state pubblicate per i tipi dell'Editrice Glossa: M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action* (1893) di Blondel. *La chiave di volta di un'apologetica filosofica. Prefazione di X. Tilliet* (= Dissertatio Series Romana 4), Milano, Glossa, 1992; A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action* (1893) di M. Blondel (= Dissertatio Series Romana 17), Milano, Glossa, 1997; D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'Action* (1893) di Maurice Blondel (= Dissertatio Series Romana 19), Milano, Glossa, 1998.

on è soltanto curioso che la riflessione blondeliana sia stata abbondantemente considerata in ambito teologico; diremo più avanti dei motivi di questa singolare accoglienza, dall'*apartheid* culturale-universitario in cui venne relegato Blondel all'obiettiva ermeticità dello svolgimento del suo pensiero, dalla materiale indisponibilità dell'*Action* del 1893 alla attiva presenza di Blondel sullo scenario della travagliata vita ecclesiale del tempo, per non dire della diffusa propensione della teologia del tempo a denunciare con accanimento ingiustificato e ad idolatrare con compiacenza nociva e con inclinazione al saccheggio ogni "novità" [...].

Dunque l'incidenza v'è stata, e su più fronti del sapere teologico; eppure è indiscutibile la presenza di una sorta di estenuante manipolazione teologica dell'opera blondeliana, in particolare dell'*Action* del 1893. Ci si è affrettati ad imporre al dettato blondeliano problematiche ad esso estranee, si sono avanzate letture fuorvianti di laboriose argomentazioni filosofiche secondo una *mens* ermeneutica immediatamente mutuata dall'universo teologico, si è operata una selezione impertinente di passaggi apparentemente disponibili per un utilizzo teologico o presuntivamente tale. Del resto la fitta trama di detrazioni malevolmente perseguite e di sostegni avventatamente offerti ha accompagnato sin dall'inizio l'itinerario del pensiero blondeliano; e rappresenta come la radice profonda di una vicenda ancora inconclusa di fraintendimenti ostili e benevoli. Le coordinate fondamentali dell'itinerario blondeliano andranno ravvisate proprio all'interno di questa intricata selva interpretativa. Così che, ormai indiscussa la "buona fede" del pensiero blondeliano, si riesumino le ragioni obiettive per cui esso merita una "buona fama" presso ogni intelligenza, e si possa apprezzare con riconoscenza il "buon servizio" che esso ha inteso rendere alla comprensione critica della fede cristiana⁷.

Convienne indugiare dapprima nella intricata selva interpretativa che dall'inizio ha avvolto l'*Action*. Ciò non arrecherà pregiudizi nella presentazione del testo e nell'individuazione del suo senso; soltanto consentirà di lasciarsi ulteriormente ammaestrare da Blondel stesso che, di fronte a quella molteplice accoglienza riservata all'*Action*, si vide diffusamente impegnato ad illustrare intenzione, qualità filosofica, obiettiva rilevanza teologica della sua tesi⁸. Le letture del tempo

⁷ M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 7-11.

⁸ Risultano fondamentali i testi chiaramente correlati all'*Action*, marcati da un consistente rilievo teoretico: *De Vinculo substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium*, Lutetiae Parisiorum, Alcan, 1893. Nuova ed. con tr. fr.: *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Texte latin 1893*, a cura di C. TROISFONTAINES (= Centre d'Archives Maurice Blondel 1), Louvain - Paris, Béatrice - Nauwelaerts, 1972; «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux», *Annales*

si ramificavano fondamentalmente in tre direzioni; l'ostilità spesso pregiudiziale manifestata dalle autorità accademiche dell'ambiente

de Philosophie Chrétienne 131 (1896) 337-347. 467-482. 599-616; *ivi* 132 (1896) 131-147. 225-267. 337-350, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, 5-95; tr. it.: M. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, a cura di G. FORNI (= *Giornale di Teologia* 196), Brescia, Queriniana, 1990; «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale», in *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900*, Paris, Colin, 1903, vol. II, 51-85, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, 123-147; tr. it.: M. BLONDEL, *Principio di una logica della vita morale* (= *Saggi* 29), Napoli, Guida, 1990; «Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne», *La Quinzaine* 56 (1904) 145-167. 349-373. 435-458, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, 149-228; tr. it.: M. BLONDEL, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, a cura di G. FORNI (= *Giornale di Teologia* 214), Brescia, Queriniana, 1992; «Le point de départ de la recherche philosophique», *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905-1906) 337-360; *ivi* 151 (1906) 225-249.

Per quanto concerne la comprensione che Blondel aveva circa la collocazione della filosofia dell'azione nella storia del pensiero filosofico, rimandiamo ai seguenti testi: *Dialogues avec les philosophes. Descartes - Spinoza - Malebranche - Pascal - Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1966; tr. it.: *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal. Saggi di storia della filosofia*, a cura di O. ARCUNO, Firenze, La Nuova Italia, 1975; B. AIMANT (= M. BLONDEL), «Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme», *Annales de Philosophie Chrétienne* 128 (1894) 260-275. 324-341, ora in M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes. Descartes - Spinoza - Malebranche - Pascal - Saint Augustin*, Paris, Aubier, 1966, 11-40; «Le christianisme de Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1896) 551-567, ora in M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 41-59; «L'illusion idéaliste», *Revue de Métaphysique et de Morale* 6 (1898) 726-745, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, 97-122; Léon Ollé-Laprune, Paris, Dumolin, 1899; tr. it.: M. BLONDEL, *Leone Ollé-Laprune. Il compimento e l'avvenire della sua opera*, a cura di O. ARCUNO, Firenze, Vallecchi, 1925; «L'anticartésianisme de Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale* 23 (1916) 1-26, ora in M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 61-89; «Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale* 30 (1923) 131-163, ora in M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 91-128; «Le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin (28 août 430). L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique», *Revue de Métaphysique et de Morale* 37 (1930) 423-469, ora in M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 143-191; *Une énigme historique. Le «Vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris, Beauchesne, 1930; *Le problème de la Philosophie Catholique* (= *Cahiers de la Nouvelle Journée* 20), Paris, Bloud et Gay, 1932.

Numerosi sono gli interventi blondeliani in materia teologica, perlopiù esplicitamente segnati da un particolare interesse per il rinnovamento dell'apologetica in raccordo con la prospettiva filosofica dell'Action: F. MALLET (= M. BLONDEL), «Un entretien avec M. Blondel», *Revue du Clergé Français* 27 (1901) 627-636; «A propos de la certitude religieuse. Réponse à l'abbé Pêchegut», *Revue du Clergé Français* 29 (1902) 643-659; F. MALLET (= M. BLONDEL), «D'où naissent quelques malentendus persistants en apologetique», *Revue du Clergé Français* 32 (1902) 12-31; *ivi* 33 (1902) 205-209; F. MALLET (= M. BLONDEL), «Un nouvel entretien avec M. Blondel», *Revue du Clergé Français* 38 (1904) 405-416. 513-531; «De la valeur historique du dogme», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 6 (1905) 61-77, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, 229-245; FRANÇOIS D. (= M. BLONDEL), «Raisons de ne pas croire», *Annales de*

universitario francese, l'opposizione sostanzialmente censoria che caratterizzava la teologia di scuola, il plauso talora indiscreto concesso da teologi considerati «novatori». Blondel avvertì da subito che l'originale novità della sua tesi non poteva sopportare il pregiudizio o la miopia di certe letture dell'*Action* che ne volevano decretare l'ostracizzazione filosofica, la condanna o la canonizzazione teologica. Fu indotto così ad intervenire attraverso una fitta corrispondenza e numerosi saggi; l'una e gli altri vantano spesso un chiaro valore esplicativo nei confronti dell'*Action*.

Senza dubbio Blondel maturò in questa onerosa opera esplicativa la convinzione circa quella che lui stesso riconobbe come l'«insufficienza» dell'*Action*. Sapeva bene che la sua tesi era *opus imperfectum*, non esente da oscurità e unilateralità cui le letture pregiudiziali attingevano agevolmente e che andavano pertanto compensate elaborando una «dottrina generale». Secondo il giudizio dello stesso Blondel l'*Action* [...] non è una filosofia intera, (non più che un trattato *de Spiritu Sancto* non sarebbe un trattato *de Verbo, de Patre, de Trinitate*, benché in un senso e per un aspetto essenziale vi si parli di tutto questo) [...] [Essa] non mi parrebbe che un capitolo d'una dottrina generale che dovrebbe supporre dapprima una *Unità* congenita, un'immediazione primitiva, un realismo originale, ma unità implicita che, attraverso il progresso stesso della vita e del pensiero, si analizzerebbe in una *trinità* reale del *pensiero*, dell'*azione* e dell'*essere*, prima di concludere all'unione finale ed esplicita. [...] Insomma, avrei bisogno, per compensare l'unilateralismo dell'*Action* e calmare le inquietudini nate dal fatto che si crede che la mia tesi formi un tutto sufficiente, di poter pubblicare due opere di contrappeso: una

Philosophie Chrétienne 151 (1905) 278-283; F. MALLET (= M. BLONDEL), «L'oeuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique», *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905-1906) 68-91; F. MALLET (= M. BLONDEL), «Les controverses sur la méthode apologétique du cardinal Dechamps», *Annales de Philosophie Chrétienne* 151 (1905-1906) 449-472. 625-646; F. MALLET (= M. BLONDEL), «L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique», *Annales de Philosophie Chrétienne* 153 (1906-1907) 561-591; F. MALLET (= M. BLONDEL), «La foi et la science», *Revue du Clergé Français* 47 (1906) 449-473. 591-605; B. DE SAILLY (= M. BLONDEL), «La notion et le rôle du miracle», *Annales de Philosophie Chrétienne* 154 (1907) 337-371; F. MALLET (= M. BLONDEL), *Qu'est-ce que la Foi?*, Paris, Bloud, 1907; F. MALLET (= M. BLONDEL), «L'unité complexe du problème de la foi», *Revue du Clergé Français* 53 (1908) 257-285; TESTIS (= M. BLONDEL), «La "Semaine sociale" de Bordeaux», *Annales de Philosophie Chrétienne* 159 (1909-1910) 5-21. 163-184. 245-278. 372-392. 449-471. 561-592; *ivi* 160 (1910) 127-162, ora in Id., *Catholicisme social et monophorisme* (= M. BLONDEL), *Comment réaliser l'apologétique intégrale. Thèses de Rechange? ou Points d'Accord?*, Paris, Bloud, 1913; *Explications nécessaires et simples remarques sur les "Observations" du P. de Tonquédec*, Paris, Bloud, 1913.

teoria della conoscenza, "la Pensée", opera nella quale dovrei considerare da un punto di vista opposto, ma correlativo, tutto l'oggettivismo della scienza e della metafisica; una teoria della realtà, "l'Être", opera nella quale dovrei restituire l'ontologia tradizionale, il realismo integrale⁹.

Il 7 giugno 1893 Blondel discute la sua tesi alla Sorbona. La commissione assume un atteggiamento benevolo, grazie all'influenza esercitata da É. Boutroux che aveva introdotto Blondel nel mondo della filosofia tedesca e lo aveva sollecitato a purificare il suo procedere da ogni incrostazione teologica. Eppure per un paio d'anni il Ministero della Pubblica Istruzione rifiuta a Blondel la cattedra poiché «[...] il suo modo di trattare il problema della filosofia e dell'etica è distruttivo per i metodi e le concezioni, il rispetto delle quali la presidenza dell'istruzione superiore deve esigere»¹⁰. Lo scenario di questa ostilità era indubbiamente la grave frattura che opponeva la cultura laica ed il pensiero cristiano; nel caso specifico dominava il sospetto che lo stesso Boutroux non nascondeva: che la ricerca blondeliana fosse

⁹ Lettera di Blondel a P. Archambault, citata in P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral*, 5s. La «dottrina generale» in cui Blondel ritrae e completa l'opera prima appare in una serie di volumi che compongono una duplice trilogia: *La Pensée. I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris, Alcan, 1934; nuova ed.: Paris, P.U.F., 1948; tr. it.: *Il pensiero. I. La genesi del pensiero e i gradi della sua ascensione spontanea*, a cura di M. F. SCIACCA, Brescia, La Scuola, 1954; *La Pensée. II. Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Paris, Alcan, 1934; ried.: Paris, P.U.F., 1954; *L'être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935; ried.: Paris, P.U.F., 1963; tr. it.: *L'Essere e gli esseri. Saggio di ontologia concreta e integrale*, a cura di M. F. SCIACCA, Brescia, La Scuola, 1952; *L'Action. I. Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris, Alcan, 1936; nuova ed.: Paris, P.U.F., 1949; *L'Action. II. L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, Alcan, 1937; ried.: Paris, P.U.F., 1963; *La Philosophie et l'Esprit chrétien. I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, P.U.F., 1944; 1950²; tr. it.: *La filosofia e lo spirito cristiano. I*, a cura di M. F. SCIACCA, Brescia, La Scuola, 1950; *La Philosophie et l'Esprit chrétien. II. Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, Paris, P.U.F., 1946; tr. it.: *La filosofia e lo spirito cristiano. II*, a cura di M. F. SCIACCA, Brescia, La Scuola, 1952; *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, P.U.F., 1950; tr. it.: *Le esigenze filosofiche del Cristianesimo*, a cura di G. GHERSI, Messina, Teoresi, 1954.

Nella composizione della sua ri-trattazione Blondel «[...] procede con una cautela ed una circospezione che attestano la sua cura per il rigore del pensiero e per l'ortodossia delle implicazioni e delle risultanze teologiche di esso; cautela e circospezione che alcuni avrebbero giudicato eccessivamente scrupolosa, destinate a smorzare la brillante fecondità dell'Action. Al travaglio teoretico, ispirato dalla passione apostolica e accompagnato dalla sofferta esperienza della crisi modernista, si aggiunse la progressiva perdita della vista che costrinse Blondel ad abbandonare la cattedra nel 1927 e a procedere nella realizzazione del suo progetto con l'immaginabile disagio di dover dettare le proprie riflessioni e di dover farsi leggere i testi» (M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 58).

¹⁰ Citato in P. HENRICI, «Maurice Blondel (1861-1949) e la "filosofia dell'azione"», 612.

viziata dall'iniziale inserzione di un postulato segreto individuato nel *vouloir l'infini*: «[...] una presupposizione surrettiziamente installata al cuore del problema da risolvere». Il giudizio delle autorità ha i contorni di una perentorietà inequivocabile; lapidario quello del Decano della Facoltà di Lettere: «La conclusione è una apologia della pratica religiosa letterale, come affrancamento supremo della libertà, apologia che ci trasporta in un ordine di cose estraneo alla pura filosofia». L'*Action* viene liquidata come «[...] dottrina religiosa del Medio Evo esposta con l'oscurità tedesca; troppo per il libero pensiero francese, per il chiaro spirito francese»¹¹.

Eppure è nell'ambiente cattolico che l'*Action* provoca reazioni vivaci e perfino esacerbate; a dire il vero fu una insistita raccomandazione teologica dell'*Action* quale generosa «ancilla filosofica» di una nuova impostazione teologico-apologetica ad attirare sull'opera blondeliana la denuncia sommaria di esponenti della teologia neoscolastica. Fu infatti l'avventata lettura di Ch. Denis, che allineava la tesi blondeliana alla nuova corrente apologetica, più attenta al soggetto ed alla psicologia, ad indurre il filosofo di Aix a stendere una lunga e composita lettera per ribadire il senso dell'*Action*: è la nota *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*¹². Voleva così riscattare il suo lavoro da quelle accoglienze tanto benevoli quanto improvvide che vagheggiavano il rinnovamento dell'apologetica elemosinando dalla filosofia miserrimi spunti di psicologia, in vista di una convincente dimostrazione della convenienza del cristianesimo rispetto alle attese e ai desideri del soggetto. Blondel dunque precisa e rettifica, frequentando quel piano metodologico che non appariva così familiare ai suoi interlocutori. Si trattava di intervenire sull'assetto epistemologico che sempre soggiace al discorso sul problema religioso: «Precisamente a questo livello metodologico Blondel vuole richiamare l'attenzione: ora, la nozione di immanenza, che il pensiero moderno ha imposto come condizione stessa della filosofia, e il «sopranaturale» della dottrina cattolica sono davvero reciprocamente esclusivi? La filosofia che indaga il problema religioso non può che modularsi secondo il «metodo d'immanenza»; non indiscreta assunzione di un criticismo dall'esito soggettivista, né il preludio di una dissolvenza del soprannaturale nello spirito umano; ma la rigorosa esplorazione dei

¹¹ Per cogliere i toni di questo confronto tra Blondel e le autorità accademiche in occasione della discussione della tesi cf J. WEHRLÉ (= M. BLONDEL), «Une soutenance de thèse», in *Études blondéliennes*. I, 79-98; B. SÈVE - R. VIRGOULAY, «Deux pièces inédites sur L'Action extraits du dossier académique de Maurice Blondel», in *ivi*, 207-212.

¹² Pubblicata in *Annales de Philosophie Chrétienne* 131 (1896) 337-347. 467-482. 599-616; *ivi*, 132 (1896) 131-147. 225-267. 337-350, ora in *Les premiers écrits*, 5-95.

fenomeni che determinano la vita, l'analisi del vicendevole generarsi di pensiero ed azione, l'individuazione di quell'attesa di un compimento che resiste pur contraddittoriamente anche nell'esistenza più refrattaria alla parola della fede. In tal senso la nozione del «soprannaturale», intesa secondo il dettato dell'*Action* come «assolutamente impossibile e assolutamente necessario all'uomo», non solo non è incompatibile con il pensiero critico, ma, al contrario, è la condizione stessa della filosofia; la quale, del «grande e inevitabile male dell'uomo» cerca le coordinate del radicale determinismo: «di questa insufficienza, di questa impotenza, di questa esigenza bisogna che vi sia traccia nell'uomo puramente uomo ed un'eco nella filosofia più autonoma». Adempiendo al servizio che deve rendere all'intelligenza critica della fede, la filosofia mostra come nel progredire della volontà riecheggi la confessione dell'insufficienza umana, il bisogno avvertito di un supplemento e l'attitudine, anche pseudonima, di riconoscerlo e di riceverlo: insomma, un «battesimo di desiderio che, supponendo già un tocco segreto di Dio, rimane ovunque accessibile e necessario pure al di fuori di ogni rivelazione esplicita, e che, nella stessa rivelazione, è come il sacramento umano immanente all'operazione divina». Di questo trattava *L'Action*, senza sconfinamenti di sorta nell'universo teologico, senza insostenibili deduzioni della figura dell'operazione reale nella quale si dà il compimento atteso; eppure tenacemente protesa a riconoscere come *necessariamente* nell'azione concreta quel bisogno si accende e matura e come *necessariamente* in una pratica effettiva, non sostituibile dalla scienza della pratica, quel desiderio si realizzi¹³. Nel solco dell'imponente esplicazione teoretica dell'*Action*, approntata nella *Lettre*, Blondel mette a fuoco il tema della vita morale e della sua logica, mostrando la distanza della sua impostazione dal naturalismo di Aristotele e dal formalismo di Kant¹⁴.

Sono passati solo pochi anni dalla pubblicazione dell'*Action*, ma già Blondel è costretto a scagionare il suo lavoro da accuse che si concentrano sulla questione del soprannaturale e, correlativamente, sul metodo e sulla nozione di immanenza¹⁵. Questi sono poi gli snodi

¹³ M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 37s.

¹⁴ Cf «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale».

¹⁵ Proprio nella *Lettre* Blondel ritorna sul metodo d'immanenza che nell'*Action* ha presieduto alla «navigazione fenomenologica» verso il lido del soprannaturale. Il soprannaturale è considerato [...] non come reale sotto la sua forma storica, non come semplicemente possibile al modo di un'ipotesi arbitraria, non come gratuito o come facoltativo alla maniera di un dono proposto senza essere imposto, non come conveniente ed appropriato alla natura di cui non sarebbe che un supremo sviluppo, non come ineffabile al punto d'essere senza radici nel nostro pensiero e nella nostra vita, ma (secondo la precisione dello spirito scientifico che, non occupandosi del semplice possibile né del reale, non ci deve né di più né di meno che il necessario) come indispensabile e insieme inaccessibile all'uomo» (*Lettre*, 43).

più frequentati nella dolorosa stagione della controversia modernista durante la quale Blondel prosegue nel tentativo di dissequestrare l'*Action* da letture impertinenti che, buona o cattiva che fosse l'intenzione, screditavano l'intuizione elaborata nella tesi ed il suo coerente sviluppo¹⁶. Per così dire, Blondel rincorse la sua opera anche là dove questa veniva strumentalmente trascinata da simpatizzanti e da detrattori; la rincorse fin sul fronte, a lui certo non familiare, della teologia, in particolare dell'apologetica. Non si astenne dallo stigmatizzare la scorrettezza di grossolani asservimenti teologici dell'*Action*, non esitò a prospettare quelle implicazioni teologiche di cui la sua opera era effettivamente gravida. In particolare, sul versante dell'interesse per il tema prettamente teologico del rapporto tra il dogma e la storia Blondel interviene con una serie di articoli in cui circoscrive il senso del suo confronto con A. Loisy: *Histoire et dogme* esplora le coordinate epistemologiche entro cui viene ordinato in un modo o nell'altro il campo di tensione dei «fatti storici» e della «fede cristiana»¹⁷. Il filosofo di Aix si espone anche sul versante sociale-politico, intuendo che la partecipazione dei cattolici alla vita sociale e al confronto politico debba essere istruita da una filosofia dell'agire sociale che, ancora una volta, si intreccia nella elucidazione della nozione di soprannaturale e del metodo di immanenza¹⁸. Nel moltiplicarsi degli

¹⁶ Abbondante la letteratura intorno alla crisi modernista che evidenzia il ruolo di Blondel, la sua determinazione nel costeggiare il profilo teoretico delle questioni in gioco, il suo alto senso della comunione ecclesiale. Segnaliamo i seguenti contributi: H. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962; R. VIRGOULAY, «La méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi. Incidences de la crise moderniste sur la pensée blondélienne», *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970) 429-454; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, Cerf, 1980; P. COLIN, *Le kantisme et la crise moderniste*, in *Le Modernisme*, a cura di D. DUBARLE (= Philosophie 5), Paris, Seuil, 1980, 9-81; X. TILLETTE, «Maurice Blondel et la controverse christologique», in *Le Modernisme*, 129-160; J. GREISCH, «Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste», in *Le Modernisme*, 161-179; D. DUBARLE, «Modernisme et expérience religieuse», in *Le Modernisme*, 181-270; G. LARCHER, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels*, Frankfurt - Bern - Las Vegas, Lang, 1985; P. HENRICI, «Blondel und Loisy in der modernistischen Krise», *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 16 (1987) 513-530; F. BERTOLDI, «Il dibattito sulla verità tra Blondel e Garrigou-Lagrange», *Sapienza* 43 (1990) 293-310; C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia y Dogma»*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990; A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel* (= La cultura 40), Roma, Studium, 1990.

¹⁷ «Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne», *La Quinzaine* 56 (1904) 145-167. 349-373. 435-458, ora in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, 149-228; tr. it.: M. BLONDEL, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, a cura di G. FORNI (= Giornale di Teologia 214), Brescia, Queriniana, 1992.

¹⁸ Dagli scritti blondeliani che affrontano questa implicazione sociale-politica della

interventi resta notevole la precisione con cui Blondel rimanda alla questione focale intorno a cui la controversia si alimenta; fondamentalmente egli orienta a comprendere il senso autentico del «metodo di immanenza»: «[...] si è falsato tutto il senso di ciò che è stato chiamato "il metodo di immanenza"». Si è creduto che si trattasse di trarre esclusivamente dall'interno le prove ed anche il contenuto della Rivelazione; si è pure immaginato che un tale metodo si preoccupasse unicamente di manifestare la convenienza delle aspirazioni positive dell'uomo con i dogmi ed i precetti divini; invece nulla di tutto questo. Poiché se questo metodo studia "il fatto interiore", non è per scoprirvi qualcosa del "fatto esteriore" o per evidenziare delle identità parziali tra i due fatti, ma per manifestarci l'impossibilità di smorzare l'inquietudine, di fissare una religione naturale, di sopprimere, di esplicare o di colmare il vuoto esigente dell'anima; è per preparare il punto di inserzione dell'innesto soprannaturale e per farvi affluire tutta la linfa¹⁹.

2. L'OBIETTIVO PROFILO EVERSIVO DELL'*ACTION* RISPETTO ALLA CULTURA AMBIENTE

Blondel profuse una cura puntigliosa nel protestare la qualità filosofica dell'*Action* e nel tracciare le condizioni per una pertinente assunzione teologica di essa. Ma, a fronte delle sue molteplici chiarificazioni teoretiche, permaneva l'ombra sinistra di una *vulgata* della filosofia dell'*Action* che ne sfigurava il senso proprio; *vulgata* che circolava abbondantemente non solo per la faticosa intelligibilità del testo blondeliano, ma pure per la materiale irreperibilità di questo. La massiccia funzionalizzazione teologica dell'*Action* nel dibattito intorno all'apologetica contribuì certamente ad offuscare l'originale connessione dell'opera blondeliana con la storia nobile della filosofia. Più che disattesa, questa connessione venne largamente pregiudicata in base agli assetti filosofici e/o teologici che ciascuno intendeva difendere. Si mancò così la registrazione del profilo obiettivamente eversivo dell'*Action* rispetto alla produzione filosofica disponibile, preoccupati come si era di applaudirla o di denunciarla come foriera di novità teologicamente rilevanti.

Eppure la prodiga seminazione blondeliana seguita all'*Action* ha avuto il merito di far risaltare l'autentica novità dell'opera, frettolosa-

filosofia dell'*Action* trapela una buona sintonia con la tradizione del cattolicesimo sociale ed una critica serrata all'integralismo dell'*Action Française* di Ch. Maurras: TESTIS (= M. BLONDEL), «La "Semaine sociale" de Bordeaux», *Annales de Philosophie Chrétienne* 159 (1909-1910) 5-21. 163-184. 245-278. 372-392. 449-471. 561-592; *ivi*, 160 (1910) 127-162, ora in *Id.*, *Catholicisme social et monophorisme. Controverses sur les Méthodes et les Doctrines*, Paris, Bloud, 1910.

¹⁹ «L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique», 578, n. 1.

mente liquidata dagli uni o sequestrata dagli altri. Fu come se Blondel avesse ostinatamente indugiato a soppesare l'eloquenza di quel sottotitolo della sua opera: *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Ne andava colto il significato profondo per soccorrere la difettosa attenzione concessa dai critici alla prospettiva formale del suo tentativo. Agli uni, i detrattori teologi, ma anche i simpatizzanti che costringono l'*Action* nel canone dello psicologismo e del soggettivismo, Blondel rammenta che la sua tesi rappresenta una critica della vita, una scienza della pratica, critica e scienza concepite ed elaborate in una «dipendenza dissidente» rispetto al criticismo kantiano²⁰. Agli altri, i rappresentanti dell'ambiente accademico laico che sospettavano un ovvio *deficit* di razionalità nel procedere di una «apologia del cristianesimo», ricorda che nell'*Action* si dipanano una critica della vita ed una scienza della pratica, dove non v'è sospensione del metodo scientifico nel penetrare il problema della vita.

Nel confronto con i primi Blondel cercò di scagionarsi dall'accusa di essere un «giovane apologista neo-kantiano»²¹. Egli «[...] sa e dichiara che per fare filosofia bisogna pagare il pedaggio alla critica trascendentale kantiana. Tuttavia, se il metodo di immanenza, la sottomissione di tutto il reale alla critica razionale risalgono sostanzialmente all'ispirazione kantiana, Blondel non ha mai fatto mistero della sua distanza da Kant, soprattutto nel rifiutare la dissociazione di intelligibile e reale, insita nel formalismo morale. Kant ha peccato, sostiene Blondel, per eccesso di intellettualismo razionalista. Ha soggettivizzato completamente la scienza, ha oggettivato completamente la morale; ha misconosciuto l'unità del problema umano, di quella vita che è indissolubilmente conoscenza e credenza, riflessione e iniziativa pratica, pensiero ed azione»²². Non va dimenticato che secondo l'intelligenza blondeliana della storia della filosofia la cifra che distingue non solo l'idealismo kantiano, ma tutto il pensiero moderno è il «razionalismo esclusivo». Blondel parla in questo caso di «spinozisme» per indicare una delle costanti di questo pensiero che l'*Action* avrebbe inteso correggere: «[...] l'uomo riesce tutto solo a reintegrarsi nell'assoluto e ad adeguarsi pienamente al proprio essere o al proprio dovere: ecco il punto sul quale è urgente raddrizzare il pensiero moderno»²³. Spinoza è considerato da Blondel una delle fonti mag-

²⁰ Cf in questa linea il saggio di P. HENRICI, «Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca», *Gregorianum* 56 (1975) 615-637.

²¹ La denuncia venne avanzata da M. B. SCHWALM, «Les illusions de l'idéalisme et leur dangers pour la foi», *Revue Thomiste* 4 (1896) 413-441.

²² M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 42.

²³ B. AIMANT [= M. BLONDEL], «Une des sources de la pensée moderne: l'évolution du Spinozisme», in *Dialogues avec les philosophes*, 38.

giori del pensiero moderno, proprio per la modalità di affrontare il problema morale in rapporto alla questione metafisica. L'etica della beatitudine appare come un rivestimento della metafisica: la beatitudine consiste in quell'amore intellettuale per cui ogni singolo fatto è saputo come espressione della verità, sotto la grande insegna del *Deus sive natura* che collude ad un immanentismo esclusivo della trascendenza della verità. Per Blondel dunque il metodo di immanenza non può essere confuso con la dottrina dell'immanenza, così come, correlativamente, la soluzione speculativa del problema della vita non può sostituire la soluzione pratica, ma deve esibirne criticamente la necessità e la insostituibilità. Qui va smascherata l'illusione idealista che pretende dedurre perfino il contenuto della vita pratica e ricondurre la complessità dell'azione alla formalità dell'intenzione, al primato del pensiero, alla soluzione intellettuale²⁴. L'*Action* può vantare una scrupolosa vigilanza in questo senso: «[...] senza rinnegare i principi del metodo critico, senza essere infedele alla nozione di immanenza, senza cessare di piazzarsi all'interno dei fatti e degli atti per spiegarli, ecco che appare possibile giudicarli assolutamente e trovare in essi il fondamento di un discernimento radicale: ecco, in una parola, che la nozione di una regola, di un criterio, di una verità trascendente si impone proprio in nome di questa idea dell'immanenza pienamente sviluppata»²⁵.

Per riferimento invece alla sufficienza con cui le autorità accademiche consideravano l'*Action*, Blondel non rinnega l'ascendente esercitato su di lui dalla tradizione del pensiero cattolico francese; in particolare riconosce nella paziente composizione della sua tesi la ripresa critica delle intuizioni di Pascal e di L. Ollé-Laprune. «Pascal aveva consegnato un'apologetica tutta innervata dalla dialettica di grandezza e miseria dell'uomo. In questa linea cercava di dire la ragionevolezza della fede esordendo dall'impossibilità di arrivare ad una conoscenza naturale di Dio. Essendo ormai la ragione fuori gioco, l'alternativa relativa all'esistenza di Dio va necessariamente affrontata a livello pratico; sul riconoscimento che «siamo imbarcati» si impone la scelta per Dio o contro Dio. Blondel accoglie discretamente Pascal; sapendo bene che la filosofia deve inoltrarsi a dire «perché siamo imbarcati», perché si dà necessità di scegliere. Non basta insomma registrare la fattualità, si tratta di rinvenirne le condizioni ed il fondamento. Questo supplemento di rigore scientifico si manifesta anche confrontando l'opera blondeliana con la produzione di Ollé-Laprune. Questi aveva approntato un «pensiero senza nuvole» intorno alla fede cristiana quale forma legittima di certezza. Egli esaminava la vita cri-

²⁴ Cf. «L'illusion idéaliste».

²⁵ M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 35.

stiana ed esibiva la mirabile corrispondenza tra il problema umano e la soluzione cristiana. Blondel recepisce in particolare dal saggio del maestro sulla *certitude morale*. Il valore determinante della volontà nel procurare l'evidenza della verità; ma non accede al metodo di Ollé-Laprune, a suo avviso, troppo penalizzante per il rigore del pensiero, in quanto disattende la durezza e la drammaticità del problema umano. Blondel invece intende trovare proprio nella vita chiusa alla fede qualcosa di ciò che vi viene rifiutato²⁶.

3. LA GENESI DELL'*ACTION*: L'ONERE DI PENSARE NELLA FEDE CRISTIANA

In ordine ad una buona lettura dell'*Action* può tornare di una qualche utilità una breve memoria circa la complessa genesi della tesi blondeliana: sinteticamente si può parlare di un progetto apostolico che si configura filosoficamente. I diari blondeliani introducono significativamente a quella stagione giovanile caratterizzata da un travagliato discernimento circa la forma che avrebbe dovuto assumere la testimonianza della fede²⁷. L'attrazione per il sacerdozio riecheggia di-

²⁶ M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 30s. Si legga l'interessante appunto blondeliano su Pascal «[...] al quale non perdonavo di non aver punto cercato perché noi siamo "imbarcati" e di subire come dei duri fatti ciò che entra come dolci verità nelle armoniose invenzioni della carità» (*L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefevre*, Paris, Spes, 1928; nuova ed. Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 22). Si veda anche *Action*, XXI. 326.

²⁷ Oltre ai diari, soltanto in parte pubblicati, sono di notevole interesse la vastissima corrispondenza ed alcuni saggi di prospezione e di prima valutazione del lavoro svolto. Per i diari cf *Carnets intimes (1883-1894)*, Paris, Cerf, 1961; *Carnets intimes II (1894-1949)*, Paris, Cerf, 1966; per una sintetica rivisitazione della «questione vocazionale» cf «Mémoire envoyé à Monsieur R. [= Bieil], prêtre de Saint-Sulpice, le 9 septembre 1893», in *Carnets intimes (1883-1894)*, 545-558. Per quanto riguarda la corrispondenza cf soprattutto *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier, 1961; *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, Henri Brémond, Fr. von Hügel, A. Loisy, F. Mourret, J. Wehrlé*, a cura di R. MARLÉ, Paris, Aubier, 1960; M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance (1899-1912)*, 2 voll., Paris, Aubier, 1957; M. BLONDEL - A. VALENSIN, *Correspondance III. Extraits de la correspondance de 1912 à 1948*, a cura di H. DE LUBAC, Paris, Aubier, 1965; M. BLONDEL - L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance philosophique*, a cura di C. TRESMONTANT, Paris, Seuil, 1961; M. BLONDEL - J. WEHRLÉ, *Correspondance*, a cura di H. DE LUBAC, 2 voll., Paris, Aubier, 1969; H. BRÉMOND - M. BLONDEL, *Correspondance*, a cura di A. BLANCHET, I. *Les commencements d'une amitié (1897-1904)*, Paris, Aubier, 1970; II. *Le grand dessein d'Henri Brémond (1905-1920)*, ivi, 1971; III. *Combats pour la prière et pour la poésie (1921-1923)*, ivi, 1971. Una significativa memoria dell'itinerario e dei temi maggiori della filosofia blondeliana si trova in *L'itinéraire philosophique de M. Blondel*, cf anche «Projet de Préface pour "L'Action"», in *Études blondéliennes*. I, Paris, P.U.F., 1951, 7-15; J. WEHRLÉ (= M. BLONDEL), «Une soutenance de thèse».

scretamente non solo in queste pagine private, ma pure nello svolgimento dell'*Action*. Blondel, anche una volta intuitane l'impraticabilità, rimase attratto dall'ideale del sacerdozio che, fattivamente, continuò a ispirare la sua opera: invito ad una determinazione risoluta nell'ostendere la sensata «novità» della vita cristiana, percorrendo la strada impervia del pensiero filosofico.

La configurazione filosofica di questa istanza apostolica si profila già negli anni del liceo e dell'*École Normale*, l'accostamento ai classici del pensiero filosofico, la frequentazione delle opere di Maine de Biran e di Leibniz, l'approccio alla filosofia kantiana mediata da J. Lachelier, l'interesse per le scienze sperimentali, in particolare per la psicofisica, irrobustiscono l'intenzione di una competente testimonianza della fede proprio all'interno del contesto culturale: «[...] un contesto dove si oscilla dal diletterismo allo scientismo; dove il neocristianesimo alla russa si scontra con la dura virtuosità dell'idealismo radicale alla tedesca; dove, nell'arte e nella letteratura come nella filosofia per non dire nella stessa pedagogia religiosa, mi sembravano trionfare il nozionale, il formale, anzi, l'irreale; dove gli sforzi stessi che si tentavano per riaprire le fonti di una vita profonda e di un'arte fresca non concludevano che a del simbolismo, senza andare sino a riabilitare il concreto, il diretto, il singolare, l'incarnato, la lettera vivente che prende tutto il composto umano, la pratica sacramentale che insinua nella nostre vene uno spirito più spirituale che il nostro spirito, il senso popolare e il realismo cattolico»²⁸.

Intersecando questo contesto il vissuto cristiano di Blondel circo-scrive con nitidezza il tema maggiore che va ultimamente indagato: l'azione. Vivendo da cristiano Blondel intuisce cosa deve pensare da filosofo; la vita cristiana, praticata e riguardata dentro le dinamiche culturali, raccomandava una vigile attenzione all'aspetto sul quale essa veniva sostanzialmente insidiata e talvolta sfigurata. Ben presto Blondel avvertì l'esiziale incidenza che l'ostracizzazione filosofica del tema dell'azione poteva avere sulla figura propria della fede cristiana²⁹; questa infatti consiste nel felice esito del «venire alla luce pra-

²⁸ *L'itinéraire philosophique*, 35s. Con buona approssimazione potremmo individuare la prospettiva fondamentale del contesto culturale in un «neo-kantismo» di cui Blondel ha percepito la pervasiva influenza nella figura religiosa diffusa.

²⁹ «Io ho concepito la mia tesi come una lotta contro tutte le forme del diletterismo, del criticismo e dell'evoluzionismo immanentista, come una elucidazione, una giustificazione, un'esaltazione dell'atto di fronte alla semplice potenza; dell'essere determinato di fronte al fieri; della lettera di fronte allo spirito che non sarebbe che idealismo; del dogma, della pratica, della disciplina cattolica di fronte ad un sentimentalismo individualista, ad un'autonomia razionalista, ad un pragmatismo morale e religioso» (Recensione a J. DE TONQUEDEC, «Observations sur la lettre précédent», *Annales de Philosophie Chrétienne* 165 [1913] 549-556: 551).

ticando la verità», non si declina che nel *concretum* dell'azione della carità, partecipazione alla attività/passività del fondamento stesso, si istituisce nel *concretissimum* dell'azione sacramentale dove avviene il compimento dell'uomo, assolutamente desiderato ed assolutamente impraticabile dall'uomo, dove si dà la forma adeguata del consenso dell'uomo al proprio destino soprannaturale. In questo senso «[...] la riconduzione convincente degli spiriti alla verità del cattolicesimo passa attraverso l'argomentazione della decisività dell'azione: luogo dell'inevitabile risoluzione del problema della vita, luogo dell'accendersi della promettente sproporzione della volontà rispetto a ciò che è voluto, luogo in cui si segnala come ospite misterioso un *quelque chose* che è ultimamente la verità, luogo in cui necessariamente la libertà si configura nell'ostinata e contraddittoria chiusura al compimento o nella paziente disposizione ad attendere il compimento come dono. Blondel si avvide che per giustificare la pratica della vita cristiana doveva riscattare l'azione dall'esautorazione decretata dalla ragione filosofica dominante. Ora, proprio la consuetudine alla pratica cristiana gli suggerisce di assecondare l'inquietudine della ricerca filosofica che si interroga sulla "questione vitale", che è dire l'impraticabile e necessario compimento dell'aspirazione infinita dell'uomo che si dà nell'azione. Restituire alla filosofia tale questione implica una concentrazione sull'azione umana: inevitabile soluzione dell'inadeguazione tra ciò che *je suis* e ciò che *je veux être*, alveo vitale del compimento del destino umano; dove singolarmente si realizza l'*impasse* umanamente insuperabile dell'insufficienza dell'azione a fronte del desiderio sempre ulteriore che nel determinismo dell'azione stessa si segnala come originari»³⁰.

Fu Blondel stesso a riconoscere che la vita cristiana gli suggerì non semplicemente cosa doveva pensare, ma anche *come* doveva pensare: «Io non ricevo anzitutto una filosofia per vedere successivamente come io mi ci installerei o come vi imporrei la soluzione cristiana. Ma vivendo da cristiano io cerco come devo pensare da filosofo»³¹. La

³⁰ M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 18s. Bisogna tuttavia precisare la prospettiva per quale il tema dell'azione subiva una sorta di *apartheid* filosofica. Come annota un fine esploratore dell'opera blondeliana: «Non è vero, malgrado la sorpresa di un censore, che l'azione non goda di una rilevanza filosofica speciale. Essa riveste una notevole importanza nella filosofia intellettualistica di tradizione francese – Renouvier e Hamelin, Jules Lagneau e Frédéric Rauh –, ma quasi esclusivamente sotto le sembianze dell'azione morale. Nel frattempo, impadronendosi del vocabolo e imponendogli un risalto insolito, Blondel intendeva sottometterlo ad altre dimensioni, e precisamente a quelle del soprannaturale» (X. TILLIETTE, «Prefazione», in M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action*, X).

³¹ Citato in P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel* (= Cahiers de la Nouvelle Journée 12), Paris, Bloud et Gay, 1928, 40, nota.

lettura dell'*Action* imporrà di decifrare il senso e l'originalità della fenomenologia blondeliana; già qui, in sede introduttiva, vanno annotate le istanze della «totalità» e della «necessità» che qualificano la scientificità del metodo dell'*Action*. La nota di «totalità» si riferisce alla disposizione, non limitata, a vagliare tutte le negazioni del dato della volontà, a simpatizzare con tutti gli assetti teorici e pratici che sviscerano la portata dell'azione, per scovarne i pregiudizi e per rinvenire quanto è impossibile negare, quanto resta in fondo ad ogni negazione: «Bisogna accogliere tutte le negazioni che si distruggono a vicenda come se fosse possibile ammetterle insieme; entrare in tutti i pregiudizi come fossero legittimi; in tutti gli errori come fossero sinceri; in tutte le passioni come avessero la generosità di cui si vantano; in tutti i sistemi filosofici come se ciascuno possedesse l'infinita verità di cui pensa di accaparrarsi. Bisogna, prendendo in sé tutte le coscienze, farsi complice intimo di tutti, al fine di vedere se essi portano in sé la loro giustificazione o la loro condanna. [...] Si tratta di far produrre agli errori, alle negazioni e ai fallimenti di ogni natura la verità latente di cui le anime vivono e di cui possono morire per l'eternità»³². In questa prospettiva si può parlare certamente di un positivismo blondeliano, obiettivamente debitore a Bacone; e, sempre in questa prospettiva, risuona l'ispirazione apostolica che soggiace a questa istanza di «totalità». La sollecitudine a farsi intimo complice di tutti disegna un approssimarsi alle svariate modulazioni della coscienza e del pensiero, per smascherarne le contraddizioni, per denunciarne l'inescusabilità, per promuoverne la irriducibile e segreta aspirazione: ancora un tratto decisivo della configurazione filosofica di un progetto che evoca la confessione di Paolo³³.

La nota di «necessità» appare come strettamente solidale con quella di «totalità» nel distinguere il metodo scientifico blondeliano. Nulla viene scientificamente dimostrato se non se ne stabilisce la necessità³⁴; bisogna allora inseguire pazientemente ciò che sembra perdersi lungo i sentieri prematuramente interrotti delle coscienze, ciò che necessariamente rimane dentro le molteplici falsificazioni dopo l'eliminazione di ogni loro inconsistenza. La riluttanza a seguire tutta l'*Action*

³² *Action*, XXIs. Cf anche *ivi*, 42: «Cammin facendo si incontreranno gli spiriti più diversi, e se si sono prematuramente arrestati sulla via, si tenterà di farli andare sino al termine della loro segreta aspirazione»: si tratta del cosiddetto «metodo del residuo» che evoca Stuart Mill.

³³ Cf 1Cor 9,19-23.

³⁴ Cf *Action*, 341: «A rigor di termini, nulla è scientificamente dimostrato se non se ne è stabilita la necessità. Non basta, per fondare una verità reale, supporre che essa è, mostrando che nulla impedisce che essa sia; bisogna supporre che essa non sia, mostrando che è impossibile che essa non sia. Dopo che si sono bloccate tutte le vie di uscita, la conclusione si impone».

secondo questa sua impostazione epistemologica valse più di un sospetto allorché si vide il soprannaturale segnato da questa nota di «necessità»; sospetti e malintesi che si dissolvono (e *querelles* che si ridimensionano...) attingendo al vasto materiale preparatorio dell'*Action*. Qui ad esempio, in una nota blondeliana si viene bene istruiti sul senso di «necessità»: «L'antica filosofia considerava il *necessario* come una marca certa della *verità oggettiva*; il filosofo, penetrato dallo spirito di Kant, è portato a guardare il *necessario* come la marca della soggettività -. Bisogna certamente preoccuparsi di stabilire ciò che è *necessario* per il nostro pensiero, e di dispiegare il determinismo che si impone alla nostra conoscenza e che costituisce la nostra scienza, ma per mostrare che questa necessità, scaturita dalla nostra azione personale, comanda un'azione libera che ci inizia alla realtà di ciò che è anteriore e superiore a noi»³⁵.

4. LO SVOLGIMENTO DELL'*ACTION*

Il dibattito suscitato dall'*Action* sia nel campo accademico che nell'ambiente ecclesiale ci ha istruiti circa l'originalità della tesi blondeliana ed ancora ci ammonisce circa l'insidia di irriflessi pregiudizi e di impertinenti strumentalizzazioni teologiche nell'accostamento al testo. Abbiamo anche intravisto le tracce più significative della genesi dell'*Action* ed il profilarsi della sua propria istanza metodologica dentro la maturazione del vissuto cristiano di Blondel. Queste indicazioni concorrono a rendere intelligibile l'inizio perentorio dell'opera blondeliana: «Sì o no, la vita umana ha un senso, e l'uomo ha un destino? Io agisco, ma senza neanche sapere cosa è l'azione, senza aver desiderato vivere, senza conoscere esattamente chi sono né perfino se sono»³⁶. È la questione totale: se c'è un senso, non qual è il senso. È il problema della vita imposto dalla vita stessa, dalla necessità della vita che si appalesa nell'azione e nell'inevitabilità di questa. «Il problema è inevitabile; l'uomo lo risolve inevitabilmente; e questa soluzione, giusta o falsa, ma volontaria e necessaria allo stesso tempo, ciascuno la porta nelle sue azioni. Ecco perché bisogna studiare l'azione [...]»³⁷. Se questa è la via diretta, la soluzione pratica del

³⁵ *Notes semainelles* (Centre d'Archives M. Blondel – Louvain-la-Neuve), quaderno 20, n. 1053. Per Blondel occorre [...] piazzarsi all'interno dei fatti e degli atti per spiegarli, per trovare in essi la resistenza di qualcosa che, precisamente lì, viene negato, per circoscrivervi la nozione di una verità trascendente il cui accesso rimane indisponibile alla teoria, ma che reclama un'azione libera che ci inizi alla sua realtà, che è anteriore e superiore a noi» (M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 21).

³⁶ *Action*, VII.

³⁷ *Ivi*, VIII.

problema della vita, Blondel intende compiere una seconda navigazione; bisogna fare una scienza della pratica, una critica della vita. Non è sufficiente registrare *che* siamo imbarcati, bisogna determinare *perché* siamo imbarcati.

Prima parte – Nulla può essere dato per scontato. Per questo Blondel esordisce con la questione se ci sia un problema dell'azione³⁸ e ne considera la negazione più radicale. Questa, per riferimento al contesto culturale è rappresentata dall'estetismo di Renan e Barrès che stigmatizzano l'inanità di ogni decisione e di ogni prassi. Il loro «dilettantismo» consiste nell'attitudine sistematica che tutto ritiene vano e divertente; esso prospetta un «culto dell'io» che tratta anche le azioni religiose come puro divertimento, per nulla impegnative per la libertà, mero gioco psicologico orientato al godimento di sé, strategia accurata degli stimoli sensitivi in ordine all'esaltazione di sé. L'estetismo viene discusso proprio in quanto teorizza la negazione del problema morale. Come per un'abile maieutica gli si fa partorire esattamente ciò che intende occultare: la serietà e la portata dell'azione, la necessità della volontà.

In primo luogo Blondel «accompagna» la negazione dell'esteta sino a scovarne l'intima contraddizione: è la «nolonté», il «nolo velle». «E «io non voglio volere», *nolo velle*, si traduce immediatamente nel linguaggio della riflessione in queste due parole: «io voglio non volere», *volo nolle*. [...] il solo sentimento di una assenza di volontà implica l'idea di una volontà che non vuole e che abdica»³⁹. In realtà l'esteta vuole, *vuole non volere*; vuole la non-decisione, che è dire decide la non decisione. Già qui allora si segnala una clamorosa contraddizione tra la volontà più riposta e dissimulata e la forma determinata di essa; macroscopica sproporzione tra il «volontaire» e il «voulu», tra la «volonté voulante» e la «volonté voulue». Già qui si possono scorgere i contorni del problema morale; che consisterà ultimamente nell'accordo o nella discordanza tra il *volontario* ed il *voluto*; la promettente adeguazione della «volonté voulue» alla «volonté voulante» o la loro mancata corrispondenza reciproca.

Seconda parte – Resiste una domanda: e quando nel determinare l'oggetto del proprio volere si sceglie il nulla? La soluzione del problema della vita che qui viene perlustrata è il nichilismo che risale a Schopenhauer. La questione vitale vi è risolta in un ascetismo radicale che collude con un «volere il nulla»; l'annientamento del mondo, del

³⁸ È il titolo della prima parte: «C'è un problema dell'azione?» (*ivi*, 1).

³⁹ *Ivi*, 12.

proprio desiderio e delle proprie facoltà sembrano tratteggiare un «ego semper minor» che si contrappone al tradizionale «deus semper maior». «[...] bisogna esaltare la scienza perché dimostra all'uomo che il nulla è il termine di ciò che egli chiama la sua persona, la sua vita, i suoi atti e il suo destino. E, invece di considerare il nulla dell'oggetto, invece di affliggerci del nostro nulla personale, bisogna, indifferenti all'illusione effimera di ciò che passa e fugge in noi, rallegrarci nell'eternità di ciò che permane fuori di noi consentendo all'estinzione della volontà individuale»⁴⁰.

Blondel si insinua nella strategia nichilista fino ad intravederne e a denunciarne la radicale debolezza. Per concepire il nulla bisogna cominciare con l'affermare e negare qualcosa. All'inizio sta sempre l'idea ed il bisogno di una soddisfazione migliore e di una realtà altra rispetto a quella che si gusta e si tocca. Qui il nichilista si mostra incoerente: infatti, senza controprova, conclude da ciò che ha constatato contro ciò che non ha potuto constatare: dal fenomeno arguisce contro l'essere. Ecco l'inconsequenza rispetto alla prima legge dell'esperienza. Inconsequenza che rivela il resistere di una evidenza nella soluzione nichilista: l'uomo afferma l'essere prima di negarlo e per negarlo. Non avverte l'insufficienza del fenomeno che se è penetrato dapprima dalla grandezza dell'essere. «[...] ciò che essi negano rivela la grandezza di ciò che vogliono. Il materialismo dogmatico o praticante è dunque un misticismo che, nella materia, adora l'invisibile realtà di ciò esso vede e rende un culto all'essere sotto le specie del fenomeno»⁴¹. Nel suicidio, atto drammaticamente consequenziale all'istanza nichilista, si manifesta questa intima contraddizione. In esso risuona un «Io non voglio più volere» che cela un radicale desiderio di essere, un inno all'azione sovrana e creatrice del volere poiché vi viene amplificato un «Io voglio non volere più»: qui si modula ineluttabilmente il segreto omaggio alla irriducibilità della volontà e del suo cercare l'essere.

Si annuncia pertanto, ancora una volta, la duplicità del volere. Volere il nulla è rendere testimonianza sia alla vanità di ciò che si dà come alimento dell'azione sia alla grandezza di ciò che si voleva in tutta la forza e con tutta la sincerità del primo ed intimo desiderio; si pretende insomma di negare la «volonté voulue», ma si evidenzia così proprio la resistenza della «volonté voulante». La seconda parte si conclude quindi con il guadagno che «c'è qualcosa» e con la questione aperta circa la concordanza comunque precaria tra la «volonté voulante» e la «volonté voulue»⁴².

⁴⁰ *Ivi*, 27.

⁴¹ *Ivi*, 34s.

⁴² Cf *ivi*, 40-42.

Terza parte – La seconda parte si era conclusa con l'interrogativo: «Si o no, c'è concordanza tra la volontà volente e la volontà voluta; e l'azione che è la sintesi di questo duplice volere trova infine in se stessa tutto quanto le basta e la definisce?»⁴³. Con la terza parte Blondel inizia una fenomenologia dialettica della volontà⁴⁴, costeggiando il fenomeno dell'azione in quanto necessariamente si impone. Si tratta di analizzare i vari oggetti della volontà, le molteplici configurazioni in cui la volontà si prodiga per adeguare il proprio slancio vitale; lì emerge la sproporzione tra il dinamismo illimitato della volontà e il termine finito dell'azione; lì ciascun oggetto risulta essere non mera apparenza, ma «medio» destinato a colmare la sproporzione tra volontà volente e volontà voluta, l'intervallo da ciò che noi siamo a ciò che vogliamo essere⁴⁵. Così, ancora fedele al suo metodo, Blondel penetra nelle contraddizioni del positivismo radicale. Fondamentalmente questo consiste nel ritenere il fenomeno autosufficiente: non vi è domanda ulteriore che riguardi la realtà di ciò che noi sentiamo e che precisamente dalla realtà che noi sentiamo germogli. L'intuizione sensibile è tutto e tutto è quindi dominabile dal metodo scientifico. Le scienze positive raccolgono una tensione: l'intuizione sensibile pare assolutamente chiara e coerente, d'una semplicità incontrovertibile; insieme, sorge l'idea che ciò che noi sentiamo non è la sola, vera e totale realtà di ciò che, appunto, sentiamo. Ecco che gli spiriti positivisti sono portati a disegnare l'universo come «[...] un sistema di

⁴³ *Ivi*, 42.

⁴⁴ Per una iniziale e lucida introduzione al senso della fenomenologia blondeliana si veda utilmente A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 102-106: «[...] questo termine [fenomenologia] non ricorre mai nell'*Action*; viene però usato da Blondel durante la discussione della Tesi. Benché si sia osservato che la prospettiva dell'*Action* "era fenomenologica ante litteram", la fenomenologia blondeliana non può essere semplicemente identificata con quella di Husserl. La tradizione husserliana infatti, mediante la riduzione dell'*epoché*, che consiste nel mettere tra parentesi (*einklammeren*) l'esistenza reale del fenomeno, punta all'intuizione eidetica (*Wesensschau*), vale a dire alla descrizione e alla disamina di figure sostanziali. La sospensione ontologica operata da Blondel punta invece a lasciare emergere la dinamica dell'azione. Il fenomeno è per lui un trampolino che induce il soggetto a passare oltre» (*ivi*, 105).

⁴⁵ Cf il capitolo sull'incoerenza intrinseca delle scienze moderne in D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'*Action**, 54-98. Vi si presenta diffusamente il senso dell'inizio della terza parte dell'*Action*: «Accade, infatti, che Blondel includa, una in fila all'altra, la "critica dell'intuizione sensibile" e la "critica della conoscenza scientifica", nella III parte della tesi, intitolata *Il fenomeno dell'azione*: distendendola come una pista di decollo per la propria fenomenologia dialettica. Ora, la sensazione e l'attività scientifica vanno a rappresentare, dentro lo studio positivo del contenuto totale dell'azione voluta, i segni iniziali – o i primissimi fenomeni – di una serie complessa che, attraversando disordini e ambiguità, manifesta le condizioni e rivela i mezzi della propria intelligibilità; ovvero, gli "oggetti" posti dalla nostra volontà, volti a colmare l'arduo fossato fra ciò che noi siamo e ciò che vorremmo essere: l'intervallo fra la volontà volente e la volontà voluta» (54).

movimenti variegati e ritmati dove rientrano le nostre azioni: immaginano per analogia con il sensibile ciò che non possono percepire direttamente; e poiché hanno dato ai loro occhi come una doppia vista, pensano che questo visibile che non vedono più è ultimamente la vera realtà che, lo ammettono, non può essere ciò che si vede.⁴⁶

La *prima tappa* di questa terza parte si snoda seguendo i tornanti più stretti dei metodi scientifici. Dall'inizio risalta l'incoerenza tra il metodo matematico e il metodo sperimentale. Il primo, quello matematico, suppone la realtà come omogenea e da cogliersi quantitativamente; il secondo, quello sperimentale, pensa la realtà come eterogenea e qualitativamente diversificata. Da un lato l'omogeneità quantitativa della numerazione matematica, dall'altro l'eterogeneità qualitativa dell'osservazione sperimentale. Le scienze positive dissimulano *qualcosa* che resiste al loro stesso metodo e che va studiato; precisamente questa dualità metodologica reclama il prosieguo della fenomenologia: «Ora [la scienza] cerca, fuori dai fenomeni immediatamente percepiti, ciò che è generalità astratta e concatenamento necessario; fatto oblio della natura dei composti e delle qualità proprie degli elementi, il calcolo appare come la forma continua dell'universo. Ora, fatto oblio dell'unità della composizione, essa si applica a dare all'intuizione sintetica una precisione qualitativa e una individualità definita»⁴⁷. Questa contraddizione si rivela all'interno dello stesso metodo matematico; si tratta del salto logico insito nel calcolo infinitesimale che pone in presenza di quella stranezza che è «[...] un tutto analiticamente formato e considerato come non scomponibile [l'idea di infinitesimo] nelle sue parti componenti [l'idea di numero]»⁴⁸. In fondo questa ambiguità fa del calcolo infinitesimale, forma eminente della matematizzazione, una «finzione utile» che evidenzia come una segreta intenzione della scienza: quella di permanere nell'ideale adattandosi al concreto, vale a dire convenire alla natura delle cose senza pretendere di rendere conto della natura delle cose.

⁴⁶ *Action*, 48. «Il *qualcosa* che non può non essere voluto sembra dunque identificarsi da principio, in modo del tutto rassicurante e pacifico, con la cosa sensibile. Salvo poi accorgersi come non sia concesso alla filosofia dell'esperienza, e alla stessa fenomenologia (che è in essenza una dialettica della sincerità) di arrestarsi, né alla necessità di fatto del dato sensibile, né alla conseguente necessità razionale della propria elaborazione scientifica, dal momento che un simile assopimento non è lecito ultimamente alla pratica della vita. Della suddetta impossibilità di arresto e di appagamento è esattamente garante il decorso della riflessione, che dall'urgenza del fatto voluto risalirà all'istanza dell'atto volente» (D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'«Action»*, 55).

⁴⁷ *Action*, 53.

⁴⁸ *Ivi*, 56; per quanto riguarda le note blondeliane sul calcolo infinitesimale ci si può riferire a D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'«Action»*, 69-78.

Queste incoerenze evocano *qualcosa* che la conoscenza positiva non può esaurire, un elemento irriducibile che rimane trascendente alle scienze positive senza cessare d'essere loro immanente; è una condizione originaria che sfugge all'approccio positivo proprio mentre lo rende possibile. Ultimamente tale «qualcosa» corrisponde all'azione dello scienziato, ineliminabile, dove sussiste il postulato di un indeterminato che sistematicamente sfugge alla presa della logica scientifica in quanto sempre la anticipa e la fonda⁴⁹. Si schiude il varco dal fenomeno esteriore al fenomeno interiore della coscienza, dalla scienza dei fatti alla scienza dell'azione; ma il passaggio si annuncia laborioso in quanto il fatto della coscienza non si dà a prescindere dalla serie dei fenomeni, delle forze, delle influenze di ogni tipo; anzi, ne è la «prodigiosa integrazione»: «Da un lato il fatto soggettivo è la condizione di tutti i fenomeni che sono l'oggetto delle scienze positive; così che la conoscenza di questi fenomeni dipende da esso e non si dà che per la sua presenza nascosta in ogni intuizione sensibile e in ogni affermazione scientifica; dall'altro lato il fatto soggettivo ha per condizioni tutti questi stessi fenomeni; così che la sua stessa realtà dipende da essi e la coscienza più oscura porta in sé e ripresenta tutto il determinismo dei suoi antecedenti»⁵⁰.

Dovendo studiare il soggetto, Blondel si colloca sulla soglia della coscienza, lì dove prende forma l'operazione volontaria. Siamo alla *seconda tappa* della terza parte, in cui si mostra come appare necessariamente la libertà all'interno del determinismo fisiologico-psicologico; il quale si ritrova subordinato ad una «più» intima ed originaria libertà. Il discorso risulta molto arricchito dalle ricerche del tempo in campo psicologico e come garantito dalla preziosa tradizione dell'ascetica cristiana⁵¹. Blondel registra il fatto che in noi sono presenti dei moventi: impulsi, tendenze elementari, disposizioni abituali, immaginazioni istintive. Ma un movente non è tale, non muove insom-

⁴⁹ Cf *Action*, 79-86. «Per Blondel la condizione irrinunciabile e inarrivabile dell'edificazione delle scienze; l'apriori contrastante il materialismo analitico-disgiuntivo; la struttura costitutiva del fenomeno positivo, si situa nella realtà dell'azione: principio soggettivo di ogni totalità concreta e causa finale di ogni mediazione. L'incoerenza dei modelli sperimentali, ammantata dai molteplici presupposti contraddittori, implica, in altri termini, la *forza sintetica* dell'azione, che da sola consente il superamento della frattura metodica e lo svuotamento dell'antinomia speculativa» (D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'Action*, 108).

⁵⁰ *Action*, 96.

⁵¹ Decisamente suggestivo l'appunto di Blondel sulla necessità di «Unir l'ascétique très chrétienne à la psychologie la plus physiologique»; si faccia riferimento in proposito a P. HENRICI, «Unir l'ascétique très chrétienne à la psychologie très physiologique». Les Notes-Semaines de Blondel, in *Une dialectique du salut. Actes du colloque du centenaire (Aix-en-Provence, Mars 1993)*, Textes rassemblés par M. J. COUTAGNE, Paris, Beauchesne, 1994, 17-42.

ma un'azione e non ne disegna la traiettoria se non si esprime in un motivo; che è la conclusione di tutto quel sistema anteriore, sintesi mentale che raccoglie le energie diffuse e le ripresenta sotto la forma di un fine da realizzare. Il complesso influsso dinamogenico si configura come movente all'interno di una rappresentazione interiore definita, così che la causa finale diventa effettivamente causa motrice⁵². A sua volta il motivo, se è solo, non è tale; ma un istinto animale, un automatismo da sonnambulo o da sognatore, un'abitudine meccanica, un'idea fissa (e, quindi, non un'idea...). La coscienza invece si accende per una discriminazione all'interno di un contrasto; risulta da un conflitto, viene alla luce in un turbamento. Non avviene nel modo dell'ovvia e imperturbata contemplazione; si dà invece come sintesi selettiva di impulsi contrastanti, di forze scomposte, di stati affettivi, di ragioni avvertite in tutta la loro reciproca concorrenzialità.

Si prospetta in questi termini la circolarità di libertà e determinismo. La libertà, lungi dall'elidere il determinismo, in esso prende forma e ad esso dà forma; il determinismo, lungi dall'escludere la libertà, la prepara e la produce. Infatti la ragione decisiva di un atto non risiede in alcuna delle tendenze parziali che contribuiscono a renderlo possibile, ma nel potere di dominare e orientare le forze e le energie, gli appetiti e gli impulsi, vale a dire la complessa costellazione del determinismo che ha iniziato la libertà, senza mai smettere di portarla in grembo. Questa è la libertà; paradossale, perché sono libero, ma non sono libero di essere libero. Mi trovo nella necessità di scegliere; non posso non selezionare e agire, patendoli, i vari elementi del determinismo. La libertà prende corpo necessariamente in motivi particolari e determinanti, segnalando così ancora la sproporzione tra la volontà volente (*quod procedit ex voluntate*) e la volontà voluta (*quod voluntatis obiectum fit*); imponendo la pena della scelta e del sacrificio (*omnis determinatio negatio*), obbedendo inesorabilmente alla legge del distacco. L'inevitabile selezione di un motivo tra gli altri caratterizza l'intenzione; questa non si afferma dispoticamente sulle sue stesse condizioni, ma le ordina in una determinazione del determinismo che mai adegua perfettamente la volontà originaria: «Così dunque è impossibile che l'intenzione non si particolarizzi; impossibile che la decisione esprima la volontà totale e le assicuri d'incanto una piena autonomia; impossibile ancora che questa parzialità della risoluzione non cerchi in una azione effettiva la conferma precisa e

⁵² «Lo studio della dinamogenesi mentale stabilisce dunque, in nome dello stesso determinismo, queste conclusioni collegate: – la coscienza risulta da una serie di atti elementari e incoscienti, non dall'ultimo soltanto; – essa costituisce una sintesi e un atto distinto; – essa prepara e abbozza una serie di atti nuovi di cui non prevede il termine, ma che si propone come fine almeno provvisorio» (*Action*, 109).

il progresso cui essa aspira»⁵³. L'azione non compare come mera esecuzione dell'intenzione; oltre ogni formalismo, vale quale principio della coscienza della libertà e quale buon esito di questa.

Si giunge così al punto focale della parabola dell'*Action*: la *terza tappa* della terza parte, intitolata «Dallo sforzo intenzionale alla prima espansione esteriore dell'azione». Il significato della riflessione che vi si dispiega si condensa nell'esordio: «L'azione è l'intenzione vivente nell'organismo e modellante le energie oscure dalle quali essa era emersa»⁵⁴. Blondel studia ora il necessario incarnarsi dell'intenzione nell'organismo; il sorgere dell'intenzione dall'impianto composito dell'organismo e la sua funzione ordinatrice e unificatrice nei confronti delle forze organiche. Il linguaggio non sempre è omogeneo; subisce notevoli oscillazioni tra il «modulo biopsicologico» e quello «sacramentale-ascetico». Talvolta pare di assistere ad una trascrizione fenomenologica dell'azione sacramentale la cui esperienza era stata da Blondel annotata nelle pagine dei *Carnets*⁵⁵. La necessaria incarnazione della volontà nell'azione è gravida di un conflitto, quasi un circolo bizzarro: «La volontà non saprebbe incontrare la sua pienezza che nell'azione; e l'azione, talvolta il solo pensiero dell'azione spezzetta, deconcerta, confonde la volontà»⁵⁶. Permane ancora l'imponente sproporzione in cui si segnala quel *qualcosa* iniziale che ora viene chiamato «ospite nascosto»; incarnandosi laboriosamente nell'azione lo slancio vitale della volontà si ritrova espresso e insieme contraddetto nella sua infinita apertura, costretto in una puntualità definita. Per questo «[...] per continuare a volere come si voleva, bisogna in qualche modo volere di più e altrimenti»⁵⁷. Pertinentemente si parla qui di una valenza ontologica della fenomenologia o, se si vuole, di una paziente gestazione fenomenologica dell'ontologia. L'attuazione necessaria dell'intenzione nel corpo dell'azione, avvenendo nello sforzo organico, cioè nell'azione del corpo, rivela una sproporzione; questa è cifra dell'espansione di una volontà divisa e contraddetta, strutturalmente condizionata da energie ribelli e da ostilità subalterne. L'azione germoglia nel *labeled* di queste resistenze organiche; e doma le forze

⁵³ *Ivi*, 137.

⁵⁴ *Ivi*, 144.

⁵⁵ Si veda ad esempio *Action*, 189: «È perché l'azione manifesta, fissa, conferma e produce pure la volontà, che essa serve da garanzia alle promesse ed è come la sostanza degli impegni definitivi. Ciò che sigilla il contratto, ciò che stringe il legame nuziale, ciò che consacra il diacono, è una firma, una parola, un passo, sempre un atto che domina per la sua unità decisiva tutte le divisioni intestine, e che impegna per sempre tutte le potenze forse ancora incerte o esitanti. [...] Questo piccolo principio d'iniziativa che, se lo si vuole, è invincibile, diviene come la leva della nostra liberazione [...]».

⁵⁶ *Ivi*, 168.

⁵⁷ *Ivi*, 170.

eversive, ammansisce le ostilità, opera una concentrazione sistematica della volontà: «una sorta di transustanziazione»⁵⁸.

Nella *quarta tappa* la fenomenologia dell'azione, che aveva messo in luce la sinergetica e travagliata cooperazione dell'organismo al dinamismo della volontà nell'azione, si volge a seguire la traiettoria dell'espansione universale della volontà; indaga la sinergia sociale originariamente inscritta ed intenzionata in ogni azione. L'azione attesta l'espansione della volontà: un esodo nel quale il soggetto cerca il proprio compimento e l'adeguazione del proprio desiderio, un esodo che «[...] testimonia che la vita individuale non può restringersi in sé, che un complemento le è indispensabile, che tra ciò che essa è e ciò che noi vogliamo c'è un difetto di equilibrio»⁵⁹. L'anima di tale espansione è individuata in un sorgivo egoismo della coscienza che all'altro e a tutto guarda come ad una terra di conquista. L'azione è sempre domanda e attuazione di una coazione: convergenza di attività e, insieme, costrizione che pesa ed influisce sulla mia coscienza. L'azione disvela l'ambizione segreta della volontà, quella di un «proselitismo»; essa è destinata ad altri affinché gli altri siano per noi, essa è luogo della speranza che gli altri convergano a contribuire al buon esito della nostra fatica, proprio conservando e maturando la loro singolare iniziativa; ché, altrimenti, non saprebbero essere complemento vitale per noi. In ogni azione insomma avviene l'espansione universale della volontà dentro questo campo di tensione di egoismo ed altruismo.

L'osservazione suggerisce a Blondel di considerare le forme sociali in cui questa domanda di solidarietà e questa reciprocità di dinamiche «egoiste» danno luogo non solo alla coazione, ma ad una unità delle diverse volontà, si direbbe ad una volontà comune. È nella *quinta tappa* della terza parte che la dialettica di egoismo e altruismo viene letta come determinante l'istituirsi delle forme comunitarie⁶⁰. Famiglia, patria, umanità costituiscono le concrezioni di questo «amo-

⁵⁸ Cf *ivi*, 196.

⁵⁹ *Ivi*, 211. Concludendo la terza tappa Blondel aveva così preannunciato lo sviluppo della sua fenomenologia: «Noi non siamo, non conosciamo, non viviamo che *sub specie actionis*. Non soltanto l'azione manifesta ciò che eravamo già, ma ancora essa ci fa crescere e uscire per così dire da noi stessi; così che dopo aver studiato il progresso dell'azione nell'essere, e il progresso dell'essere attraverso l'azione, bisognerà trasportare fuori dalla vita individuale il centro di gravità della volontà conseguente alla legge del suo progresso» (*ivi*, 197).

⁶⁰ L'altruismo rimane sempre concentrico all'egoismo: «Io voglio e che questa forza sconosciuta che collabora con me sia un soggetto analogo a me e che questo soggetto mi sia alleato, ausiliare, amico. Io voglio tenerlo in qualche modo, averlo a me, essere lui senza cessare di essere me, e, per essere meglio me stesso, attaccarmelo come io mi attacco a lui attraverso questa mutua affezione dove Aristotele ha visto il fondamento e la prima virtù della società. Egli, ai miei occhi, non è veramente che se è per me come è per sé» (*ivi*, 248).

re» sommamente egoista ed ultimamente altruista; nella trama di queste concrezioni la convergenza delle volontà garantisce la sua espressione duratura, assicura la propria consistenza nell'«invenzione» dei costumi e riconosce il suo fondamento ideale nell'abbozzo di una metafisica. Infatti, da un lato la morale si compone come lenta cristallizzazione dell'esperienza totale ed espressione del senso sociale; dall'altro, la metafisica riposa sulla supposizione del tutto naturale di un mondo altro, di un ideale che rappresenta la ragione e la legge del mondo attuale⁶¹. Ogni maniera deliberata di vivere racchiude una morale ed una metafisica almeno abbozzate. In questo modo «[...] l'azione volontaria ha assorbito tutto il resto, per formarsi poco a poco degli organi e farsi il proprio universo. Dove essa tende sempre più, è l'accordo del volontario e del voluto: *mentis et vitae, intelligentis et agentis, volentis et voliti adaequatio*»⁶².

L'implacabile ripresentarsi della questione morale sullo sfondo della irriducibile sproporzione della volontà consente a Blondel di circoscrivere l'azione cosiddetta «superstiziosa» come religione che l'uomo dà a se stesso quale sforzo supremo per colmare l'immenso intervallo che separa la volontà da ciò che essa vuole essere. Ciò corrisponde al bisogno dell'uomo di «creare e dominare il suo dio»⁶³. Si dipana in queste pagine dell'*Action* una veloce fenomenologia del sacro e della sua opacità. Nel culto e nei riti l'uomo concepisce quell'infinito assente, del quale sempre l'azione dà notizia, sul tipo della propria umanità; egli pone come oggetto del suo volere ciò che egli stesso non si può dare: lo proietta dunque. Egli vuole realizzare fuori ciò che gli si impone dentro come sfuggente. Nell'attitudine superstiziosa l'uomo attribuisce alla sua azione un'efficacia sull'inattingibile, vagheggiando il possesso e l'uso dell'infinito. Ciò non accade soltanto nelle molteplici forme della sacralizzazione dell'individuale e del sociale, ma anche nell'«irreligione mistica» che propugna l'emancipazione da ogni pratica religiosa: è il «nuovo misticismo»⁶⁴. Anche l'irreligione mistica

⁶¹ Cf *ivi*, 279-297. Chiara la sintesi di D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'Action*, 234s.: «[...] la metafisica non scaturisce dal nulla, priva di condizioni e di legami interni, così come nessuna delle totalità relative all'area fenomenica può fare a meno delle proprie componenti. La metafisica proviene da un processo di sperimentazione: da un dinamismo vitale, non inerte e neppure schematico, che coincide con l'intero movimento della libertà e dell'esistenza. Non nasce tuttavia come un semplice rimpasto o un prolungamento analitico di tale processo propedeutico, ma come una sintesi originale e irriducibile, che organizza i risultati empirici e le condizioni pratiche, attorno ad un centro trascendente di equilibrio, a cui restano sospesi l'intero corso della sua discorsività e l'estensione intera del suo oggetto reale (*quelque chose de plus réel que le réel*)».

⁶² *Action*, 303.

⁶³ Cf *ivi*, 307.

⁶⁴ Il quadro dipinto da Blondel si raccomanda per la nettezza dei contorni e per un

si distingue come superstizione in quanto «[...] dall'impotenza reale della volontà umana e dalle assurde devozioni del feticismo o dai sogni della teosofia, conclude all'impossibilità di qualsiasi ulteriore rivelazione. Una impotenza può essere constatata, ma non una impossibilità. Si nasconde forse più credulità e intolleranza nella negazione settaria che nel fanatismo violento. E, per dirla tutta, in realtà non c'è coscienza dell'impotenza che per una nozione della possibilità»⁶⁵. Ancora una volta il fenomeno dell'azione è stato seguito sino ad una sua prematura interruzione, sino ad un'intima incoerenza che reclama il prosieguito della critica, in quanto la pratica, anche quella contraddittoria, custodisce la segreta confessione circa l'impossibilità di misconoscere l'insufficienza dell'ordine naturale e di sorvolare sul bisogno ulteriore: «*C'est nécessaire, e c'est impraticable*»⁶⁶. La conclusione appare perentoria ed introduce nell'ultimo tratto della fenomenologia dell'azione: «Tutti i tentativi di compimento dell'azione umana falliscono; ed è impossibile che l'azione umana non cerchi di compiersi e di bastare a se stessa. Ne ha bisogno, non lo può. [...] Così, tanto ogni religione naturale è artificiale, tanto l'attesa di una religione è naturale»⁶⁷.

Quarta parte – La fenomenologia sviluppata nella terza parte, già gravida di un pensiero del fondamento, si piega ora risolutamente verso un'ontologia; si cerca infatti ciò che l'azione necessariamente è. L'indagine si era soffermata su ciò che appare alla coscienza, che è poi ciò che la accende, ed aveva evidenziato la tensione intrinseca della volontà che nell'azione si impone. Ora la domanda si modula nei termini seguenti: c'è un senso proprio di questa tensione? La scansione del discorso che affronta l'interrogativo si articola in due parti: la prima riguarda il «conflitto», la seconda l'«alternativa».

acume che rende la descrizione del nuovo misticismo di estrema attualità: «Nuovo, in effetti, perché pretende di restare fondato sulla scienza stessa e su tutte le negazioni della critica moderna, senza rinnezarne una sola; nuovo, perché, simpatizzando con tutte le superstizioni del passato, curioso delle credenze popolari, dei riti, delle forme sacramentali, delle pratiche letterali alle quali pure talora si presta, esso pensa di marcare un progresso ulteriore in ciò che chiama giustamente l'irreligione, rimanendo tuttavia più religioso della più ortodossa delle devozioni. E come se ormai questo oro fino della vera pietà laica fosse purificato da ogni lega, il mistico empio fonda in una sola aspirazione il sentimento, il culto e l'oggetto stesso della sua adorazione. È il mistero della sua azione e il fervore del suo cuore che egli incensa. È pietista anche lui, a suo modo» (ivi, 316s.).

⁶⁵ Ivi, 320s.

⁶⁶ Ivi, 319.

⁶⁷ Ivi, 321.

Dapprima ci si aggira attorno al confliggere della volontà volente e della volontà voluta. La volontà risulta contraddetta dall'azione voluta e, precisamente lì, si appalesa irriducibile e sempre risorgente. L'evidenza dell'ineluttabile inadeguatezza della volontà voluta rispetto alla volontà volente tratteggia la figura di un apparente fallimento dell'azione voluta. Tre osservazioni fondamentali compongono l'analisi di tale fallimento. La prima annota che l'uomo vuole, ma non ha voluto volere: «Noi non abbiamo voluto ciò che di noi stessi è il principale [il volere]: abbiamo il sentimento invincibile di portare un giogo e di non essere da noi»⁶⁸. La seconda osservazione individua una sorta di fatalità umiliante: l'uomo non riesce a realizzare ciò che vuole: «Non solo bisogna subire ciò che non si vuole, ma, di più, non si vuole veramente ciò che si vuole»⁶⁹. La sofferenza rappresenta l'indice consistente di questa assenza del compimento necessariamente sperato; è [...] l'opposizione pungente del fatto e della ragione, il conflitto del reale con una volontà il cui primo movimento è di odiarlo e di rivoltarglisi contro⁷⁰. Infine si registra il carattere indelebile dell'azione, vale a dire l'impossibilità di disfare ciò che si è fatto. Le azioni poste non muoiono più; esse vivono, sopravvivendo alla loro posizione, anzi, generano incessantemente l'attualità senza nemmeno chiedere di volta in volta il consenso di chi un tempo le aveva compiute.

Eppure, proprio nel fallimento dell'azione voluta riaffiora la necessità del volere. La constatazione del fallimento presuppone la volontà di non fallire, tradisce una pretesa/attesa superiore ed antecedente, fondante. Il male e la morte, ogni inibizione smentiscono una ipotesi precedente; la loro esperienza può apparire soltanto sullo sfondo di un apriori che è l'originario della volontà⁷¹. L'azione pertanto va apprezzata in tutta la sua feracità: essa consegna sempre il bisogno di altro, di ciò che separa me da me stesso; ciò che Blondel indica con una espressione tipicamente cristiana: «l'unico necessario». La domanda che muove la riflessione blondeliana non è se questo unico necessario possa scaturire come termine astratto di un ragionamento, quanto se esso possa rientrare come verità vivente nello sviluppo dell'azione voluta. In tale contesto Blondel si dedica ad una riproposizione originale degli argomenti tradizionali circa l'esistenza di Dio. Ultimamente è l'argomento teleologico a precisare l'unico necessario; nel

⁶⁸ *Ivi*, 327.

⁶⁹ *Ivi*, 329.

⁷⁰ *Ivi*.

⁷¹ Riprendendo motivi già introdotti nella discussione del nichilismo, Blondel insiste su questo «residuo» che giace nell'esperienza del fallimento: «Io voglio; e se niente di ciò che è voluto mi soddisfa, di più, se io non voglio niente di ciò che è e di ciò che io sono, significa che io voglio me stesso più che tutto ciò che è e che tutto ciò che sono» (*ivi*, 336).

suo svolgersi infatti si ripresenta la sproporzione tra l'azione e la volontà e si profila, nella forma della indisponibilità, la figura di Dio: «Senza sosta l'ideale concepito è superato dall'operazione reale e senza sosta la realtà ottenuta è superata da un ideale sempre rinascente: [...] bisogna dunque che il reale e l'ideale coincidano, poi hé questa identità ci è data di fatto; ma essa non ci è data che per sfuggirci subito»⁷². L'identità perfetta di reale e ideale coincide con l'atto puro del pensiero perfetto; saggezza e azione che ci sorpassano infinitamente e ci muovono dal di dentro, perché procediamo da noi a noi stessi. Si profila la «[...] assoluta equazione dell'essere, del conoscere, e dell'agire. È un soggetto in cui tutto è soggetto [...]»⁷³.

Il conflitto si risolve in una alternativa nella quale l'opzione morale si rivela fondamentalmente religiosa; Dio infatti è l'«unico necessario al mio volere» che costituisce la mia identità distanziando me da me stesso. Il dilemma si apre davanti all'uomo: «[...] essere dio senza Dio e contro Dio, essere dio attraverso Dio e con Dio»⁷⁴. Questa è la suprema alternativa in cui necessariamente il conflitto si coniuga. L'opzione è necessaria; ultimamente porta non su singoli atti, ma sull'essere stesso; vanta un profilo necessariamente religioso in quanto volere se stesso equivale a volere Dio.

La prima delle due opzioni viene qualificata come «morte dell'azione» e si situa sull'asse dell'autonomia, che è dire la presunzione di bastare a se stessi. Si configura sostanzialmente nel bloccare la volontà su un voluto particolare di cui si pretende sopprimere il carattere di finitezza. Colpa veramente esiziale quella di assolutizzare i fenomeni, trascurando l'interdetto che già custodisce la grazia, l'interdetto di rimuovere la determinatezza: «Giudicando la loro insufficienza [quella degli oggetti] sufficiente, trovandoli degni di sé, [la volontà] mette in se stessa la loro infermità, mette in essi la propria infinità: essa si perde»⁷⁵. Questa opzione negativa si dà in una radicale soddisfazione a fronte del dato attuale, dove si sfugge all'onere di un esodo ulteriore: l'aspirazione intima della volontà viene così tradita. La sfigurazione della volontà proietta lo spettro della dannazione che viene pensata da Blondel come eternizzazione dell'aporia contratta nell'opzione negativa; siamo alla paradossalità di una libertà che vuole infinitamente non volere l'infinità⁷⁶.

⁷² *Ivi*, 345.

⁷³ *Ivi*, 349.

⁷⁴ *Ivi*, 356.

⁷⁵ *Ivi*, 362.

⁷⁶ La dannazione costituiva per Blondel il problema per eccellenza dell'apologetica. Nel testo preparatorio della *Lettre* del 1896 annotava: «L'apologetica filosofica deve

L'opzione positiva invece innerva l'azione coerente che «con-sente» l'aspirazione originaria della volontà verso l'assolutamente necessario ed assolutamente impraticabile. L'orientamento complessivo dell'opzione buona traccia la linea di una generosa conformità al voto intimo della volontà: «[...] agire, in base a quanto si ha di luce e di forza, senza limitare la generosità e l'ampiezza del desiderio, ecco la disposizione di una volontà retta»⁷⁷. Evidentemente le due opzioni non sono simmetriche, in quanto quella negativa chiude ogni prosieguo della volontà che cerca il compimento; quella positiva invece dispiega e produce l'apertura e l'attesa di un compimento che solo dal di fuori può salutarmente intervenire a riscattare definitivamente dalla sproporzione umanamente insuperabile tra il volontario ed il voluto. È per questo che Blondel tratteggia l'opzione positiva indicando i «sucedanei», i preparativi dell'azione perfetta; si tratta non semplicemente di quanto «viene prima» rispetto all'azione perfetta (l'atto della fede) in cui si dà il compimento atteso. Piuttosto, vengono individuati i contorni essenziali dell'opzione positiva, che alimentano l'eventuale azione perfetta e che distingueranno l'azione perfetta già fondamentalmente e segretamente operante nella «vita dell'azione» in cui si svolge l'opzione buona. Insomma, da un lato non viene incrinato l'assioma fondamentale *agere sequitur esse*, poiché l'opzione positiva non produce l'essere; dall'altro lato l'opzione religiosa non interviene una volta esaurito l'agire morale, ma si dà «già» nello svolgimento dell'agire morale stesso. L'interrogativo di fondo riguarda sempre la presenza nascosta dell'«ospite misterioso» in ogni azione: «Come installarlo dunque liberamente nella vita umana perché questa immanenza consentita del trascendente completi infine l'operazione riflessa della volontà adeguando colui che vuole a ciò che è voluto

rendere conto più della dannazione possibile che della salvezza reale». Non sorprende tale precisazione in quanto la fenomenologia dell'azione si conclude propriamente con l'affermazione dell'«assolutamente necessario e assolutamente impraticabile all'uomo»; e di questo «senso» soprannaturale iscritto nella dialettica della volontà l'*Action* indaga il rifiuto e le condizioni del suo possibile verificarsi; mentre il buon esito di quel senso viene descritto come spuntando le attitudini preparatorie che lo consentirebbero in presenza di un «darsi dall'alto» dell'unico necessario. Tant'è che le condizioni necessarie di questo buon esito verranno rivisitate nella quinta parte assumendo l'ipotesi che il dato cristiano sia effettivamente la risoluzione «dall'alto» dell'impraticabilità umana di quell'assolutamente necessario. L'apologetica filosofica solo «per ipotesi» può nominare gli atti in cui il senso soprannaturale trova buona riuscita (*la salvezza reale*). Invece, permanendo nella sua attitudine fenomenologica a prescindere da ogni ipotesi di compimento della libertà, essa può pensare gli atti in cui questo senso viene contraddittoriamente disatteso (*la dannazione possibile*). Per una iniziale presentazione della questione cf M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action*, 191-194.

⁷⁷ *Action*, 375.

e posto nell'azione? [...] la volontà umana sente l'irrimediabile insufficienza del suo atto così come l'invincibile bisogno di realizzarlo. [...] Quale può essere il modo pratico ed efficace di fare infine ciò che noi non possiamo fare da soli? [...] C'è dunque un trapasso alla vita?⁷⁸.

Ma, qual è l'atteggiamento morale che simbolizza la disposizione religiosa e del quale l'atto della fede costituisce come l'anima segreta? «In che modo dunque la libertà impegnata nell'opzione positiva si dispone a dare a Dio la sua parte nell'azione? Quali sono «i surrogati e i preparativi» con cui la libertà si può disporre affinché «l'azione perfetta», nell'eventualità che Dio si conceda, possa compiersi? Quali atteggiamenti dell'uomo contrassegnano la sua apertura alla trascendenza? Qual è l'agire morale che denota un'attesa e una disponibilità religiosa?⁷⁹. L'atteggiamento sinteticamente morale è determinato nel suo senso proprio dall'opzione religiosa; determinato quindi dal bene, non dall'uomo stesso. «Non si tratta unicamente di fare tutto il bene che si vuole, nella misura in cui lo si vuole come da sé per un movimento di libera compiacenza, *bona omnino facere*. L'essenziale e il penoso, è di fare bene ciò che si fa, cioè in spirito di sottomissione e di distacco, di farlo perché vi si sente l'ordine di una volontà alla quale si deve subordinare la nostra, *bene omnia facere*»⁸⁰. L'azione pertanto è buona quando la volontà, per compierla, si sottomette ad una obbligazione che esige da lei uno sforzo e come una vittoria su se stessa (prima condizione dell'opzione positiva): è attraverso questa via del dovere che entra in noi una volontà altra rispetto alla nostra. Così si serve Dio senza nominarlo, nella via del dovere inteso come mortificazione e distacco dalla propria esigua prospettiva individuale; perché «[...] non si ama davvero il bene se non si ama per esso ciò che vi è di meno amabile»⁸¹. Non aleggia un rigorismo morale, quanto la trascrizione e la ripresa critica dell'imperativo categorico kantiano; Kant infatti «[...] ammette bene che l'uomo morale anche quando non abbia altro movente che il rispetto per la legge, compie la volontà di Dio. Ma questa volontà non è sostituita a quella dell'uomo: l'uomo constata semplicemente che le esigenze della sua ragione pratica non possono non essere ratificate dal legislatore supremo. La volontà divina coincide con la ragione pratica, ma non pervade l'agente morale [...] l'uomo conserva l'iniziativa e Dio lo attende»⁸². Invece per

⁷⁸ *Ivi*.

⁷⁹ A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 238s. Più diffusamente sull'opzione positiva cf *ivi*, 237-247.

⁸⁰ *Action*, 376.

⁸¹ *Ivi*, 380.

⁸² M. JOUHAUD, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970, 371.

Blondel l'uomo cede l'iniziativa al Dio preveniente, all'«ospite misterioso» già operante da sempre nell'attrarre inesorabilmente la volontà al compimento assolutamente desiderato ed assolutamente impossibile per l'uomo. L'altra marca distintiva dell'opzione positiva è il dolore (seconda condizione dell'opzione positiva); l'amore che animava la sincerità morale si esprime in una passione dolorosa poiché la conoscenza e l'accoglienza dell'altro comporta esattamente la presa di contatto con la sua alterità con il suo profilo spigoloso. Questo dolore rappresenta una seminazione, come una decomposizione necessaria alla nascita di un'opera più piena. L'intrusione dell'altro, necessariamente implicata dalla dinamica dell'accoglienza dell'altro, è sempre dolorosa: «Amare significa quindi amare di soffrire perché è amare la gioia e l'azione dell'altro in noi»⁸³. In questo senso Blondel può riprendere abbondantemente il ricco patrimonio della tradizione ascetico-spirituale e attingere alle minuziose note dei suoi diari, valutando la mortificazione come atto morale per eccellenza, vera sperimentazione metafisica, il modo della disposizione al compimento. La coerenza della mortificazione implica (terza condizione dell'opzione positiva) il riconoscimento dell'insufficienza umana. In particolare vi è da riconoscere l'incapacità radicale dell'uomo di conseguire il compimento desiderato e fattivamente inteso nell'opzione positiva. Più precisamente parleremo del disincanto con cui il soggetto riconosce il valore delle azioni dell'opzione positiva, luogo non già della autonoma *produzione* del compimento, quanto dell'intimo *con-sentire* al Dio che vuole e opera il compimento. «Dopo aver fatto tutto come se non si attendesse nulla da Dio, occorre attendersi tutto da Dio come se non si fosse fatto nulla»⁸⁴. Perché l'azione sia perfetta bisogna allora che sia tutta dell'uomo e che sia voluta come tutta operata da Dio. La perfezione dell'attività dell'uomo si trova inscritta nella confessione di questa radicale passività; confessione che circola silenziosa nell'opzione positiva che riconosce l'insufficienza delle proprie azioni. Il peso autentico della morale è tutto questo; non meno di questo, secondo la chiara evocazione evangelica: «[...] è come il peso di un giogo che noi abbiamo così da sostenere. Ma questo fardello della vita morale, penoso a considerarlo, pesante a sollevarlo, si alleggerisce nella misura in cui si avvanza; ed alleggerisce tutto il resto. *Onus cuncta exonerans*. Ugualmente, lungi dall'essere un carico per lui, le piume che l'uccello porta, lo portano»⁸⁵.

⁸³ *Action*, 382; cf anche *ivi*, 381: «Chi non ha sofferto per una cosa non la conosce e non la ama».

⁸⁴ *Ivi*, 385.

⁸⁵ *Ivi*, 386.

Qui Blondel giunge propriamente al termine della fenomenologia dialettica dell'azione raccogliendone il frutto ormai maturo: ciò che anima l'esperienza morale, ciò che la attrae dall'interno e la dispone nella figura dell'attesa è l'opzione religiosa; figura dell'attesa che non è banalmente antecedente rispetto al compiersi dell'azione perfetta della fede, ma luogo consistente della disposizione della libertà all'opera di Dio a favore del compimento desiderato e sempre mancato. Il senso dell'esperienza morale appare nell'accendersi e nel maturare della persuasione che ciò che è assolutamente necessario all'uomo è assolutamente impossibile all'uomo. È questa la nozione del soprannaturale: «Assolutamente impossibile e assolutamente necessario all'uomo»⁸⁶. La nozione in questione non mancò di suscitare sconcerto tra i lettori teologi dell'*Action* e di attrarre l'attenzione interpretativa dei critici blondeliani. Va precisato che questa conclusione blondeliana non esprime un'estenuazione immanentistica del soprannaturale nel determinismo naturale dell'uomo; una simile lettura sottoporrebbe un guadagno prettamente filosofico a criteri ed assetti di certa teologia. La nozione di soprannaturale che sigilla la fenomenologia dell'*Action* è formale-antropologica, non teologica. Infatti, considerando l'esistenza concreta nel dedalo delle configurazioni della coscienza dentro l'inevitabile fenomeno dell'azione, Blondel registra che il compimento del destino dell'uomo non può che essere soprannaturale, che è dire semplicemente «assolutamente impossibile all'uomo». Blondel non pensa, conformemente ai canoni della seconda scolastica, il reale attraverso il possibile, dove il reale è l'uomo esistente secondo il fine soprannaturale ed il possibile è la natura pura secondo cui Dio avrebbe potuto creare l'uomo. Invece pensa il necessario attraverso il reale; pensa il «qualcosa», l'«originario», il «divino», la «verità», l'«ospite misterioso», l'«unico necessario», «Dio» attraverso l'uomo esistente e la sua sproporzione, la sua inabilità a realizzare il compimento il cui desiderio assolutamente indelebile sta inscritto in ogni minimo ed iniziale segmento della serie del determinismo dell'azione⁸⁷.

⁸⁶ *Ivi*, 388.

⁸⁷ Qui Blondel pare debitore a Tommaso circa il *desiderium naturale videndi Deum* (cf. *Contra Gentiles*, III, 50). Anche in Tommaso si dice di questo naturale desiderio e della sua naturale incompiutezza. Il desiderio è naturale, vale a dire strutturale, originario e, insieme, inadempibile, irrealizzabile naturalmente. La differenza del dettato blondeliano non va però sottovalutata. Il compimento del desiderio ha il suo luogo proprio nell'agire, mentre Tommaso sembra permanere nella prospettiva della conoscenza quale dinamica sintetica della beatitudine (la «visio beatifica») e della sua anticipazione. Per una sintetica e illuminante chiarificazione della questione del soprannaturale nell'*Action* e del confronto con Tommaso rimandiamo a P. HENRICI, «Maurice Blondel (1861-1949) e la "filosofia dell'azione"», 607s.

Quinta parte – La ragione filosofica ha accompagnato la sincerità della coscienza alla consapevolezza dell'incapacità radicale a conseguire il compimento assolutamente voluto; l'ha condotta sino ad approdare al riconoscimento di un'irrimediabile insufficienza e di un invincibile bisogno. Ora Blondel comincia a procedere «a titolo di ipotesi». Egli ipotizza; suppone che il dato cristiano costituisca realmente l'accoglienza del dono desiderato ed invocato, che lì si dia l'azione perfetta di cui si erano stigmatizzate le condizioni del rifiuto e rinvenuti i «preparativi»; di questa azione perfetta si indicano ora le condizioni essenziali, in una parola coerente al metodo blondeliano, le «necessità». Il soprannaturale non è ipotesi; lo è invece il dato cristiano inteso quale accoglienza del dono compiente il desiderio impraticabile. L'ipotesi è necessaria, in quanto necessariamente l'uomo decide per una soluzione del problema della vita e la fenomenologia dell'azione ha appuntato la «necessità» che la soluzione coerente con il senso inscritto nell'azione consista nella fede. Della dinamica della fede, attraverso il prisma del dato cristiano, si rintracciano le condizioni di possibilità, mostrando come queste condizioni corrispondano ai punti fermi guadagnati nella fenomenologia dell'azione. Il dato cristiano viene assunto come rivelatore delle profonde esigenze della volontà, soprattutto delle «necessità» dell'azione perfetta in cui si compie ultimamente la volontà. Nel procedere «a titolo di ipotesi» non v'è ombra di arbitrio intellettuale, né traccia di incrinature del rigore del pensiero⁸⁸.

L'atto risolutivo del necessario ed impraticabile desiderio dell'uomo è la fede: a ciò approdava la lunga navigazione della fenomenologia delle prime quattro parti dell'*Action*. Ora, nella quinta parte, della fede si rintraccia l'infrastruttura trascendentale; quali sono le condizioni di possibilità di questa forma della comunione con Dio che si dà nel modo del fiducioso e fedele consenso all'attività di Dio? La fede avviene necessariamente in una *pratica letterale*. Vi si è condotti dall'intreccio di due domande intorno all'attuabilità della fede; quella circa la discernibilità dell'offrirsi di Dio a favore del compimento dell'uomo, quella circa l'assimilabilità del dono offerto⁸⁹. Come

⁸⁸ Per quanto concerne questa piega metodologica che distingue la quinta parte della tesi blondeliana cf M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 36-48.

⁸⁹ La prima questione: «Ma come questa disposizione tutta soggettiva saprebbe riconoscere al di fuori se vi è in effetti un alimento preparato per calmare questo appetito del divino? e, dopo che si è sentito l'inevitabile tormento dell'infinito, dopo che si è ingiunto a Dio di sollevare i veli del mondo e di mostrarsi, come discernere questa presenza, se essa è reale? come riconoscere questa risposta autentica, se essa è veramente pronunciata?» (*Action*, 397). La seconda questione: «Ora è qui il grande e delicato problema: come introdurre e far vivere in noi un altro pensiero, una vita altra rispetto alla nostra? [...] Come dunque far discendere, in questo vuoto che rimane immensamente aperto al centro della nostra vita, questo indispensabile ed inaccessibile soccorso?» (*Ivi*, 400s.).

discernere la rivelazione divina? Come accade l'adesione alla rivelazione? Qui si snoda il discorso circa le condizioni necessarie della vita di fede. Lo svolgimento del discorso è caratterizzato dalla costante presenza di due motivi già esplorati da Blondel nella lunga fenomenologia dell'azione e che ora sembrano interessare radicalmente il duplice interrogativo circa la figura della fede. In primo luogo la riflessione continuamente reclama una articolazione nuova del rapporto *azione/conoscenza*. Eterogeneità e mutua apertività: l'azione e l'idea dell'azione si alimentano vicendevolmente. L'azione vanta un'eccellenza operativa in quanto conduce il pensiero nel chiaroscuro del senso del suo compimento. Non ci si può presuntuosamente disfare di questa educazione offerta dall'azione: l'azione possiede intrinsecamente una valenza noetica e la conoscenza autentica è quella assimilativa⁹⁰. In secondo luogo le pagine dedicate alla pratica letterale sono attraversate dalla sistematica denuncia del pregiudizio spiritualista per il quale la coscienza si sclerotizza secondo la figura dello scandalo: pervicace rifiuto che il dono atteso possa comparire nell'assunzione da parte dell'inaccessibile di una puntualità storico-fenomenica: «Ma che questa fede possa a sua volta diventare il principio di atti incarnati nella natura sensibile; che l'intervento divino discenda nel dettaglio della vita pratica attraverso dei segni materiali; che la vita soprannaturale abbia un'espressione naturale, è qui forse ciò che pare anzitutto inaccettabile e inintelligibile. [...] credere che, sotto la determinazione particolare dei dogmi, dei riti e delle pratiche, il trascendente è immanente senza nulla perdere della sua infinitezza, non è proprio qui una forma, e la più oltraggiosa, della superstizione e dell'idolatria?»⁹¹ La resistenza ad accettare che l'infinito si presenti sotto i tratti del finito cela un'attitudine a separare assoluto e relativo, trascendente e immanente, invidente e evidente, essere e segno costringendoli in due serie irriducibilmente parallele, reciprocamente intangibili: è l'attitudine tipica dei «pii nemici della lettera», spiriti raffinati per i quali [...] sembrerebbe pressoché naturale trovare l'assoluto nella soppressione del relativo, e la vita soprannaturale nella morte sensibile. Ma riprendere l'essere sotto specie sensibili; ammettere che un atto particolare, contingente e limitato, possa contenere l'universale e l'infinito; prendere nella serie dei fenomeni un fenomeno che cessa interamente di appartenervi, ecco il prodigio»⁹².

⁹⁰ Cf *ivi*, 400.

⁹¹ *Ivi*, 405. Precisamente la *ratio* della distinzione della pratica letterale rispetto all'azione superstiziosa dovrà essere rinvenuta in queste pagine dell'*Action*, pena il fallimento della giustificazione dell'atto della fede che la tesi intende perseguire.

⁹² *Ivi*, 395.

Sulle note di questi due motivi insistenti che pervadono i primi due capitoli della quinta parte, Blondel risponde al duplice interrogativo. In ragione della inabilità della volontà a conseguire il compimento, la condizione previa della verità della rivelazione è che questa si offra nell'esigenza di un sacrificio reale della volontà, di una «dé-possession» del soggetto: «Se essa è, bisogna che la rivelazione divina si proponga come indipendente dall'iniziativa umana. È necessario che essa esiga un atto di sottomissione, una sostituzione del pensiero e della volontà»⁹³. Inoltre, essendo volontà salvifica *di Dio*, non è pensabile come sollecitata e determinata dall'attesa dell'uomo, bensì come sollecitante e determinante l'attesa dell'uomo. L'attesa viene dall'origine come dono; essa è già opera dell'intenzionalità salutare di Dio. Ancora, in relazione al carattere irreparabile del male, suggerito dall'ipotesi del dato cristiano, Blondel annota la necessità di «[...] un aiuto, un intercessore, un pontefice che sia come l'atto dei nostri atti, la preghiera della nostra preghiera, e l'offerta del nostro dono»⁹⁴: un salvatore insomma che riscatti e riabiliti, che soccorra e rimedii i fallimenti e la perversione dell'azione. Infine bisogna che la rivelazione sia offerta a tutti e da tutti, in qualche modo, sia esperibile: «[...] se è, deve, per essere autentica, indirizzarsi profeticamente a quelli che l'hanno preceduta, simbolicamente e segretamente a quelli che non hanno potuto conoscerla; deve essere indipendente dai tempi e dai luoghi; veramente universale e di una permanente efficacia [...]»⁹⁵.

Ma è l'argomentazione intorno alla pratica letterale, modalità ineludibile della fede, il passaggio in cui si intersecano in modo fecondo il piano della fenomenologia dell'azione e quello della giustificazione della fede. In quella intersezione si annida il paradosso intollerabile per molte coscienze ormai invaghite del neomisticismo del tempo: che «[...] l'atto di fede ci ispiri la fede in atti»⁹⁶. Che qui si parli della pratica letterale è inequivocabile. Blondel non vuole certo ribadire qui l'urgenza di riconciliare «fede» e «vissuto morale»; non vi si può ascoltare un generico invito a lasciare che la fede si coniughi negli atti morali della carità. Piuttosto, coerentemente agli esiti della fenomenologia dell'azione, si schizza una figura di fede che rinviene il suo luogo costitutivo in atti precisi. Poiché l'eminente mediazione dell'azione non è interlocutoria, ma permanente, la comunione con Dio si realizza nella pratica letterale; che è dire nella pratica della lettera, nell'atto che pratica concretamente l'atto stesso di Dio; atto di Dio *letteralmente* offerto all'uomo nel precetto, nel sacra-

⁹³ *Ivi*, 398.

⁹⁴ *Ivi*, 399.

⁹⁵ *Ivi*.

⁹⁶ *Ivi*, 408.

mento, nel dogma. La fede, buona riuscita del desiderio nella comunione con Dio, si attua nella pratica letterale che è questa azione teandrica, tutta operata dall'uomo in quanto tutta operata da Dio. L'ambiguità del segno e la sua scandalosa pochezza materiale non costringono all'astensione sistematica dalla decisione; al contrario si offrono ad una assimilazione pratica che sola può disambiguare il segno stesso; così che l'atto della pratica letterale si può definire come il pedaggio ed il passaggio della fede.

Qui si ascolta l'ultima parola rivolta all'incredulo generoso e sincero: «*Fac et videbis*. Così (benché appaia strana questa regola di condotta), chi ha compreso la necessità, chi ha sentito il bisogno della fede, deve, senza averla, agire come se l'avesse già, perché essa sgorga nella sua coscienza dalle profondità di questa azione eroica che sottomette tutto l'uomo alla generosità del suo slancio»⁹⁷. Al di là del confronto istituibile tra «questa strana regola di condotta» e la «scommessa» pascaliana⁹⁸, va sottolineato come la necessità del *Fac et videbis* non nasconda un puro azzardo ingenuo e stravagante. Il bisogno di un dono dall'alto, proprio in quanto confessato dalla coscienza morale nel dinamismo dell'azione, pone una condizione imprescindibile: che il possibile dono sia accolto nell'azione, in un atto che sia opera di ciascuno dei cooperatori, così che possa in verità compiersi l'adeguazione attesa. Per questo, nel riconoscimento sincero della propria insufficienza, nella consapevolezza incontestabile dell'inermità degli atti naturalmente sorti dal proprio sentimento religioso, nel diffidare accorto di ogni tirannia del pensiero, va appreso il motivo sufficiente per agire, e per agire «come se». Si deve semplicemente fare, se sinceramente si vuole vedere. Ma che cosa si ha da fare? Sono atti che, per sé, sarebbero puri atti di fede, che implicano una innaturale disappropriazione di sé; suppongono l'abdicazione totale del proprio sentire per suscitare un promettente consentire. Farli è l'unica via per vedere se sotto la loro *apparente innaturalità* non si muova forse il *reale soprannaturale*. Non è irrazionale; conformemente agli esiti della fenomenologia dell'azione, irrazionale e, quindi, inescusabile, è l'astensione. E nemmeno è irreligioso, figura sinuosa di un «mettere Dio alla prova»; si legga piuttosto la trascrizione filosofica dell'evangelico «Venite e vedrete». Di fatto tutta l'*Action* combatte [...] questo «probabilismo» che nel pensiero implicito o nell'*illative sense* non vede che l'accumulo di verosimiglianze e delle presunzioni aleatorie, questo «umanismo» che definisce empiricamente la verità per i servizi che essa rende, questo «intuizionismo» che cerca

⁹⁷ *Ivi*, 403.

⁹⁸ Cf. *Carnets intimes*, 62 (20.12.1885); 78 (25.2.1886) e la precisa articolazione del confronto in A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie*, 223-252.

nei dati cosiddetti immediati della coscienza l'antidoto degli artifici intellettuali»⁹⁹

Il discorso sulla pratica letterale stenta infine a celare il suo referente ultimo: l'Eucaristia. La realtà del dono divino esige assolutamente una sua puntuale presenza per ciascuno. Non solo «dunque ci vuole «l'infinito finito», ma ci vuole la puntualità universalizzante e reale di quell'«infinito finito»: «Per coglierlo e produrlo come noi lo vogliamo, bisogna dunque che questo principio segreto di ogni azione si offra a noi sotto la forma stessa per la quale noi possiamo entrare in comunione con lui, riceverlo e possederlo nella nostra piccolezza. [...] l'infinita grandezza può accomodarsi alla nostra infinita piccolezza; il divino è più che universale, è particolare in ogni punto e tutto intero in ciascuno»¹⁰⁰. L'assunzione «a titolo di ipotesi» del dato cristiano non poteva certo sorvolare sull'azione per eccellenza della vita cristiana, tanto stimata da Blondel quanto insidiata dalle istanze di certo simbolismo e di certo storicismo. E l'ipotesi si mostra indubbiamente solidale con i risultati della fenomenologia dell'azione; al punto che, riguardando queste pagine della quinta parte sullo sfondo ricchissimo dei diari e delle molteplici note preparatorie dell'*Action*, si deve almeno affermare, senza tema di smentita, che la figura dell'azione eucaristica è intervenuta discretamente a guidare l'approccio teoretico al fenomeno dell'azione lungo l'intero svolgersi della tesi blondeliana. «Non pare avventato ritenere intenzionale la strategia blondeliana di offrire una figura dell'azione ritagliata su quella dell'atto sacramentale: intenzionalità dallo spessore dichiaratamente apologetico. [...] Intuì, Blondel, che per giustificare la pratica della vita cristiana doveva riabilitare l'azione al cospetto della ragione filosofica. Ha intessuto tale riabilitazione proprio attraverso il prisma di quella pratica cristiana che voleva legittimare agli occhi della ragione; senza che ciò inficiasse la qualità filosofica del suo discorso»¹⁰¹. Ciò che aveva tacitamente rappresentato come la filigrana della figura dell'azione nel dipanarsi della tesi blondeliana, appare ora con evidenza palmare quale conio di quella pratica letterale riconosciuta fondamentalmente coincidente con l'atto religioso¹⁰².

⁹⁹ F. MALLET (= M. BLONDEL), «L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologetique», 572.

¹⁰⁰ *Action*, 418.

¹⁰¹ M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 204s.

¹⁰² Per una puntuale argomentazione di questa centralità della figura eucaristica nell'apologetica filosofica dell'*Action* ci permettiamo di rimandare a M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, in particolare alle pagine 204-215 che sintetizzano tutta la ricerca. Riportiamo qui di seguito il passo che forse meglio orienta a comprendere il senso dell'intuizione blondeliana confluita nell'*Action*: «[...] il merito risiede proprio nell'aver articolato una *analisi fenomenologica dell'azione* e, in seconda e più

Sin qui Blondel ha tematizzato la necessità pratica di porre il problema ontologico; ora, nell'ultimo capitolo della quinta parte, egli volge l'attenzione critica alla soluzione ontologica del problema pratico; soluzione che peraltro aveva innervato tutta la fenomenologia dell'azione¹⁰³. Il percorso precedente era approdato ad un *au-delà* dell'essere rispetto alla conoscenza; vi affiorava puntualmente l'ulteriorità dell'essere nei confronti dell'essere necessario dell'azione e della conoscenza in atto che è implicita nell'azione stessa. Si impone dunque l'interrogativo seguente: come può essere reale ciò che è stato rinvenuto e descritto come fenomeno?

La questione viene affrontata con una concisione che tradisce quasi l'impazienza di lasciare riposare tutta la ricerca sulla parola extra-filosofica che professa il senso della vita indicando il Verbo incarnato quale fondamento del tutto, nome indeducibile dall'itinerario fenomenologico, nome cui corrisponde il postulato sublime della ragione filosofica. I passaggi, appena abbozzati, di questa esplicitazione dell'ontologia vertono sull'idea di esistenza oggettiva (la natura delle cose appare realtà oggettiva in quanto si impone all'uomo per la necessità del determinismo e in quanto decreta un'alternativa che

faticosa battuta, una *teoria metafisica dall'azione* che dal riverbero luminoso dell'esperienza eucaristica non vengono inficiate, ma continuamente e rispettosamente sollecitate e promosse. E quella analisi e quella teoria a questa vita sacramentale si schiudono come alla parola ultimamente extra-filosofica che sola deve risolvere la questione vitale; di questa vita sacramentale viene così approntata una apologetica filosofica. [...] Semplicemente, la parola ultima della pratica cristiana, il *C'est* dinanzi all'evento cristico-eucaristico, urgeva una giustificazione seria: una giustificazione che ne dimostrasse il senso e la ragionevolezza. E lo facesse proprio riabilitando l'azione nella sua destinazione comunionale e nella sua necessaria decisività per l'apertura o la chiusura al compimento, rivendicandole la possibilità di dire sensatamente, non contraddittoriamente, il *C'est* di fronte alla questione vitale circa il senso della vita umana. In modo pertinente l'inserzione finale del dato sacramentale, supposto quale compimento, non fa che esplicitare ciò che nel corso della fenomenologia *stricte dicta* restava dissimulato: la conformità della dinamica intrinseca dell'azione nei confronti di quel compimento che verrà introdotto solo, correttamente, come ipotetica soluzione, ovvero nei confronti dell'Eucaristia. Del resto, la coscienza credente di Blondel, se voleva poter parlare di questa azione come del compimento del problema della vita, doveva comandare una ricerca rigorosamente filosofica sul compiuto (l'azione umana) [...]» (214).

¹⁰³ «[...] uno sbocco naturale [...] di quel processo carsico della ontologia, che veniva avviato dalla discussione teorico-scientifica della prima tappa» (D. CORNAT, *L'ontologia implicita nell'«Action»*, 253). Ricordiamo che, temendo che le molteplici evocazioni cristiane di questo «trattatello» di metafisica provocassero uno slittamento della discussione, Blondel ometterà questo capitolo dalla tesi presentata alle autorità per la discussione stessa. Il capitolo verrà reintrodotta per la pubblicazione come rifacimento del testo manoscritto del 1892 con il titolo *Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être*.

l'opzione libera deve sciogliere)¹⁰⁴, sulla conoscenza possessiva dell'essere guadagnata dall'eccellenza dell'opzione positiva che è la carità (la carità è l'organo della perfetta conoscenza, dove il massimo di attività coincide con la somma passione di fronte all'azione altrui)¹⁰⁵, sulla conoscenza privativa dell'essere strettamente connessa con l'opzione negativa (l'uomo agisce come se gli esseri fossero senza l'essere e accetta i mezzi senza orientarli al fine)¹⁰⁶. L'imprescindibile ruolo mediatore dell'azione è ribadito: le cose sono a condizione che agiscano su chi le percepisce e le conosce; esse sono perché i sensi e la ragione le vedono, le patiscono e le agiscono indissolubilmente.

Ma ciò di cui si cerca il fondamento è l'intera serie dei fenomeni, ivi compresa la conoscenza, ivi compresa l'opzione che nel *concretum* dell'azione «realizza» la serie stessa. Pertanto il fondamento consisterà in un *vinculum* in cui coincidano sensibilità assoluta ed assoluta razionalità; che sia attività pura, produttrice del reale, de-finiente le cose tutte, e che, proprio volendo il reale tutto, sia passivo di tutto il reale prodotto: «Passiva nel suo fondo, bisogna, per essere, che la natura abbia una vera azione, e che questa azione trovi, nella passione volontaria di un essere capace di conferire alla sua conoscenza un carattere assoluto, la sua perfetta consistenza»¹⁰⁷. Blondel sembra qui controllare a stento la curva ontologica disegnata come asintoticamente rispetto alla linea del dato cristiano; non trattiene quindi una duplice nominazione del *lien universel*. Dapprima vi individua l'uomo, destinato a ricevere in sé la vita divina, capace di conferire il nome alle cose per via di una gratuita immanenza divina: «[...] avrebbe potuto giocare questo ruolo»¹⁰⁸. Nell'affermazione, e nella sua coniugazione al passato, affiorano due convinzioni: quella relativa all'immanenza divina nell'uomo e quella secondo cui l'uomo ha fallito il compito di «realizzare» le cose. Già da quel passato trapela una terza convinzione, che viene di seguito espressa come seconda nominazione del *vinculum*; nominazione asintoticamente attratta dalla figura del Cristo paziente: «Ma anche perché, malgrado tutto, la mediazione fosse to-

¹⁰⁴ «[...] l'idea dell'essere ha per noi un senso oggettivo perché ciò che è prodotto in noi ci appare come un sistema di mezzi e di fini ancora esteriori al nostro volere e al nostro essere; perché senza l'assimilazione di questi oggetti ed il possesso di questi fini noi non siamo ciò che vogliamo essere» (*Action*, 432s).

¹⁰⁵ Cf *ivi*, 440-446.

¹⁰⁶ Cf *ivi*, 438s.

¹⁰⁷ *Ivi*, 461. Per quanto concerne la parentela e la singolarità del discorso blondeliano rispetto al dettato di Leibniz circa il *vinculum* rimandiamo a P. HENRICI, «Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca»; decisamente suggestive e istruttive in questa direzione le pagine riservate alla riflessione blondeliana in X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, Queriniana, 1989, 329-354.

¹⁰⁸ *Action*, 461.

tale, permanente, volontaria, tale in una parola che si assicurasse la realtà di tutto ciò che probabilmente potrebbe non essere, ma di ciò che, essendo come è, esige un testimone divino, forse occorreva un Mediatore che si rendesse paziente di questa realtà integrale¹⁰⁹. La figura del Verbo incarnato e paziente appare in tutta la sua nitidezza; e la figura celsa faticosamente la sua filigrana eucaristica. Si ascolta più distintamente quella meditazione sillabata che echeggiava quasi impercettibile nella fenomenologia dell'azione: il «Cristo eucaristico» è la causa finale della creazione, il vincolo dei vincoli¹¹⁰.

Blondel qualifica questa elevazione ontologica come «metafisica alla seconda potenza». Infatti il fondamento si segnala sempre nell'azione che è il «vincolo in esercizio», segreta partecipazione all'attività-passività assoluta che tutto costituisce. Metafisica «ad-optée» dunque, in quanto l'opzione positiva dal profilo ultimamente religioso si dà nella «ad-opzione» dell'essere stesso nella sua passione volontaria, costitutiva della consistenza del reale. Tale opzione resta sospesa all'azione di un essere capace di conferire alla sua conoscenza del reale un carattere assoluto: «Chiamato a vedere tutte le cose nell'unità del piano divino, attraverso gli occhi del Mediatore; chiamato a vedere se stesso nell'atto permanente della liberalità e ad amarsi amando la perpetua carità di cui tiene l'essere, egli [l'uomo] è questo atto stesso del suo autore, ed egli lo produce in sé come egli è in lui. Per il suo volere che non è sempre stato, egli si unisce alla volontà che è sempre stata. Egli ha cominciato; ed è questo limite che rimane da sempre la sua marca indicativa; ma una volta che le apparenze, senza svanire, si aprono per rivelargli tutte le cose nella loro ragione universale, egli partecipa alla verità dell'amore creatore»¹¹¹.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ Ci permettiamo di rimandare all'argomentazione di questa funzione decisiva della figura eucaristica nell'*Action* svolta nel nostro *L'Eucaristia nell'Action*, in particolare le pp. 131-203. Lasciamo invece all'acutezza di X. Tilliette l'illustrazione della centralità dell'Eucaristia nel discorso blondeliano e, quindi, nella complessa figura del *pancratismo* che lì si annuncia: «La Passione storica del Cristo, per la sua serietà, per il suo parossismo, garantisce allora la realtà, la consistenza del peccato e dell'inferno [...] Ciò implica – lo stesso Blondel vi allude – “una sorta di criptomatichismo” [...], il sintagma pregnante della “simpatia stigmatizzante”; e in realtà non v'è nulla che “Colui che tutto realizza” non abbia sofferto e assunto: l'incoscienza del neonato, la strage degli innocenti, il grido delle vittime, l'odio dei colpevoli, fino alle torture dei dannati. L'annientamento è la condizione, la *ratio essendi* di tutto: “Volere che le cose, che l'uomo sia, significa volere la Passione stessa di Dio” [...]. Ora, il luogo elettivo d'una tale dottrina è l'Eucaristia come *kenosi* sacramentale. [...] l'Eucaristia, e non soltanto l'Incarnazione o la Passione, è la chiave de *L'Action*, il suo pedaggio e il suo segno distintivo» (X. TILLETTE, «Prefazione», in M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'Action*, XIV). Di X. Tilliette si veda utilmente anche lo studio «Problèmes de philosophie eucharistique», *Gregorianum* 64 (1983) 273-305; *ivi* 65 (1984) 606-634.

¹¹¹ *Action*, 464.

5. UNA GIUSTIFICAZIONE DELL'ATTO DELLA FEDE TRA UNA TEORIA DELL'AGIRE MORALE E UN'ONTOLOGIA DELL'ATTO

Lo si è detto: l'intenzione che pervade la tesi blondeliana è quella di giustificare la fede cristiana. Tanto si presentava imponente l'intenzione, quanto si modulava paziente e vivace l'intelligenza nell'intessere un pensiero dell'azione; intuiva Blondel che quella tessitura valeva quale condizione imprescindibile per la giustificazione di quell'azione *veramente* risolutiva del problema della vita che consiste nel consenso credente. Evidentemente l'intenzione rimase taciuta; non sconosciuta però. Non solo perché era nota la passione apostolica del giovane Blondel, bensì in quanto aveva ispirato una ricerca tanto incardinata sulla ineludibilità dell'azione, quanto aperta alla determinazione cristiana dell'attesa di un compimento assolutamente necessario ed assolutamente impraticabile. Questa attesa – ma Blondel non sottilizza sulla sua nominazione in termini di «bi ogno», «desiderio», «esigenza»... – veniva offerta dalla munifica feracità dell'azione: è l'esito della tenace fenomenologia dell'azione. A quel punto, quasi autorizzata dalla soddisfazione per la buona riuscita del progetto, appare una giustificazione dell'atto della fede, cautamente condotta attraverso il prisma del dato cristiano, assunto ipoteticamente quale attuazione del desiderio del compimento. Non solo; promosso dalla fenomenologia dell'azione e già annunciato dalla giustificazione dell'atto della fede, ecco infine l'inesorabile affiorare di una rete ontologica che trascina, ancora nascosto dall'acqua, il suo carico pesante; e che sia pesante lo si arguisce dalla tensione della rete verso la nominazione cristiana del fondamento che tutto realizza.

Dunque l'intenzione si è concretamente declinata in una giustificazione dell'atto della fede tra una teoria dell'agire morale e un'ontologia dell'atto. È doverosa questa precisione nel riproporre sinteticamente il senso dell'*Action*. Ancora problematicamente approssimativo sarebbe determinare l'opera blondeliana come tentativo di una filosofia della religione; rispetto al novero delle teorie della religione disponibili al tempo di Blondel, ma anche rispetto a quelle di oggi, l'*Action* si distingue per un disegno teoretico originale che abbiamo esaminato nei suoi tratti essenziali. Secondo una felice espressione di P. Henrici, risulta invece più pertinente definire l'*Action* una filosofia morale dell'opzione religiosa; senza tuttavia trascurare la portata ontologica insita nella teoria dell'agire morale ed esplicitata in qualche modo nel capitolo finale, ontologia che concorre ad istruire la figura dell'opzione religiosa, dei suoi atti e del suo atto.

Intendendo ora onorare l'impegno dichiarato in sede di introduzione, tracciamo, senza alcuna pretesa di esaustività e trattenendo per quanto possibile il pensiero rispetto a questioni disputate nella critica

blondeliana, le coordinate essenziali che sostanzialmente danno forma alla tesi blondeliana. Per sommi capi riprenderemo dapprima il senso della teoria dell'agire morale che attraversa tutta l'*Action* e che delinea il profilo propriamente religioso dell'esperienza morale. In secondo luogo considereremo la tematizzazione dell'atto della fede e la tendenziale riconduzione di esso all'atto rituale-sacramentale. Infine valuteremo il concorso della riflessione precisamente metafisica in ordine alla conferma della fondamentale connotazione religiosa dell'opzione morale e alla definizione dell'atto eminentemente morale della fede. La puntuale rivisitazione del percorso dell'*Action* ci ammonisce di porre doverosa cautela in questa operazione di comprensione sintetica del senso dell'opera blondeliana; soprattutto v'è da rammentare la plasticità di un discorso, quello dell'*Action*, che mal sopporterebbe una rigida spartizione materiale nello schema «teoria dell'agire morale – teoria dell'atto della fede – teoria ontologica dell'atto». Molteplici sono le anticipazioni e le riprese, ricorrenti le intersezioni e i richiami interni; tuttavia sembra sensato dire di un trittico in cui il quadro del pensiero blondeliano si svolge pur nella sproporzione materiale e nella eterogeneità metodologica delle tavole. Secondo questa figura le prime quattro parti dell'*Action* rappresentano il luogo della teoria dell'agire morale e del suo carattere religioso; *Action* V, 1-2 ospiterebbe la tematizzazione dell'atto della fede; l'ultimo capitolo offrirebbe una «prima» esplicitazione della metafisica destinata a giustificare essenzialmente l'atto nella sua composita costellazione fenomenica e nella sua perfezione credente.

– L'*Action* è una filosofia morale dell'opzione religiosa¹¹². La fenomenologia dell'azione approda a questo duplice risultato: nella vita l'opzione è necessaria e si ritrova simbolicamente presente nelle

¹¹² La filosofia blondeliana è stata diffusamente considerata sotto il profilo della giustificazione critica dell'agire morale. Tra gli studi che hanno seguito lo svolgimento dell'opera blondeliana per riferimento a questa sua dimensione determinante ricordiamo i seguenti: F. SALVO, *La logica della vita morale di Maurice Blondel*, Palermo, Palumbo, 1942; M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans «L'Action» de Maurice Blondel*, Lyon, Vitte, 1965; M. JOUHAUD, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel* (= Recherches 58), Löwen - Paris, Béatrice - Nauwelaerts, 1970; J. LADRIÈRE, «L'action comme discours de l'effectuation», in *Journées d'inauguration*, 17-28; S. NICOLASI, «Morale naturale, morale metafisica e morale "morale" nella filosofia dell'azione», *Rivista di Teologia Morale* 7 (1975) 505-532; L. P. BORDELEAU, *Action et vie sociale dans l'oeuvre de Maurice Blondel*, Ottawa, Éditions de l'Université de Ottawa, 1978; J. L. MARION, «La conversion de la volonté selon "L'Action"», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 112 (1987) 33-46; C. MOLETTE, «La vérité ou je la trouve». Mulla Zade. une conscience d'homme dans la lumière de Maurice Blondel, Paris, Tequi, 1988; U. HOMMES, «Blondels Phänomenologie des Willens im Licht gegenwärtiger Erfahrung», *Theologie und Philosophie* 64 (1989) 179-198; G. CRINELLA, «Maurice Blondel e la ricerca di una fondazione razionale della vita morale. Per una

singole azioni¹¹³; tale opzione è fondamentalmente religiosa. L'«etico» è fondamentalmente «religioso»; il «religioso» è la verità dell'«etico». A fronte del disgregarsi dell'etica della felicità e dell'etica del dovere è ora semplicemente l'opzione a vantare il carattere di imperatività; è questo l'esito dell'accostamento originariamente positivista al fenomeno invalicabile dell'azione. La tesi blondeliana è un'etica dell'opzione; dove l'opzione morale viene tratteggiata come intrinsecamente religiosa. L'opzione è ultimamente decisione fondamentale rispetto all'unico necessario. Dal punto di vista blondeliano l'opzione morale che si istituisce nell'alternativa «bene/male» è propriamente opzione religiosa poiché quell'alternativa vanta un carattere radicalmente religioso. Blondel cerca di approntare una teoria dell'agire morale che giustifichi il carattere intrinsecamente religioso della coscienza.

È sempre di qualche utilità ricordare la sollecitazione intercettata da Blondel nel panorama teologico-apologetico del tempo. Accordare l'intelligenza teoretica dell'opzione morale all'istanza profonda dell'impresa apologetica significava concretamente aggiornare l'interpretazione del dettato conciliare intorno al *motivum fidei*. Blondel non fece mistero della ragione che obiettivamente aveva guidato la sua teoria dell'agire morale. Egli mirava indirettamente a riscattare l'*auctoritas Dei revelantis* da una lettura tanto egemone quanto riduttiva secondo la quale, conformemente ad una accezione di rivelazione nettamente sbilanciata in senso teorico-istruttivo, l'«autorità di Dio che rivela» corrisponde all'attestazione positivistica di verità soprannaturali e sovrarazionali estrinsecamente presentate all'uomo per l'ossequio della fede. «Dio è l'autore della fede, non unicamente nel senso che egli propone al di fuori le verità da credere e i segni che autenticano la sua sovrana parola, ma ancora nel senso che egli stimola al di dentro le energie morali, che egli sollecita le risposte della nostra ragione e della nostra volontà, e che egli vuole che noi rapportiamo alla sua bontà tutta gratuita l'iniziativa, la crescita, la realtà di questa fede che egli opera in noi e attraverso noi»¹¹⁴. L'istanza non più trascurabile verteva sul carattere eminentemente etico della disposizio-

filosofia delle cose umane», *Hermeneutica* 2 (1990) 201-215; G. ANGELINI, «La questione morale de "L'Action" di Blondel», *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 783-832; A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo «L'Action» (1893) di M. Blondel* (= *Dissertatio Series Romana* 17), Milano, Glossa, 1997.

¹¹³ Cf A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 265s: «La struttura simbolica è ciò che spiega come nella singolarità di un'azione sia presente l'universalità delle sue implicazioni. Il simbolo è dunque anche la cifra sintetica mediante la quale può essere definito il rapporto tra la singola azione e l'opzione di carattere religioso. Come risultato della nostra ricerca possiamo dunque affermare che l'azione è il simbolo dell'opzione, o in modo equivalente, che l'opzione è presente simbolicamente nelle singole azioni».

¹¹⁴ F. MALLET [= M. BLONDEL], «Les controverses sur la méthode apologetique du cardinal Dechamps», 640.

ne della coscienza alla verità e dalla verità; Blondel avvertiva che la sistematica elisione di questo carattere aveva prodotto la costrizione della fede in un assetto epistemologico dualistico. Il frutto di questa deprecabile operazione veniva denunciato da Blondel come «puro acusticismo», vale a dire il pregiudizio teoretico e l'attitudine pratica per cui «[...] si è eliminata l'idea di una conoscenza che normalmente procederebbe dall'attività morale del soggetto»¹¹⁵.

La teoria dell'agire morale si dipana intorno a tensioni vitali: azione/opzione, volontà voluta/volontà volente, determinismo/libertà. Ogni azione incarna e coniuga la struttura originaria dell'uomo; questa si configura come irriducibile in-tendere l'infinito e, simultaneamente, incarnandosi inevitabilmente nel *concretum* dell'azione, svela l'originaria immanenza vitale di quell'infinito che nell'azione è assolutamente voluto e sempre incompiutamente approssimato. Nell'azione infatti la volontà vi si approssima nel modo vivificante dell'attesa, nell'azione la volontà da esso si congeda nel modo esiziale della superstizione idolatrica. L'intrinseca religiosità dell'opzione morale si annuncia già in questo «il y a quelque chose» riferito alla portata delle azioni: «[...] per il solo fatto che una decisione è presa e che uno sforzo è tentato, la situazione interna è cambiata; l'ospite nascosto in noi si scopre; e per continuare a volere come si voleva, bisogna in qualche modo volere di più e altrimenti»¹¹⁶.

Questo «volere di più e altrimenti» prospetta lo spazio ineliminabile dell'alternativa, la quale non è successiva alle singole forme dell'agire né a queste antecedente; piuttosto essa si impone nelle forme dell'agire, così che nella singola azione si manifesta l'inesorabilità dell'alternativa con il suo rilievo fondamentalmente religioso: «[...] essere dio senza Dio e contro Dio, essere dio attraverso Dio e con Dio, è il dilemma»¹¹⁷. Proprio nella corrispondenza a tale religiosità nascente in ogni atto si realizza la moralità dell'azione e dell'opzione che simbolicamente vi è presente; la loro bontà sempre inconclusa, la loro

¹¹⁵ B. DE SAILLY [= M. BLONDEL], «Terrain de rencontre et points d'accord», *Annales de Philosophie Chrétienne* 166 (1913) 5-45. 150-190: 35. Blondel ribadisce che era «[...] necessaria una filosofia che, non contenta di fare la scienza della buona fede e di analizzare "il fatto interiore" come se esso fosse *totum ex natura elicatum*, fosse capace di garantire, in questo fatto interiore, la parte di un dato già soprannaturale, di una potenza obedienziale positiva, di un principio di inquietudine, di attesa religiosa, di fede implicita, di adesione ignorante al mistero redentore, di adesione obbligatoria e sicura alla rivelazione conosciuta» (F. MALLET [= M. BLONDEL], «L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique», 590).

¹¹⁶ *Action*, 170.

¹¹⁷ *Ivi*, 356. «In ogni atto umano c'è dunque un abbozzo di misticità nascente» (*ivi*, 311): è questa una delle molteplici trascrizioni delle note dei diari. In *Carnets*, 372 (14.12.1890) si legge infatti: «In ogni atto umano vi è un abbozzo religioso e una sorta di misticità nascente».

malvagità contraddittoriamente inconcludente. L'opzione morale negativa con la teoria delle sue azioni si distingue per il tradimento dell'intrinseca religiosità inscritta nel sorgere stesso della coscienza: la sproporzione in cui si muove la volontà è disattesa, è trascurato il desiderio, è contraddittoriamente negato l'unico necessario. L'opzione morale positiva invece, con la teoria delle sue azioni si caratterizza in quanto onora quell'intrinseca religiosità: la sproporzione è riconosciuta e pazientemente mantenuta, è coltivato e dilatato il desiderio, è coerentemente affermato l'unico necessario.

Pochi anni dopo la pubblicazione dell'*Action Blondel*, intervenendo al primo Congresso Internazionale di Filosofia, pare dispiegare l'orientamento della sua tesi sotto il profilo della teoria dell'agire morale¹¹⁸: «[...] quasi riesumando "un voto ed una speranza" di Leibniz, Blondel si interroga sul *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, ponendo il problema se la vita morale si lasci cogliere da una logica, per giungere ad affermare che la logica morale non solo possiede un principio specifico e semplice, ma fornisce pure la chiave di volta per la logica generale. Il problema risulterebbe pregiudicato qualora si assolutizzassero il naturalismo morale di Aristotele o il formalismo morale di Kant: di fatto questi assetti impediscono l'intelligenza della dialettica reale dell'azione e conducono a subordinare il reale al razionale e la vita alla dialettica idealista. La filosofia deve mostrare la parzialità della logica formale, il suo carattere propedeutico rispetto alla decisione radicale del volere, il suo esprimere simbolicamente la necessità finale di un'opzione assoluta. Infatti la logica formale si fonda sul principio di contraddizione che non è mai ultimamente nei fatti: la coscienza non è semplicemente constatante, mai univocamente rappresentativa; è sempre coscienza di un contrasto, di un'opposizione. Spontaneamente l'uomo tende ad agire sulle cose tutte, per modificarle, per costituire un "possibile" diverso dal "reale"; cosa genera la nozione di contraddittorietà se non il sentire l'irreparabilità e l'irripetibilità del passato, il sentire che il reale potrebbe essere altrimenti? La contraddizione allora è relativa all'adeguatezza o inadeguatezza degli atti rispetto alla determinazione della volontà volente. In tal senso la logica della *antiphrasis* simboleggia e urge la verità della logica della vita morale che è la *stéresis*; ogni decisione infatti è presa di possesso o privazione, privazione di qualcosa il cui possesso già si dava o si dava come possibile. La coscienza morale è sintesi selettiva ed ordinatrice di impulsi contrastanti e di forze ribelli, di stati affettivi e di ragioni rivali: il principio elementare della sua logica risiede nella pena inevitabile della scelta e del sacrificio, nella determinazione che è sempre negazione o, con un termi-

¹¹⁸ Cf. «Principe élémentaire d'une logique de la vie morale».

ne caro a Blondel, mortificazione, l'attitudine che, sola, promette il possesso dell'essere»¹¹⁹.

Proprio in riferimento al motivo dominante della mortificazione, v'è spazio per una considerazione critica che muove dal sospetto che la fenomenologia blondeliana dell'azione subisca una sospensione circa il problema effettivamente morale dell'esercizio della libertà. La domanda che è stata formulata nella critica blondeliana è la seguente: secondo quale *ratio* la teoria dell'agire morale conclude ad indicare l'opzione positiva in termini di «mortificazione», vale a dire secondo la logica della «sostituzione» della volontà del soggetto con la volontà di Dio? Non gioca qui un pregiudizio, quello circa l'opposizione tra la volontà di Dio e la volontà umana? Più che scaturire da una concreta fenomenologia dell'agire morale, questa opposizione non sembra immediatamente suggerita da un modello raccomandato dalla tradizione stoica?¹²⁰ Ed ancora, l'assenza di ogni riferimento al tema della colpa non confermerebbe questa grave debolezza del metodo blondeliano che P. Ricoeur ebbe a definire come «[...] non soltanto un metodo di immanenza, ma forse anche un metodo di innocenza»¹²¹? Il problema in effetti è la mancata ripresa teorica di quella figura della libertà di cui si dice il compimento impraticabile e necessario. Si è in presenza di una figura che già è stata costeggiata nelle prime due parti dell'*Action* e che emerge nitida dalla considerazione delle contraddizioni del «dilettante-esteta» e del «nichilista», di quelli cioè che sono inescusabili nel determinarsi colpevolmente; e che rappresentano simbolicamente e tragicamente una fondamentale fenomenologia della libertà storica¹²². Secondo questa figura la colpa c'è; e consiste

¹¹⁹ M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 34s. Si leggerà utilmente la limpida presentazione del testo di Blondel in A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 275-281: «L'agire umano permette l'elaborazione di quelle categorie formali che poi intervengono nella determinazione del giudizio morale. Più precisamente, è l'azione umana che, consegnando al passato irreversibile la scelta fatta, determina il sorgere del principio di contraddizione; tale principio da parte sua, permette di non sottovalutare la singola azione e di cogliere invece la responsabilità morale di cui è gravida nei confronti dell'Assoluto» (281).

¹²⁰ Cf G. ANGELI I, «La questione morale», 820: «La stessa successiva descrizione dell'azione morale in termini di rinuncia, abnegazione, sacrificio e sofferenza [...], o ancora in termini ignaziani di «indifferenza» [...], 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».

¹²¹ Cf P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Genova, Marietti, 1990, 34.

¹²² Senza altro proficuo l'invito di A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 162: «L'incalzare dei sospetti della critica deve fare i conti con la coscienza delle contraddizioni della

precisamente nell'assolutizzare la libertà, nel disattendere quell'interdetto a «sciogliersi» dalla finitezza storica e dalla promessa che vi si annuncia, interdetto inscritto nel concreto antropologico. La colpa consiste nel concedersi alla persuasione che quell'interdetto sia ingiusto, sopruso invece che invito a procedere, appello all'esodo, voce confidente di un beneficio che precede e rimane, attrazione al compimento comunque, anche aporeticamente, desiderato. Non v'è ombra di pregiudizio circa la reciproca estraneità tra volontà divina e volontà umana naturale, che sia imposto da un'indiscreta invadenza della dottrina cristiana o dal modello insidioso di matrice stoica. Semplicemente bisogna registrare una mancata ripresa teorica del tema del male; una sua elaborazione puntuale avrebbe certamente più rigorosamente sostenuto l'indicazione dell'opzione positiva in termini di «mortificazione» e di «sostituzione», giustificandone quindi il carattere inesorabilmente drammatico, se si vuole, agonale¹²³. Del resto la fenomenologia dell'azione non ha banalmente sorvolato sulla figura della colpa e del male; una volta che l'indagine sulla complessa trama del determinismo dell'azione riconosce l'ineliminabile «conflitto» presente sin dall'accendersi della coscienza e, quindi, schiude l'alternativa di morte dell'azione e vita dell'azione, la libertà dell'uomo viene seguita nel suo configurarsi colpevole; la colpa innerva la morte dell'azione. Non pare un azzardo leggere le pagine relative alla «prima opzione» quali documento non tanto di una possibilità della libertà

libertà, che Blondel ha espresso con accenti paolini, e di cui abbiamo riferito nel contesto della discussione sulla concezione razionalistica della libertà. La consapevolezza blondeliana del fatto che l'uomo giunge a volere e a fare ciò che in fondo non vuole pone in scacco il fatto che l'evidenza del dovere sia come quella della scienza, vale a dire di tipo incontrovertibile.

¹²³ Ancora interessanti le argomentazioni addotte in proposito da A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 338: «L'Action, dopo aver dichiarato nell'Introduzione l'imprescindibile necessità della pratica nella costituzione di una scienza della pratica, sposta l'attenzione sull'aspetto della "scienza" e solo accenna alla "pratica" che ne consente l'elaborazione. L'accentuazione dovuta al contesto culturale di un secolo fa lascia in ombra ciò che oggi, in un contesto mutato, balza in primo piano, ovvero il dramma della libertà, che può rifiutarsi alle istanze della coscienza. Questa scarsa considerazione del dramma della libertà è ulteriormente spiegabile in base alla forte componente ascetica che segnava la spiritualità dei tempi dell'Action, la quale, tendendo a risolvere volontaristicamente i conflitti della libertà, inibiva la considerazione della colpa come elemento che afferma la drammaticità dell'opzione dell'agire libero». Mentre, in ragione delle considerazioni fatte da noi, ci pare eccessiva quest'ultima conclusione, riteniamo più ordinata la riflessione successiva, che tra l'altro vale come invito alla lettura della tesi di Fumagalli: «A ogni buon conto, per quanto il contesto di fine '800, che ai nostri occhi può apparire eccessivamente razionalista e volontarista, abbia inciso sull'Action, la lettura che ne abbiamo proposto attesta che ciò che a causa del contesto culturale è meno evidente, rimane comunque affermato» (ivi, 338).

storica, quanto della realtà che universalmente caratterizza la libertà storicamente esistente¹²⁴. Così che si potrebbero rileggere le pagine intorno alla vita dell'azione (la «seconda opzione») come coerente abbozzo dell'esperienza morale in cui, nel modo della conversione onerosa e della disposizione agonale rispetto al male che qualifica la prima opzione, avviene la determinazione nuova a vivere per la «buona causa» di tutto. È pur vero che quelle pagine sono sistemate da Blondel sullo schema delle due vie, presentate in alternativa; per cui morte dell'azione e vita dell'azione si contrappongono nel modo dell'alternativa a partire da uno stato di neutrale indeterminatezza. Effettivamente il discorso si presta al sospetto (che, invece, una puntuale disamina del tema della colpa e del male avrebbe potuto smentire) che l'opzione positiva accada come soluzione volontaristica di una sostanziale indeterminatezza della libertà simmetricamente all'altra possibile soluzione rappresentata dall'opzione negativa; e non invece come conversione da questa opzione negativa che universalmente attua la drammatica determinazione storica della libertà evidentemente afflitta dal male.

La mortificazione dunque è l'anima dell'opzione morale che onora la religiosità inscritta nell'azione; è la vera sperimentazione metafisica, luogo dell'«ad-opzione» della attività-passività assoluta che tutto realizza; è l'azione morale per eccellenza. La mortificazione è il sigillo apposto su questo continuo intersecarsi e sul finale confluire della teoria morale, della teoria dell'atto credente e della teoria ontologica. Come lucidamente sintetizza A. Fumagalli, la spiegazione radicale del problema morale è che «[...] il peso delle azioni sia dovuto a qualcosa che, pur presentandosi in esse, le trascende. È questo l'esito a cui perviene la scienza dell'*Action*; essa rivela "l'inevitabile trascendenza delle azioni umane". A fronte di questa scoperta diviene possibile definire l'identità ultima dell'azione: "l'azione è una sintesi tra l'uomo

¹²⁴ Cf *Action*, 359. 364. 368. 370. «Non era proprio l'ambizione dell'uomo quella di bastare a se stesso, come sovrano? [...] Oppure se non è più padrone di non volere affatto "l'unico necessario", se non saprebbe più interamente ignorare né dimenticare che è impossibile respingerlo o mistificarlo come un idolo morto, non pretende egli di usarne a suo piacimento, di misurargli il posto, di dargli il poco che gli piace dargli per avere il tutto che egli ha bisogno di avere? Questi desideri e queste speranze hanno sempre travagliato le coscienze umane [...]» (359); «Approfittare del fatto che l'intero ordine naturale, pur privato del suo compimento, non può annientarsi; cercare in ciò che passa una soddisfazione permanente; vivere di ciò che muore, è la colpa mortale. Nella libera opzione si insinua l'assoluto e l'infinito di una volontà che dà un essere ai fenomeni, e che ne fa una realtà sussistente e indistruttibile. È per aver preteso di accontentarsi della durata e di limitarsi alla natura che l'uomo muore [...]» (370). Ci pare non impertinente, comunque non implausibile, avvertire in questa descrizione dell'opzione negativa un'iniziale tematizzazione dell'esistenza reale universalmente segnata dal male.

e Dio".¹²⁵ Il problema morale solidarizza insomma intrinsecamente con il problema religioso; si diceva infatti che ci si muove nel solco di una filosofia morale dell'opzione religiosa.

ella teoria dell'agire morale è emersa la dimensione intrinsecamente religiosa dell'opzione morale. Ogni atto, nel quale l'opzione si dà simbolicamente, è fondamentalmente religioso; esso segnala comunque la coscienza come schiusura alla verità assolutamente desiderata ed assolutamente indisponibile, anche laddove, contravvenendo al senso promesso, esso si dovesse piegare contraddittoriamente a tradire il desiderio. Ma Blondel ha inteso «coronare» la sua fenomenologia dell'azione sospingendo il discorso verso la configurazione credente della coscienza¹²⁶. Se ogni atto è ultimamente reli-

¹²⁵ A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 321.

¹²⁶ Al di là delle valutazioni critiche l'opera blondeliana ha obiettivamente abbozzato una teoria della coscienza credente istruita dalla fenomenologia dell'azione; senza dimenticare come la presenza palese di schematismi religioso-sacramentali nella fenomenologia dell'azione attesti come questa sia stata imbastita sulla figura di valore della fede cristiana ed a favore della giustificazione di questa. Secondo l'intuizione del filosofo di Aix la fenomenologia dell'azione ed il suo «coronamento» di *Action* V, 1-2 avrebbero dovuto conferire carattere di integralità al discorso teologico-apologetico. Per un approccio puntuale a questa intenzione che percorre tutta l'*Action* e che assume una sua vistosità nell'ultima parte della tesi blondeliana rimandiamo ai seguenti studi: H. BOUILLARD, «L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie», *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) 321-402; L. SARTORI, *Blondel e il Cristianesimo*, Padova, Gregoriana, 1953; H. DUMÉRY, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris, P.U.F., 1954; H. BOUILLARD, «Maurice Blondel et la philosophie de la religion», *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960) 291-330; R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913* (= *Théologie* 67), Paris, Aubier, 1966; J. M. SOMERVILLE, *Total commitment. Blondel's L'Action*, Washington, Corpus Books, 1968; H.-J. VERWEYEN, «Einleitung», in M. BLONDEL, *Zur methode der Religionsphilosophie* (= *Theologia romanica* V), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974; R. CRIPPA, «Filosofia e teologia nel pensiero di Maurice Blondel», in *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, 29-47; A. E. VA HOOFF, *Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br. - Basel - Wien, Herder, 1983; X. TILLIETTE, «Problèmes de philosophie eucharistique», *Gregorianum* 64 (1983) 273-305; *ivi* 65 (1984) 606-634; C. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie* (= *Frankfurter theologische Studien* 35), Frankfurt, Knecht, 1988; M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica. Prefazione di X. Tilliette* (= *Dissertatio Series Romana* 4), Milano, Glossa, 1992; M. ANTONELLI, «L'«Apologetica integrale» e la sua anticipazione ne «L'Action»», *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 833-874; R. VIRGOULAY, «La philosophie de l'action et la théologie fondamentale», *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 385-420; P. GILBERT, «Théologie et Action», in *L'action. Une dialectique du salut*, 209-228; X. TILLIETTE, «Physionomie eucharistique de L'Action de 1893», in *L'action. Une dialectique du salut*, 229-242.

gioso, come si determina esplicitamente la coscienza nella forma della fede? La teoria della coscienza credente, approntata da Blondel assumendo l'ipotesi del dato cristiano quale compimento soprannaturale dell'attesa dell'uomo, tratteggia la figura della fede. Questa si distingue per quell'atto che è l'esplicita pratica-confessione di un finito quale luogo del consentire alla reale azione in cui l'infinito accede al soggetto. La coscienza assume la forma della fede in quanto consenso all'opera dell'infinito a favore del soggetto: riconoscimento-accoglienza dell'opera dell'infinito che solo può compiere l'adeguazione di me a me stesso. La fede si connota come responsabile confessione di un *finito* quale salutare operazione in cui l'*infinito* intende accedere all'uomo. Essa allora sarà costituita da un'atto che corrisponda a tale operazione dell'infinito, un atto che, praticando questa operazione, la consenta, così che sia assicurato quel compimento che solo dall'alto può essere procurato. Da non confondere semplicemente con la prassi morale, la *pratica letterale* che identifica l'esplicita determinazione credente della coscienza avviene nella posizione di un atto che sia tutto dell'uomo e tutto di Dio. La fede si istituisce dunque in un'azione, coerentemente al riconosciuto rilievo costitutivo che l'azione vanta in ordine all'opzione; si tratta di un'azione che costituisce la fede in quanto confessa esplicitamente, praticandola, l'azione dell'infinito a favore del compimento della libertà.

Proprio lo stretto imparentamento della teoria morale dell'opzione e di questo abbozzo di una teoria della coscienza credente orienta a giustificare la tendenziale identificazione della fede con la pratica letterale; cui evidentemente soggiace l'individuazione del carattere costitutivo-«simbolico» dell'atto rispetto all'opzione morale¹²⁷. Effettivamente il discorso blondeliano insiste sulla costitutiva determinazione rituale, letterale, sacramentale dell'opzione credente; nulla comunque che faccia paventare un confinamento ritualistico della fede. La fede – ed ancora queste note blondeliane sono accordate all'esito della teoria dell'agire morale che aveva sottolineato il «fondo» religioso dell'opzione – non viene definita come una regione cui si possano assegnare dei confini all'interno dell'universo della libertà. La dimensione nativamente religiosa dell'esperienza morale mantiene rigorosamente aperto il discorso a dire della dimensione morale della configurazione credente della coscienza. Se è decisiva per la coscienza

¹²⁷ La cautela nell'utilizzare la categoria di «simbolo», lo vedremo, è suggerita dalla posizione di Blondel che teme l'assunzione di questa categoria secondo la sua diffusa accezione per significare il tipo di rapporto che intercorre tra l'atto e l'opzione; è l'accezione che disegnerebbe la pratica come «solo espressiva» e «facoltativamente espressiva» rispetto ad una fede costituitasi altrove: o perfino come «appendice accessoria e quasi deterioramento della risoluzione ideale» della fede (cf *Action*, 409).

credente la pratica della lettera, questa consiste precisamente nell'affidamento ad atti puntuali che costituiscono l'accoglienza del dono di Dio che lì, in quegli atti si dà; atti che restituiscono all'esperienza tutta il suo carattere di promessa. La riflessione blondeliana risulta in questo senso interessante. Essa ri-tratta la figura della fede, smuovendola dalla sua involuzione essenzialistica che operava in due direzioni; quella per cui le forme storiche della religione sono «solo» segni espressivi della fede (una *protestatio fidei* come seconda e secondaria rispetto alla *fides*) e quella per cui la fede nella sua essenza appare irrelata rispetto alle esperienze elementari dell'esistere (una fede costituitasi estrinsecamente rispetto alla storia concreta della libertà finita).

In questa ritrattazione della figura della fede segnaliamo due motivi ricorrenti. Da un lato Blondel ammonisce circa la miseria di una accezione di «simbolo» che si muove nell'ordine di un rappresentazionismo evocativo e allusivo. Simile accezione costringe la categoria di «simbolo» ad includere l'idea di un *deficit* di «realtà»; e, insieme, anima la tendenziale dissociazione della fede rispetto alle forme storiche della lettera, che è dire del rito, del sacramento, del dogma. La collusione con l'estenuazione idealistica della fede sarebbe inevitabile: «Così non bisogna dire che certe azioni possono prendere un valore assoluto, nella misura in cui esse offrono una rappresentazione simbolica del fondo delle cose e realizzano, nei fatti, i rapporti che esprimono nel modo più fedele il mistero reale della verità e del bene. Del resto non è questo una contraddizione nei termini? Non si dà assoluto approssimativo o simbolico. No; l'atto religioso non saprebbe essere un simbolo; è o non è un realtà [...]»¹²⁸. Dall'altro lato proprio la diffusa ricorrenza di questo motivo monumentale pare smorzare la cura nel riscattare la figura della fede dall'essenzialismo che ne decreta l'estrinsecismo rispetto alle forme elementari dell'esistere. Risulta davvero insistita la riconduzione dell'opzione della fede all'atto rituale-sacramentale; in ogni caso non nel modo che potrebbe giustificare una critica che, invero, appare sproporzionata rispetto al dettato blondeliano. Ci riferiamo alla critica che interpreta la riconduzione in termini di «riduzione» e rileva il silenzio della teoria della fede circa il rapporto tra la pratica letterale e la pratica morale¹²⁹.

¹²⁸ *Action*, 417. La consonanza con le pagine della fenomenologia che puntualizzavano il medesimo motivo è di un'evidenza palmare: si veda ad esempio il seguente passo: «I fenomeni corporei che accompagnano ed eseguono le nostre risoluzioni, sono, in un senso, più che i segni o i simboli degli stati propriamente soggettivi ai quali corrispondono; si può dire, interpretandolo bene, che essi sono ne sono la realtà stessa» (*ivi*, 184).

¹²⁹ L'obiezione viene avanzata da G. ANGELINI, «La questione morale», 825s. in questi termini: «[...] se l'obiettivo è quello di raggiungere la conformità della volontà al principio segreto dal quale procede obiettivamente e da sempre l'azione, pare in-

Certamente nell'*Action* restano margini cospicui per articolare il rapporto tra l'atto della fede e l'esperienza morale; in effetti non è portato ad esplicita argomentazione l'apprezzamento della fede come determinazione nuova, se si vuole *re-istituzione*, delle forme fondamentali dell'esperienza storica nella loro intrinseca valenza «simbolica». Del resto almeno due fattori concorrevano a produrre questa comprensibile accentuazione. La teologia sacramentaria disponibile al tempo, decisamente sbilanciata a dire il realismo eucaristico e talora poco vigile su una pratica sacramentale dal sapore quasi fisicista, indubbiamente assecondava la radicale avversione blondeliana ad ogni riduzione storicista e/o spiritualista del dato cristiano. Insieme, appunto, l'interlocutore dichiarato della pervasiva intenzione apologetica blondeliana, lo spiritualismo «nemico della lettera», irridendo ogni determinazione pratica della fede, appariva erosivo nei confronti della dottrina cattolica della presenza reale, condizione decisiva della realtà della comunione con Dio istituita nella fede: questo produsse le insistenze segnalate, questo giustifica le relative trascuratezze.

Né si trascuri, in questa teoria della fede, quell'appunto non periferico che rilegge l'atto sacramentale come compiente le dinamiche essenziali dell'atto registrate in sede di disamina fenomenologica. La pratica letterale realizza la fede; la fede consegue il compimento assolutamente desiderato ed assolutamente impraticabile, non altrimenti se non operando la sinergia personale di sentimenti, energie, pulsioni, coalizzando resistenze organiche, pensieri, atti a favore del senso giusto inscritto nella lettera praticata. Inoltre Blondel non si

congruo 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 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. Una tale riduzione appare di fatto operante nell'esposizione di Blondel, ed è anche formalmente proposta [...]». In nota la ripresa dell'obiezione: «[...] 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?» (n. 32). Quanto alla trascuratezza circa le forme dell'agire già si è detto sopra, rilevando e motivando l'obiettivo esilità del rimando ad esse. Quanto poi ad un sostanziale positivismo della dinamica rivelativa, si può affermare che la *koiné* teologica del tempo non rendeva disponibili molte alternative; e che, nonostante ciò, il dettato blondeliano circa il nesso *fede-rivelazione*, come già richiamato, mira a dilatare la nozione di «rivelazione» fino a farle coprire le forme originarie dell'esistere, sin dal sorgere stesso dell'azione. Queste forme, dal loro iniziare più remoto, sono *già* l'apparire dell'essere: *il y a quelque chose*.

limita a legittimare il valore della pratica letterale in ordine alla ricapitolazione della complessità della libertà; «[...] prosegue a definire l'efficacia incoativamente esaustiva della pratica letterale nei confronti delle istanze emerse dal determinismo dell'azione: non solo, quindi, quella di una sinergetica cooperazione dell'organismo al dinamismo coerente della volontà, ma anche quella di un'espansione universale della volontà stessa. Così, se la pratica letterale viene affermata quale luogo ineludibile del costituirsi della fede, effettuazione non fasulla del compimento soprannaturale della libertà, essa dovrà pure realizzare pienamente quella sinergia sociale originariamente inscritta ed intenzionata in ogni azione»¹³⁰. Pertanto la figura dell'agire sacramentale non viene pensata come esclusiva dell'agire morale; infatti, precisamente là dove la riconduzione dell'opzione della fede all'atto sacramentale si fa quasi esasperata, vengono annotate le coordinate del *senso morale* intrinseco alla pratica letterale. Vi si dice per cenni veloci l'unificazione sinergetica del soggetto, la compaginazione comunionale dei credenti, l'esercizio della mortificazione, nome proprio della carità che ripresenta, meglio, in cui si presenta l'esinanirsi dell'infinito nel finito sacramentale, la trasfigurazione dell'uomo come compimento dei dinamismi tipici della libertà, annunciati dall'azione già nel suo inizio più nascosto e annuncianti l'adeguabile desiderio della verità.

Infine su un aspetto decisivo della teoria blondeliana dell'atto della fede vorremmo soffermare l'attenzione. L'aspetto in questione riguarda il confronto tra l'atto idolatrico che corrisponde alla morte dell'azione e l'atto della pratica letterale che realizza la fede. Stilizzando l'alternativa, nella quarta parte Blondel descriveva la superstizione idolatrica come conferimento all'azione determinata di un'efficacia sull'inattingibile; l'uomo così creerebbe e dominerebbe il suo «dio», in quanto nel culto e nel rito disporrebbe dell'infinito assente, manipolandolo sul tipo della propria umanità. Ora, in posizione antitetica rispetto all'azione sommamente mortifera sta l'opzione positiva e, nell'ultima parte dell'*Action*, l'azione sommamente vivificante della pratica letterale che compie, nel modo della fede, l'opzione positiva. La pratica letterale ha i contorni di un'azione determinata riferita ad un finito percepito e agito quale opera salutare dell'infinito. Il problema verte sulla differenza delle due azioni, la superstizione idolatrica e la pratica letterale; quale criterio di valore consente di stigmatizzare la prima come esiziale per la adeguazione della coscienza alla verità e di apprezzare e raccomandare la seconda come decisiva per il compimento della libertà nella forma della fede? Poiché in entrambe

¹³⁰ M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 87; si vedano le pp. 80-92 sul senso dell'efficacia comunionale della pratica letterale.

viene attribuito carattere veritativo non incontrovertibilmente evidente a realtà finite, per quale ragione la superstizione viene qualificata in termini di proiezione idolatrica dell'uomo, mentre alla pratica letterale si ascrive la somma bontà di accogliere l'offerta benevola di Dio? Risulta davvero impossibile distinguere tra i due atti, ed è quindi da ritenere pregiudiziale ed ingiustificata teoreticamente l'indicazione blondeliana del carattere determinante della pratica letterale in ordine alla figura della fede?

Leggendo nel loro livello profondo le considerazioni circa l'azione superstiziosa e quelle circa la pratica letterale si coglie non solo la differenza delle due figure, ma, più rigorosamente, il criterio assiologico per cui la prima si evidenzia come morte dell'azione e la seconda si accredita come compimento dell'azione. Il criterio assiologico che svela l'origine idolatrica o suggerisce la verità soprannaturale del culto disegna una sorta di «dinamica esodica». «Ciò che avvisa del profilo idolatrico della prima [la superstizione] e persuade circa l'origine divina della seconda [la pratica letterale] è l'antitesi tra un culto che acconsente la presunzione dell'uomo di essere la verità e un culto che orienta l'uomo alla verità nella modalità del sacrificio»¹³¹, cioè dell'esodo mai concluso. Le note intorno all'azione superstiziosa convergono a rilevare l'assenza di qualsiasi dinamica sacrificale; nulla che corrisponda alla «dépossession», alla «souffrance», alla «soumission», alla «substitution» che marcano l'accoglienza del dono di Dio nella pratica letterale¹³²: «Dell'oggetto, del culto e del sentimento che sembrano essere il triplice elemento di ogni atto superstizioso, si vedrà ciascuno di questi termini fondersi nel seguente, nella misura in cui l'uomo vi riconosce semplicemente un'immagine della propria natura ed un bisogno più intimo della propria coscienza. [...] l'uomo finisce per bastarsi»¹³³. Qui risiede il vizio che affligge l'azione superstiziosa, nella sospensione del dinamismo della volontà: «Invece di orientare l'uomo verso un'oggetto esteriore e superiore, si tenta di ricondurlo verso la sua coscienza e il suo pensiero. E la conseguenza di questa inversione è, in qualche modo, di ridurre a due i tre termini dell'azione superstiziosa. È di sopprimere l'oggetto trascendente del culto per mettere l'uomo in presenza del mistero che egli porta nella propria coscienza. È di cercare il termine dell'adorazione nell'adoratore stesso [...]»¹³⁴. La differenza si segnala pertanto, e pure si raccomanda come affidabile, per una sua evidenza eminentemente morale; per quella *virtus* di appellare la coscienza ad un esodo verso la terra promessa del

¹³¹ M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, 27.

¹³² Cf *Action*, 397s.

¹³³ *Ivi*, 307.

¹³⁴ *Ivi*, 313.

compimento, senza che la *pratica* dell'esodo possa mai annullare l'appello, in quanto ritenuto eseguito una volta per tutte. Non viene e ibita altra evidenza che questa per consentire di distinguere l'azione superstiziosa e la pratica letterale: si tratta dell'evidenza che, indisponibile ad una consuetudine calcolante della ragione, fiorisce nel carattere agonale della coscienza. L'affidamento all'evidenza non incontrovertibile dell'offrirsi di Dio in un finito, che è dire l'apprezzamento della «novità» di quel finito quale indice consistente della salutare opera di Dio a favore dell'uomo, implica necessariamente per Blondel il sacrificio della volontà; comporta la laboriosa rinuncia al primato dell'intenzionalità soggettiva nel dire, autoreferenzialmente, la verità del senso.

Blondel in questa prospettiva ha ribadito, ed ha svolto, la sua intenzione di ri-assumere il principio di rivelazione quale fondamento della figura della fede. Talvolta soltanto attraversando spazi di questa figura che ancora reclamano una solerte esplorazione, ha tratteggiato l'atto della fede nel suo principio soprannaturale e nei suoi moventi antropologici, già indici promettenti del soprannaturale desiderato; ha elaborato una teoria della praticabilità della fede quale opzione salutare che risolve il problema della vita; e di tale praticabilità ha indagato l'intreccio delle condizioni; individuando nell'atto rituale-sacramentale il *concretissimum* che costituisce la vita della fede. In fondo egli vedeva così soddisfatta l'istanza che animava il suo intento apologetico: mettere al riparo la fede cristiana non solo dall'estenuazione intellettualista, ma anche da quella storicista.

— Da ultimo, Blondel prospetta la giustificazione ontologica della libertà storica e delle condizioni del suo darsi¹³⁵. Reclamata dalla

¹³⁵ Per una seria introduzione alla figura della metafisica blondeliana delineatasi nell'*Action* rimandiamo ai seguenti contributi: R. CRIPPA, *Il realismo integrale di Maurice Blondel*, Milano, Bocca, 1954; A. CARTIER, *Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l'Action et problématique existentielle* (= Nouvelle recherche 10), Toulouse, P.U.F., 1955; M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel*, Fribourg, Editions Universitaires, 1958; P. HENRICI, «Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel», *Gregorianum* 45 (1964) 689-738; J. C. SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zur ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (= Symposion 27), Freiburg i. Br. - München, Alber, 1968; J. FLAMAND, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel* (= Philosophes contemporains. Textes et études 15), Löwen - Paris, Béatrice - auwelaerts, 1969; C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris, Seuil, 1974; P. HENRICI, «Panlogismo o pancristismo», in *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX Convegno del Centro di Studi filosofici - Gallarate*, 1975, Brescia, Morcelliana, 1976; Id., «Il progetto filosofico di Maurice Blondel e la sua attualità», in *Attualità del pensiero di Maurice Blondel. Atti del I Convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel. Aloisianum, Gallarate 21-22 marzo 1975* (= Problemi del nostro tempo 38), Milano, Comunità di Ricerca - Massimo, 1976; S. COVACIUTI, *Momenti dell'ontologia contemporanea: M. Blondel, L. Lavelle, M. F. Sciacca*, Roma, Città nuova, 1976; X. TILLETTE, *Filosofi davanti a*

articolata fenomenologia dell'azione, tale giustificazione ontologica vale ultimamente proprio per quell'atto risolutivo della dialettica della libertà che è l'atto della fede. La fenomenologia aveva guadagnato la necessità, imposta dalla pratica, di istruire il problema ontologico; bisognava ora, coerentemente, procedere a rinvenire la soluzione ontologica del problema pratico. È dunque il problema morale ad appuntare incessantemente il problema della fondazione ultima del suo darsi e delle condizioni del suo sussistere e delle molteplici forme del suo determinarsi: terza tavola del trittico riconoscibile nell'*Action*, in una logica di rinvii e di consonanze, in un'armonia di reciproche inabitazioni e di obiettive sproporzioni materiali e metodologiche con le altre tavole, quella della teoria dell'opzione morale e quella della teoria della coscienza credente. Secondo la felice espressione di P. Henrici, viene a comporsi qui una «metafisica del senso»¹³⁶; non del «dato», né del «sapere», ma del senso originariamente inscritto nell'azione in cui la coscienza sorge e matura, del senso che costituisce il problema morale di corrispondere al desiderio del compimento, assolutamente necessario ed assolutamente impraticabile all'uomo. Il problema pratico-morale è gravido del problema ontologico, ne attende la soluzione: «nulla vale, nel sistema delle cose che per la continuità e l'unità del determinismo totale. Per proporre all'intelletto la minima idea dell'insieme, bisogna proporre alla volontà, almeno confusamente, l'alternativa che lo implica tutto intero. Benché distinti, mai l'uso speculativo del pensiero è indipendente dall'uso pratico della vita. [...] bisogna arrivare a vedere che il problema intellettuale dell'essere è posto nello stesso tempo del problema morale del nostro essere»¹³⁷. Non solo la fenomenologia dell'azione custodisce l'interrogativo ontologico e ne urge la soluzione; la stessa teoria della fede, coniugata nel confronto con la soluzione cristiana del problema pratico-morale rispinge la riflessione verso la soluzione

Cristo, ed. it. a cura di G. Sansonetti, Brescia, Queriniana, 1989, 329-354; P. GILBERT, «Le phénomène, la médiation et la métaphysique. Le dernier chapitre de L'Action (1893) de Maurice Blondel», *Gregorianum* 70 (1989) 93-117. 291-319; M. LECLERC, *L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz. Preface de X. Tilliette*, Namur, Culture et Vérité, 1991; S. BABOLIN, «Estetica e teleologia ne "L'Action"», *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 757-782; D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'«Action» (1893) di Maurice Blondel* (= *Dissertatio Series Romana* 19), Milano, Glossa, 1998.

¹³⁶ Cf P. HENRICI, «Il progetto filosofico di Maurice Blondel», 26s.

¹³⁷ *Action*, 432s. Cf anche *ivi*, 435s.: «Noi abbiamo l'idea di una realtà oggettiva, noi affermiamo la realtà degli oggetti; ma per farlo è necessario che poniamo implicitamente il problema del nostro destino, e che noi subordiniamo tutto ciò che siamo e tutto ciò che è per noi ad un'opzione. Noi non arriviamo all'essere e agli esseri che passando per questa alternativa: secondo la maniera in cui la si risolve, è inevitabile che il senso dell'essere sia cambiato. La conoscenza dell'essere implica la necessità dell'opzione; l'essere nella conoscenza non è prima, ma dopo la libertà della scelta».

ontologica del problema pratico-morale e, in particolare, piegherà questa riflessione verso la giustificazione ontologica della soluzione pratica e di tutta la serie delle sue condizioni.

Bisogna dall'inizio rammentare che Blondel non elabora una teoria ontologica che funga da fondazione esterna all'universo teologico che intendeva legittimare. Tant'è che l'atto della fede, la cui istituzione avviene nella pratica letterale, consiste – si legga: ha la sua consistenza propria – nella partecipazione al *vinculum*, alla attività-passività assoluta in cui tutto ha il suo senso. Di più, e più radicalmente, la teoria ontologica non compare in un territorio altro rispetto a quello costituito dalla coscienza e dalle condizioni del suo darsi e dalle sue possibili configurazioni, inclusa quella della fede. La fondazione insomma non è esterna alla storia. Il venire dell'assoluto non è pensato come «atto soltanto iniziale» o come «atto positivisticamente aggiunto» rispetto al trascendente intendere dell'uomo al compimento. Piuttosto esso definisce questo intendere e il complesso fenomenico del suo determinismo, e ne fonda la consistenza: «[...] l'essere non coincide affatto con l'inconoscibile: non è un sostrato inattingibile, e tantomeno un *derrière*, un fenomeno enigmatico e sublimato. *L'essere è ciò che appare*: il dinamismo sistematico e intrinseco, il vincolo delle sintesi e dei composti, il loro essere espressione della soggettività di un fine. Nulla è da cercarsi dietro il fenomeno, perché nulla va a rifugiarsi dietro di esso ed è da meno della relativa solidità del fenomeno. [...] il fenomeno è l'essere e l'essere è un fenomeno: in quanto il finito è il riflettersi concreto della finalità totale nei fini-*liens* contingenti della serie. Dietro al fenomeno non si rintana assolutamente nulla! Ogni fenomeno, in quanto sintesi non isolata, manifesta l'essere e l'essere è come appare, ciò che appare; vale a dire un *lien* soggettivo, un sistema espressivo ed un organismo composto. I fenomeni sono più che l'emergenza debole o il simbolo labile dell'essere: impersonano l'oggettivarsi del tutto, la sua vita e la sua esistenza, secondo la legge assodata per cui «il tutto non può fare a meno dei suoi elementi, benché vi resti indeducibile»¹³⁸. Così la trascendenza dell'uomo non può promettentemente corrispondere al proprio senso che affidandosi realmente alla forma storica che manifesta l'assoluto e ne dice senza posa il desiderio – l'azione – ; consentendo al desiderio di quel «qualcosa» di cui l'azione, anche quella più contraddittoria, dà instancabilmente notizia. La trascendenza dell'uomo, infatti, si svolge coerentemente al suo senso proprio in quanto pratica l'azione, ed il tutto che in essa converge, onorando la densità ontologica di questa; la realtà propria dell'azione è fondata sull'assoluta azione-passione del fondamento che nell'azione si partecipa per la realizza-

¹³⁸ D. CORNATI, *L'ontologia implicita nell'«Action»*, 260s.

zione di tutto: «La realtà oggettiva dei fenomeni si costituisce per un essere la cui azione deve vantare una *virtus* originale: che sia attività pura, produttrice del reale, de-finiente le cose; ma anche, e indissolubilmente, che, proprio volendo il reale, sia passiva dell'azione del reale prodotto. Dove, quell'essere, volendo le cose, diventa ciò che conosce, offrendosi così, in quanto essere, alla partecipazione da parte della serie tutta intera»¹³⁹.

Per questo, l'azione modulata secondo la sua figura propria, cioè conformemente al senso che in essa si annuncia, è *vinculum* in esercizio; essa fa la realtà di tutti gli elementi della serie del determinismo della volontà, essa fa la realtà della stessa trascendenza dell'uomo che in quel determinismo germoglia e cresce. È esattamente in questa linea che l'ontologia blondeliana dell'*Action* può valutare la mortificazione come azione per eccellenza, autentica sperimentazione metafisica. Nell'azione che gode di un simile profilo si realizza la partecipazione alla passione dell'assoluto; avviene lì la «ad-opzione» della dinamica fondante della azione-passione dell'assoluto in cui tutto trova consistenza¹⁴⁰. Nell'*Action* allora non solo si viene introdotti dalla questione morale all'interrogativo ontologico; ma, correlativamente, dalla teoria del fondamento si viene ricondotti alla riaffermazione dell'istanza morale. L'articolazione del problema del fondamento resta sospesa alla inevitabile determinazione pratica, l'azione, in cui il fondamento «viene». Il «venire» del fondamento nel *concretum* dell'azione include e propizia lo stesso affidamento dell'uomo: affidamento che si dipana nel modo del consentire al senso incluso nella costellazione fenomenica che costituisce l'azione stessa. La «ad-opzione» dell'opera realizzatrice dell'agente-senziente assoluto si muove secondo la dinamica della travagliata dell'opzione positiva, nella quale, appunto, l'azione *vive*, e, con essa, *vive* tutto ciò che è in essa. La volontà, insomma, si accorda al senso inscritto nell'azione come promessa¹⁴¹. Sullo sfondo o, meglio, in filigrana, si intravede la figura

¹³⁹ M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»*, 152.

¹⁴⁰ Ci riferiamo alla persuasiva lettura della «*métaphysique à la seconde puissance*» (*Action*, 464) proposta da P. Henrici; questi parla di «*métaphysique ad-optée*». Certamente la traduzione italiana «metafisica adottata» non mantiene l'eloquenza dell'originale francese che illustra suggestivamente il nesso intrinseco tra metafisica e morale (cf P. HENRICI, «Il progetto filosofico di Maurice Blondel», 27; *ib.*, «Expérience et transcendance selon M. Blondel», *Gregorianum* 58 [1977] 557-560).

¹⁴¹ Nella sua tesi D. Cornati avverte la particolare pregnanza dell'espressione «ontologia fenomenologica» in ordine ad una pertinente interpretazione della teoria blondeliana del fondamento. Riportiamo per esteso le seguenti annotazioni dove si segnalano le ragioni per cui l'espressione si adatta singolarmente all'*Action*: «In primo luogo, *ontologia fenomenologica* potrebbe rammentare la portata ontologica del fenomeno azione: l'apriori blondeliano dell'atto. Nell'ascendente aristotelico, corretto in direzione sostanziale, l'atto trascinerebbe dietro di sé un'istanza di senso e una dimen-

della fede cristiana che, nella sua azione istitutiva, la pratica letterale-sacramentale, custodisce la forma eminentemente etica della mortificazione e del sacrificio: reale anticipazione della verità nell'assimilazione al *concretissimum* della passione di Dio, realmente presente nel dato sacramentale.

All'interno di questo reciproco implicarsi di teoria del fondamento e teoria dell'agire si impone necessariamente una ritrattazione della nozione di *verità*. Ciò che viene problematizzato da Blondel è il confinamento della questione della verità entro lo schema dualistico «soggetto-oggetto». Criticando la variegata *traditio* del realismo e dell'idealismo Blondel riscatta la nozione di *verità* dal dualismo metafisico che pervade entrambe le figure epistemologiche. Il concetto di verità viene invece riconsiderato all'interno della dialettica della volontà; «verità» dice «adeguazione», ma, ultimamente, l'adeguazione della libertà alla sua tendenza implacabilmente confidata dall'azione. Ben distante da un sommario rimescolamento delle dosi del «teorico» e del «pratico» nell'impresa di sapere la verità, l'*Action* appare percorsa dalla ridefinizione della verità in termini di *adaequatio realis mentis et vitae*, ci si congela così dalla concezione della verità nel senso di un'astratta e chimerica *adaequatio speculativa rei et intellectus*¹⁴². L'affermazione dell'essere rimane sempre sospesa all'opzione concreta. Necessariamente il rapporto all'essere si istituisce nell'azione morale, fondamentalmente religiosa; qui, e solo qui poiché non c'è un altro-

sione essenzialmente intelligibile, allorché genera l'oggettivazione sistematica del fine soggettivo e trascendente, nella costituzione unitaria del molteplice. L'azione, nella propria dialettica di volontà volente e voluta, ideale e concreta, dovrebbe infatti presumere un principio di solidarietà inconfusa, che irradia a priori una comprensione totale e soggettiva dell'oggetto.

In secondo luogo, l'espressione *ontologia fenomenologica* sembrerebbe reprimere al suo interno l'agguerrita dicotomia, prevalsa in passato, fra l'essere e il fenomeno: zittendo sul nascere gli invaghimenti, sorti verso il concetto formale di un sostrato, di un noumeno o di un retroscena metafisico, rispetto al quale la sensazione garantirebbe una controfigura solo contingente del reale. Invero, nell'*Action*, l'"ontologico" non è affatto l'elemento estraneo, o il totalmente altro dal tessuto fenomenico – quasi a dire lo spirituale separato dal corporeo; bensì il compimento della *relatività* di quest'ultimo all'azione e alla percezione (a priori) di un *Sujet*, nella sua più completa incarnazione: l'unità indissolubile di attività e passività per la mediazione interiore d'una soggettività paziente (*vinculum percipientis et percepti*).

In terzo luogo, l'endiade *ontologia fenomenologica* starebbe ad indicare la parzialità di un approccio indiretto che precede, non sostituisce, e ancora non può contemplare l'assenso decisionale: lo stato vitale o esiziale dell'opzione, che sola può inferire l'alternativa radicale e impartire la concreta assimilazione. In quest'ottica, l'ontologia implicita sarebbe «soltanto» fenomenologica: non rappresenterebbe viepiù che un fenomeno, distendendo una perenne *epoché* sulle sbrigative soluzioni, paventate dagli idealismi e dai realismi più tradizionali» (*L'ontologia implicita nell'Action*, 418).

¹⁴² Cf. M. BLONDEL, «Le point de départ de la recherche philosophique», 234s.

ve, nell'azione morale e nel suo articolato insorgere nella dialettica della volontà, si annuncia come «ospite misterioso» l'attività-passività ultimamente fondante: l'essere costituente la libertà finita.

In tal senso l'*Action* ospita un pensiero ben avvertito dell'impresa che, in fondo, ancora attende una approfondita riflessione sulla coscienza credente; nella quale si rinventa la figura della fede nell'universo dischiuso dal nesso intrinseco di etica ed ontologia, riscattandola in tal modo sia da un assetto di sostanziale giustapposizione di ontologia ed etica, tipico dell'impianto tradizionale, sia dal regime della marginalizzazione dell'ontologia rispetto all'etica, caratteristico della stagione della modernità¹⁴³.

– L'intenzione che ha ispirato il progetto filosofico blondeliano verteva sulla giustificazione della fede cristiana. L'esordio del progetto, dirompente laddove si pensi al contesto della cultura accademica e di quella ecclesiastica, venne affidato ad una teoria fenomenologica dell'azione; la teoria argomentava il carattere «vincolante» dell'azione in ordine all'apparire e all'affermarsi del senso che richiede la libertà e su cui la libertà viene ad impegnarsi. Sempre attratta dall'intenzione ispiratrice ed assecondando rigorosamente il proprio orientamento metodologico, la teoria dell'agire morale si congedava tratteggiando le condizioni del positivo disporsi della libertà al compimento assolutamente atteso ed assolutamente impraticabile. Così essa reclamava un coerente prosieguo del pensiero circa l'atto della fede, forma propria del consentire all'offerta del compimento: il supplemento di pensiero venne puntualmente svolto nella composizione di una teoria della fede che individuava le necessità del consenso credente e le condizioni di possibilità del suo valere quale promettente accoglienza

¹⁴³ Su questo snodo fondamentale per una teoria della coscienza credente si veda utilmente la ricca ricognizione storica offerta da *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, a cura di M. M. OLIVETTI (= Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia» 14), Padova, Cedam, 1996. Dall'introduzione di M. M. Olivetti riportiamo questo testo che compone allusivamente il quadro su cui potrebbe essere riletta l'opera blondeliana: «Lo spostamento dell'accento dell'ontologia verso l'etica caratterizza in maniera significativa la comprensione «moderna» della religione, e questo avviene sia nel senso della comprensione media e diffusa che sotto l'aspetto della sua comprensione filosofica. La genesi stessa della «filosofia della religione» in quanto disciplina – evento che, a sua volta, ha segnato fortemente la cultura del XVII° e del XVIII° secolo – è largamente marcata dall'enfasi etica. Anche nel caso in cui essa non va fino a ridurre, o ricondurre la «vera» religione – «positiva» o «razionale» a seconda dei casi – alla morale, questa enfasi si associa in ogni caso alla marginalizzazione, se non all'esclusione esplicita, della dimensione ontologica e realista, e per conseguenza della dimensione cognitiva della religione (nella misura in cui si intende la dimensione cognitiva come la capacità di formulare enunciati corrispondenti alla realtà)» (13).

della verità. A quel punto il discorso avvertiva l'esigenza non già di inventare un pensiero del fondamento, quanto di esplicitare l'ontologia che aveva pervaso in profondità la teoria dell'agire morale, e del suo profilo fondamentalmente religioso, e che, più evidentemente aveva scandito la teoria della fede. L'ontologia fenomenologica, proprio riguardando la dialettica della libertà consegnata dall'azione, indicava così le condizioni del realizzarsi di ogni dettaglio del determinismo della libertà e di ogni effettiva determinazione di questa, compresa quella esplicitamente credente.

Una giustificazione dell'atto della fede dunque: paziente nel lasciarsi istruire dalla teoria fenomenologica dell'azione morale e nel lasciarsi sigillare dalla teoria ontologica della libertà e del venire di questa alla verità che la fonda e la realizza. La lezione blondeliana, almeno per riferimento al capolavoro giovanile del filosofo di Aix, ammonisce la coscienza credente di non sospendere l'interrogazione radicale della verità. Se inescusabile è chi tradisce la promessa di senso inscritta nell'azione sin dal suo sorgere, oltremodo lo è chi bandisce l'onere del pensare menando il vanto della grazia della fede. Va pensata invece la verità, con il «tutto» che la annuncia e la raccomanda, proprio in ragione del fatto di averla trovata, nella fede; ché, altrimenti, si è trovato non la verità, ma altro; e si è non nella fede, ma nella menzogna della superstizione. Tra l'etica e l'ontologia dovrà pertanto maturare una giustificazione critica della fede, nella quale «tutto» sia rigorosamente costeggiato perché semplicemente «tutto» pertiene alla libertà e «tutto» interessa il suo consentire alla verità che appunto in «tutto» si notifica. Altrimenti, secondo l'ammonimento blondeliano, la figura della fede rimane problematicamente evacuata della sua infrastruttura etico-ontologica, insopportabilmente vuota: «L'uomo non agisce mai solo. Per produrre, nell'ordine della natura, egli ha bisogno di una collaborazione, di una materia, di forze e di elementi esterni. Per produrre, nell'ordine della ragione e per avere accesso alla vita libera, alla vita morale, alla vita soprannaturale, egli ha bisogno di un concorso; ogni atto è una sintesi, e in un senso, una comunione. Sopprimete uno dei termini, togliete il fondo sul quale la libertà lavora, scartate la presenza e la cooperazione di colui che si consegna a noi, per donarci di essere, di agire e di produrre; non c'è più che vuoto e niente»¹⁴⁴.

MARIO ANTONELLI
Seminario Arcivescovile
20030 Seveso (Mi)

¹⁴⁴ Lettera inedita a E. Joyau del 13.5.1890 (*Centre d'Archives M. Blondel*, Louvain-la-Neuve, CCXX/22, ff. 44346-44351).