LA PROPOSTA APOLOGETICA DI MAURICE BLONDEL (1861-1949): UNA RILETTURA DEL METODO DELL'IMMANENZA NEL 150° DELLA NASCITA

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

Pubblicato su «Annales theologici» 25 (2011) 45-74

ABSTRACT

L'articolo ripropone una lettura del metodo dell'immanenza di Maurice Blondel a 150 anni dalla sua nascita, come esposto ne *L'Action* e nella *Lettre sur l'apologétique*, cercando di offrire alcuni collegamenti con la situazione contemporanea. La proposta di un'apologetica esclusivamente filosofica viene contestualizzata e posta a confronto sia con l'epoca a lui contemporanea, dominata da un'impostazione dell'apologetica cattolica di taglio neoscolastico, sia con la situazione della odierna Teologia fondamentale, che non prevede, almeno in linea generale, itinerari di tipo filosofico. Un commento particolareggiato è riservato ai capitoli de *L'Action* dedicati al rapporto con il pensiero scientifico, nei quali Blondel mostra l'incompletezza delle scienze positive e l'insufficienza dello scientismo, ma rivela anche la trascendenza sul piano empirico del fine dell'attività scientifica, in quanto attività umana. A partire dal contenuto della *Lettre sur l'apologétique*, vengono inoltre offerte alcune considerazioni sul raccordo fra metodo dell'immanenza e teologia del soprannaturale.

This article offers a reading of the method of immanence as outlined by Maurice Blondel in his works *L'Action* and *Lettre sur l'apologétique*, 150 years after his birth and keeping in mind the circumstances of contemporary Fundamental theology. Blondel's philosophical apologetics is briefly compared with the Neoscolastic model working at his times, and also examined in the light of the more theological perspective of today's Apologetics. A special interest is devoted to how Blondel faced with scientific context in part III of *L'Action*, in order to put in light the inner incompleteness of scientific empirical analysis, and the openness of scientific human activity to the problem of the ultimate meaning of the action itself. Starting from the content of the *Lettre sur l'apologétique*, Blondel's proposal is framed within the theological problem of the relationship between natural and supernatural.

Sommario: I. *L'opera di Blondel e il contesto della crisi modernista*. - II. *L'itinerario apologetico de* L'Action: *la responsabilità dell'azione e l'apertura dell'uomo alla Rivelazione*. - III. *Incompletezza delle scienze positive e insufficienza dello scientismo nella luce de* L'Action. - IV. *La difesa del metodo dell'immanenza nella* Lettre sur l'apologétique. - V. *Osservazioni conclusive*.

Esiste una sostanziale unanimità di giudizi sul fatto che Maurice Blondel (1861-1949) sia stato, a partire dalla fine del XIX secolo, l'autore che abbia maggiormente influito sul successivo percorso dell'Apologetica e della Teologia fondamentale. Trovatosi ad operare nel difficile contesto del modernismo — al quale egli viene sovente e impropriamente assimilato — Blondel introdusse con decisione il metodo dell'immanenza nell'elaborazione apologetica, dedicando buona parte dei suoi scritti sia a difendere l'opportunità di una riflessione filosofica che prendesse avvio dall'esperienza esistenziale del soggetto, sia a mostrare che essa risultava di fatto compatibile con una dogmatica cattolica sulla fede e sulla Rivelazione. A 150 anni dalla nascita del filosofo francese riveste un certo interesse rivisitare la sua proposta apologetica, proprio a motivo della larga influenza da lui esercitata sia nella comprensione del soprannaturale, sia nella posizione dell'uomo di fronte a Dio. È in fondo sulla scia del pensiero di Blondel, e nel nuovo clima venutosi ad instaurare, che sorgeranno nel Novecento correnti di pensiero e visioni del cristianesimo a lui debitrici, o comunque strettamente legate alla sua prospettiva. Fra queste vanno annoverate la comprensione personalista della fede affermatasi a partire da Mouroux, alcuni dei contenuti reclamati dalla *Nouvelle théologie*, l'impostazione teologica di autori come de Lubac o Rahner, l'odierna proposta di un annuncio del Vangelo che sappia partire dalla condivisione delle aspirazioni dell'uomo, ed infine le numerose rivalutazioni del mondo psicologico ed esistenziale del soggetto realizzate in vari ambiti della teologia contemporanea. Rimandando il lettore ai numerosi studi pubblicati su Blondel,[1] ci proponiamo qui di offrire solo un breve riepilogo della sua proposta apologetica fondata sul metodo dell'immanenza cercando di valutare quali lezioni derivarne per la situazione odierna.

[1] All'interno di un'ampia bibliografia sul filosofo francese, segnaliamo alcuni spunti bibliografici in più stretto collegamento con il nostro tema: M. ANTONELLI, *Per una giustificazione dell'atto della fede fra etica e ontologia: l'Action di Blondel*, «La Scuola Cattolica» 128 (2000) 301-364; G. COFFELE, *Apologetica e Teologia Fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Studium, Roma 2004; P. GAUTHIER, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Cerf, Paris 1988; P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la "filosofia dell'azione"*, in G. MURA, G. PENZO (a cura di), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città nuova, Roma 1993, 588-632; F. JACQUES, *Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel*, in P. CAPELLE (a cura di), *Philosophie et Apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, Cerf, Paris 1999, 259-293; C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de "Historia y dogma"*, Eunsa, Pamplona 1980; IDEM, *De la razón a la fe : la aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona 1999; J. LACROIX, *Maurice Blondel; sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa phlisophie*, PUF, Paris 1962; R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, 202-242; M. LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, Cittadella, Assisi 2000.

I. L'OPERA DI BLONDEL E IL CONTESTO DELLA CRISI MODERNISTA

Nato a Digione nel 1861 e professore all'università di Aix-en-Provence dal 1895 al 1927,[2] il principale contributo di Blondel all'Apologetica e alle tematiche teologico–fondamentali in genere lo si trova nelle intuizioni sostanziali contenute ne *L'Action* (1893), nella difesa del metodo dell'immanenza operata nella *Lettre sur l'apologétique* (1896) e nell'esposizione della nozione cattolica di Tradizione in *Histoire et dogme* (1904).[3] Dopo il lungo intermezzo dovuto alla crisi modernista, Blondel pubblica la sua monumentale "trilogia", rappresentata dai due tomi de *La Pensée* (1934), dalla sua ontologia *L'Être et les êtres* (1935), e da altri due tomi intitolati ancora *L'Action* (1936-37), dei quali il secondo ripropone con minori inserimenti e aggiunte la tesi dottorale del 1893. Materiali di interesse per lo studio dei rapporti fra filosofia, religione e Rivelazione sono anche presenti in *Le problème de la philosophie catholique* (1932) e *La philosophie et l'esprit chrétien* (1944-46), oltre che in numerose sezioni del già citato *La Pensée* (1934).

Chi si accosta al pensiero di Blondel non può ignorare la complicata trama di rapporti e di dibattiti nei quali egli visse e operò.[4] A motivo del comprensibile clima anti–modernista presente allora nel Sant'Uffizio, egli dovette in più occasioni corredare le sue tesi con un'adeguata ermeneutica, nonché far uso di pseudonimi negli articoli pubblicati nelle prime decadi del XX secolo. In numerosi ambienti Blondel era infatti esplicitamente additato come fonte di ispirazione di un certo numero di autori le cui opere venivano allora ritenute non conformi alla dottrina cattolica. I principali punti di aggancio del pensiero blondeliano con le critiche rivolte ai modernisti riguardavano la rivalutazione della sfera soggettiva nonché la scelta di una filosofia che, nella ricerca della verità, privilegiasse l'azione e la volontà in luogo del realismo metafisico classico, che dava invece priorità all'essere come colto dall'intelletto. La critica alla filosofia basata sul *principio* di immanenza operata dalla *Pascendi* (1907) venne considerata da più parti sufficiente a rigettare il *metodo* dell'immanenza largamente impiegato da Blondel. Oltre ai chiarimenti offerti in *Storia e dogma*, nel quale egli prendeva soprattutto le distanze da A. Loisy, il filosofo di Aix-en-Provence fornì ulteriori precisazioni dalle pagine di *Comment réaliser l'apologétique intégrale: thèses de rechange?, ou points d'accord?* (1913) — un volume che

---

[2] A partire dal 1927 Blondel dovette ritirarsi dall'insegnamento per una grave malattia agli occhi, ma riuscì ugualmente a proseguire la sua produzione intellettuale grazie all'aiuto di collaboratori.

[3] Per le tr. it. ci serviremo delle seguenti edizioni: *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; *Lettera sull'apologetica*, a cura di G. Forni, Queriniana, Brescia 1990; *Storia e dogma*, a cura di G. Forni, Queriniana, Brescia 1992. Per l'opera omnia di Blondel, in corso di pubblicazione, il riferimento è a *Oeuvres complètes*, PUF, Paris 1997-.

[4] Fra gli studi sul modernismo, in relazione al contesto in cui operò Blondel, cfr. R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses*, Cerf, Paris 1980; S. CASAS (a cura di), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, Eunsa, Pamplona 2008. Cfr. anche G. FORNI, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma-Bari 2000. Per una visione di sintesi sulle tematiche teologico-fondamentali coinvolte dal modernismo, N. PROVENCHER, *Modernismo*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 810-813. I principali insegnamenti del Magistero cattolico nei riguardi degli errori dei modernisti sono contenuti, come è noto, nel decreto dell'allora sant'Uffizio, *Lamentabili*, 3 luglio 1907 (DH 3401-3466) e nella enciclica di PIO X, *Pascendi*, 8 settembre 1907. A questi documenti fece seguito il Giuramento antimodernista, *Sacrorum antistitum*, 1 settembre 1910 (DH 3537-3550).

raccoglieva una serie di articoli apparsi, appunto sotto uno pseudonimo, sulla rivista *Annales de Philosophie chrétienne* in risposta alle critiche mossegli da M.B. Schwalm. Non contribuì a facilitare le cose il rapporto fra Maurice Blondel e l'oratoriano Lucien Laberthonnière (1860-1932). Quest'ultimo, che accolse con grande entusiasmo le tesi de *L'Action* divenendo amico e ammiratore del suo autore, a partire dal 1905 diresse la rivista *Annales de Philosophie chrétienne* (che Blondel aveva rilevato qualche tempo prima), la cui pubblicazione dovette però cessare perché messa all'indice nel 1913, dopo che due opere di Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse* e *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, erano state anch'esse proibite nel 1906. Sebbene nei voti dei consultori del Sant'Uffizio il nome di Laberthonnière apparisse come discepolo della filosofia di Blondel, dopo la pubblicazione della *Pascendi* i due autori conobbero un certo distacco a motivo del carattere più moderato e prudente di Blondel, che di fatto non subì alcuna ingiunzione formale, ma vide solo i suoi scritti divenire oggetto di acceso, spesso polemico dibattito.

La principale fonte di contrasto all'opera blondeliana proveniva dall'ambiente domenicano ed ebbe in Gardeil e Garrigou-Lagrange i due esponenti più attivi. Di complessa valutazione, in particolare, furono i rapporti fra Gardeil e Blondel, in quanto il primo era anch'egli alla ricerca di una sintesi fra la visione neo–scolastica e le esigenze di un rinnovamento teologico che rivalutasse il ruolo della persona e della sua libertà. Ambedue gli autori sono attenti alle esigenze del soggetto, ma nel domenicano ciò lo porta a "separare" una dimensione soggettiva dell'apologetica, distinguendola dalla dimensione oggettiva che secondo l'impostazione neoscolastica le sarebbe propria, mentre in Blondel la stessa esigenza dà origine ad un metodo che caratterizza l'unica apologetica possibile. In Gardeil l'apologetica è ordinata alla teologia e in essa trova il suo compimento, mentre in Blondel essa può aver senso come vera disciplina filosofica autonoma, e proprio in questo starebbe il suo valore apologetico. Il dibattito più acceso e temporalmente più lungo fu però quello instauratosi con Reginald Garrigou-Lagrange, allievo di Gardeil. Oltre ad un lungo carteggio ora disponibile,[5] il rapporto fra i due è testimoniato — soprattutto attraverso gli interventi del domenicano — dagli articoli apparsi nelle decadi 1930 e 1940 sulla *Revue Thomiste* e su *Angelicum*. Pur restando fedele alle sue intuizioni originarie, che delinearono in lui il metodo e i frutti di una filosofia dell'azione, il dibattito ingaggiato con i suoi avversari e le numerose opposizioni che la filosofia dell'immanenza incontrava presso il sant'Uffizio condussero Blondel non soltanto ad una maggiore e progressiva precisazione del suo pensiero, ma anche ad un parziale riavvicinamento alle tesi tomiste, al punto che lo stesso Garrigou-Lagrange, in un articolo del 1935, si dichiarava soddisfatto delle risposte fornite da Blondel, augurandosi che quanto da lui adesso meglio esplicitato trovasse riscontro nei suoi scritti futuri.[6] Va ricordato in proposito che l'impostazione blondeliana, la quale affermava in sostanza il primato della volontà sull'intelletto, con le implicazioni metafisiche che ne derivavano, non aveva per nulla incontrato buona accoglienza in Jacques Maritain e nel circolo neo–tomista che a lui si rifaceva.[7] Se può essere forse semplicistico sostenere che i contrasti fra Blondel e i suoi avversari erano dovuti soltanto ad infelici incomprensioni, lo è assai meno riconoscere che gli argomenti di

---

[5] Viene riportato e commentato da COFFELE, *Apologetica e Teologia fondamentale*, 203-255.

[6] Cfr. *ibidem*, 205.

[7] Cfr. J. MARITAIN, *L'intelligenza e la filosofia di Blondel*, in *Riflessioni sull'intelligenza*, Massimo, Milano 1987, 87-141.

dibattito erano tutti espressione di una polarità, quella fra natura e grazia, che richiedeva necessariamente un approccio complementare, rendendo tutt'altro che improbabili malintesi e fraintendimenti. A motivo della delicatezza della posta in gioco, le enfasi potevano sembrare estremismi, o le insufficienze venire lette come negazioni. Una sintesi che nelle primissime decadi del XX secolo sembrava improponibile, solo 40 o 50 anni dopo, riassorbita l'emergenza modernista, troverà espressioni convincenti, capaci di ispirare anche il magistero cattolico.

Leggendo Blondel si avverte forte e chiara l'ispirazione di Blaise Pascal. Anzi, le argomentazioni della metodologia blondeliana paiono quasi un felice adattamento delle tesi pascaliane alla situazione di un cristianesimo ormai passato sotto le forche caudine del positivismo, della filosofia critica, del materialismo e soprattutto del nichilismo. Ciò che Pascal poteva solo presagire o estrapolare nella versione più radicale delle obiezioni dei libertini, è per la penna di Blondel ormai una realtà, essendo divenuti Comte, Marx e Nietzsche gli interlocutori obbligati di ogni percorso apologetico che voglia essere seriamente tale. Quel percorso che gli editori dei *Pensées* hanno provato in più modi a ricostruire, cercando un filo conduttore che legasse le considerazioni sviluppate a Port Royal per dar loro una struttura consistente, riteniamo non sia poi molto distante dall'itinerario proposto proprio da *L'Azione* di Blondel, un'opera che Pascal avrebbe sottoscritto senza problemi. Come per Pascal, anche per Blondel l'uomo è incompiuto e al tempo stesso consapevole di un'autotrascendenza che è insieme fonte della sua dignità e del suo disagio esistenziale; come già Pascal, anche Blondel obbliga l'uomo a prendere coscienza del problema del senso della vita, reclamandogli di prendere posizione; come per Pascal, anche per Blondel la ragione può soltanto "gridare" la fede senza esigerla, indicarla senza dedurla, reclamarla come necessaria per la vita, sapendo che nella sua essenza resta gratuita. Come per Pascal, anche per Blondel, con le medesime parole, "l'uomo supera infinitamente l'uomo", e lasciato a se stesso resta un enigma incomprensibile, un enigma che solo Dio può svelare e decodificare; un Dio della cui rivelazione si può soltanto restare in attesa, ma un Dio del quale la vera esperienza religiosa può già dire molto; un Dio conosciuto solo nel fuoco della grazia, capace di fornire risposte che, accolte nella fede, la ragione umana può riconoscere credibili perché espressione delle sue aspirazioni più profonde.

II. L'ITINERARIO APOLOGETICO DE *L'ACTION*: LA RESPONSABILITÀ DELL'AZIONE E L'APERTURA DELL'UOMO ALLA RIVELAZIONE

Sebbene il suo Autore non disdegni di fare largo uso della retorica, *L'Azione* è un testo rigoroso e sistematico, diretto a persone colte.[8] Il suo interlocutore è un intellettuale consapevole del profondo esame critico — e ultimamente del presunto esito nichilista — sperimentato da buona parte delle tradizionali affermazioni di senso, fra le quali le prove morali circa l'esistenza di Dio e la possibilità di una sua rivelazione. Il contesto remoto che Blondel ha di fronte è quello dell'ambiente dell'Ecole Normale, nel quale il positivismo e il razionalismo filosofici avevano buon

[8] Oltre alla bibliografia precedentemente segnalata, per una introduzione a *L'Action*, cfr. R. VIRGOULAY, L'Action *de Maurice Blondel. Relecture pour un centenaire*, Beauchesne, Paris 1992. Una lettura ordinata ed efficace è offerta anche da LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, 130-194.

gioco, ed il successo delle scienze empiriche nella conoscenza del reale poteva considerarsi un risultato acquisito. Il linguaggio, gli autori citati e gli esempi da lui impiegati, specie nella parte III dell'opera, mostrano la sua familiarità con tale contesto, in favore del quale Blondel desidera elaborare un metodo apologetico sufficientemente significativo. Di fronte al carattere razionalista del suo interlocutore, la scelta di sviluppare un cammino antropologico piuttosto che uno cosmologico potrebbe a prima vista sembrare inconsueta; eppure, proprio questa scelta consentirà a Blondel di restituire all'attività razionale e scientifica la sua dimensione personalista, mostrando come essa partecipi a pieno titolo delle domande esistenziali legate all'agire del soggetto. Fin dall'avvio dell'*Azione*, Blondel fa risuonare tutta la *densità* del problema antropologico:

> La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino? Io agisco, ma senza neanche sapere che cos'è l'azione, senza aver desiderato di vivere, senza conoscere esattamente né chi sono né addirittura se sono. Questa apparenza di essere che si agita in me, queste azioni irrisorie e fugaci di un'ombra, ebbene sento dire che esse portano in loro una pesante responsabilità per l'eternità, e che, anche a prezzo del sangue, non posso comprare il nulla, perché per me non esiste più: sarei dunque condannato alla vita, condannato alla morte, condannato all'eternità! Ma come, e con quale diritto, se non l'ho né saputo né voluto?[9]

Guardando la situazione esistenziale dell'uomo, heideggerianamente "gettato" a sua insaputa nell'essere, una situazione già espressa vividamente da Pascal,[10] Blondel pone l'enfasi sull'enigma dell'agire, che al rivelare la libertà/emergenza dell'uomo pone al contempo il problema del fine dell'azione e della responsabilità ad esso collegata.

Consapevole che «non vi sono problemi più insolubili di quelli che non esistono»,[11] Blondel riepiloga nell'*Introduzione* quanto svilupperà lungo la sua opera, ovvero il suo intento di mostrare che l'interrogativo radicale sul significato ultimo dell'azione è un interrogativo *sensato* e che diviene ragionevole accogliere quanto si riconosca adeguato a darle un *compimento*. L'azione è necessaria perché nella vita umana è necessario operare scelte: essa è un fatto universale e ineludibile. Di più, si percepisce che ogni azione è, nostro malgrado, gravida di conseguenze, sorgendo così il problema della responsabilità che vi è associata. L'azione, inoltre, si nutre di un mondo di fini che supera quanto i sensi ci forniscono: «una mera conoscenza non è mai sufficiente a metterci in azione, perché non ci afferra interamente: in ogni atto, c'è un atto di fede».[12] In particolare, l'itinerario de *L'Action* si articola in cinque Parti: le prime tre sono dedicate rispettivamente a presentare, fondare ed illustrare il problema dell'azione, alla luce dell'insufficienza delle risposte pervenute dall'ordine ultimamente fenomenico; la quarta parte espone come dovrebbe realizzarsi una ricerca sensata della soluzione a tale problema, delineando in cosa consista "il solo necessario" verso cui l'azione umana si orienta; la quinta ed ultima parte intende giustificare perché, quando si cercano le ragioni ultime del compimento dell'azione,

---

[9] M. BLONDEL, *L'Azione*, tr. it. 65. Abbiamo ritoccato lievemente la traduzione secondo le indicazioni di LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, 131.

[10] Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, n. 335, tr. it. in A. BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1997, 522.

[11] BLONDEL, *L'Azione*, 83.

[12] *Ibidem*, 67.

sia ragionevole ammettere un'apertura dei fini dell'agire umano verso il soprannaturale annunciato dalla religione/rivelazione, svelando così l'orientamento e il vero termine del destino dell'uomo.

Come già Pascal nei confronti dei libertini e del loro *divertissement*, Blondel mostra nella Parte prima de *L'Azione* l'insufficienza della posizione del "dilettante", ovvero dell'"esteta". Per essi la vita è un gioco. Con il loro disimpegno vorrebbero dimostrare che il problema del fine/responsabilità dell'azione si può *vanificare*, relegandolo così a "non problema". Il dilettante resta sempre in superficie, rifiutando di prendere sul serio qualsiasi cosa, con un atteggiamento che nell'esteta diventa bramosia di provare tutto e fruire di tutto, negando l'esistenza di un fondamento di verità e di bene in base al quale misurare il significato delle proprie azioni, le quali, proprio per questo, si affermano non possedere significato alcuno. In realtà, osserva Blondel, tanto il dilettante quanto l'esteta non evitano il problema di una volontà che guidi l'azione, perché entrambi orientano la propria volontà a "volere se stessi". Se l'uomo disimpegnato non volesse davvero nulla, dovrebbe terminare con l'annientare sé stesso. La sua vita tradisce una sottile, insanabile doppiezza: dice di non volere, ma non può volere senza volere.[13] Fra l'altro, poiché la sua esperienza non può essere infinita e illimitata, la sua è una posizione pregiudiziale: egli postula che *tutto* sia vanità e gioco, affermando a priori che nessun senso sia mai riscontrabile ovunque. La sua è un'autolatria: si auto-sacrifica a tutti gli oggetti del suo piacere, fino ad auto-annullarsi nella dispersione. L'esteta si ama tanto male da disperdersi e perdersi nella infinità delle cose vane che cerca. In definitiva, il dilettante e l'esteta non annientano il problema perché non possono astenersi dall'agire e, per di più, lo fanno in modo contraddittorio: non vogliono altro che "loro stessi affermando il nulla", ma senza voler annullare se stessi.[14] Non si può essere dilettante o esteta fino in fondo e radicalmente: «non si può perché non si vuole fare a meno di essere e di agire; la rinuncia morale non è né più né meno possibile e verace dell'astensione metafisica».[15] Chi si adopera con un simile atteggiamento per la rimozione del

---

[13] «Ma in definitiva sotto questo gioco sofistico bisogna vedere la serietà delle volontà impegnate. Come è possibile che l'esteta riesca ancora a non volere nulla, mentre vuole essere, al punto da annientare tutto di fronte al suo capriccio imperioso? Annientandosi, per così dire, a sua volta di fronte a ciò che aveva appena disprezzato, e trattandosi come un nulla mentre considera come suo tutto l'oggetto degradato del suo pensiero o del suo godimento, egli non ha sputato sulla vita che per saziarsi di essa e di sé. Si ama abbastanza per sacrificare tutto al suo egoismo; ma non abbastanza per dilapidarsi, sacrificarsi e perdersi in tutto il resto», *ibidem*, 103.

[14] Esiste un parallelo interessante fra il profilo del dilettante e dell'esteta come delineato da Blondel e un'acuta analisi di Joseph Pieper: «La dissipazione dello spirito si manifesta in una forma di logorrea, nella smania incontenibile di effondersi all'esterno, […] in una interiore irrequietezza, nell'instabilità della dimora e nella volubilità del carattere, e appunto nella divorante insaziabilità della *curiositas*. La degenerazione dell'inclinazione naturale al conoscere in *curiositas*, perciò, può essere di più di un semplice ed innocuo sconvolgimento della zona superficiale dell'essere umano, Può essere l'inizio di un totale inaridimento e sradicamento. Può voler dire che un uomo ha completamente perduto la capacità d'inabitare in se stesso; e che egli fuggendo da se stesso, nauseato e tediato dallo squallore di un animo dilaniato dalla dispersione, nella sua angoscia egoistica, brancola per mille vie diverse all'affannosa ricerca di quel bene, che soltanto la magnanima serenità di un cuore votato al sacrificio, quindi padrone di sé, può raggiungere: la pienezza di una vita intensamente vissuta», J. PIEPER, *Sulla temperanza*, Morcelliana, Brescia 1965, 96-97. Sui contenuti della *curiositas*, si considerino i commenti di Agostino, poi diffusamente ripresi da TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 167, aa. 1-2.

[15] BLONDEL, *L'Azione*, 104.

problema morale dell'azione e del destino umano, lo pone ancora in tutta la sua interezza.

La Parte seconda dell'opera prosegue chiedendosi se per il problema dell'azione possa esistere una soluzione *negativa*, ovvero l'affermazione del "nulla" quale conclusione dell'esperienza, termine della scienza e fine dell'ambizione umana. In questo caso, a differenza del precedente, si affermerebbe positivamente l'esistenza di una volontà, ma questa si orienterebbe in modo consapevole verso il pessimismo, con Schopenauer, o verso il nichilismo, con Nietzsche. La volontà verrebbe così applicata a non attendersi nulla dalla vita se non il nulla stesso. Blondel segnala che perfino una certa visione della scienza sembrerebbe volerci condurre verso tale obbligata conclusione.[16] Egli si riferisce alla decostruzione fisicalista del reale, tipica del materialismo naturalista dell'Ottocento, tesa a mostrarcene l'intimo e inesorabile destino verso la dissoluzione finale: in sostanza, al desacralizzare il mondo, la scienza rivelerebbe come illusoria ogni aspirazione di eternità.[17] Si tratta di una visione, notiamo per inciso, che in forme diverse ha continuato ad emergere più volte lungo tutto il Novecento, specialmente attraverso gli aforismi di Jacques Monod, Steven Weinberg, Carl Sagan e Richard Dawkins, o perfino attraverso alcuni commenti fortemente ideologizzati del darwinismo, tesi ad impiegarlo come negazione filosofica di senso, non certo rappresentativi dell'impresa scientifica nel suo insieme, né della migliore riflessione umanistica ad essa collegata, ma divenuti influenti a motivo della cornice filosofica totalizzante con cui sono stati proposti al grande pubblico. Blondel sostiene però l'intrinseca contraddizione derivante dall'orientare la tensione volitiva verso il nulla: non sembra si "possa volere il nulla" poiché di esso non abbiamo esperienza se non per negazione. Si vuole in realtà *qualcosa*, mai il nulla. In verità, porre volitivamente il senso di tutto nel nulla, egli scrive, è un modo surrettizio di affermare il Tutto, del quale si sente la privazione. «Che cosa significa credere e aspirare al nulla di ogni oggetto di pensiero o di desiderio? Significa ammettere questo Grande Tutto con una testimonianza e un atto di fede spontanei che trascendono la scienza, con una decisione originale che manifesta l'iniziativa della volontà».[18] In linea con la lezione pascaliana, Blondel osserva che la volontà si orienta sempre verso la felicità, anche quando non lo riconosce esplicitamente; anche quando, come in una sorta di suicidio metafisico, si vuole affermare metafisicamente il nulla, esattamente come quando, uccidendosi, l'uomo vuole annientare sé stesso.[19] La volontà apparente del nulla manifesta pertanto anch'essa un volere contraddittorio: da una parte un volere profondo di

---

[16] Cfr. *ibidem*, 111-113. L'idea è ripresa con sviluppi nella II edizione del 1937, cfr. *L'Action*, Alcan, Paris 1937, vol. II, 63-66.

[17] Queste erano in fondo le tesi del materialismo naturalistico, un movimento assai influente nell'ambiente tedesco, che ereditando l'idea storicista dalla filosofia hegeliana anticipò e poi accolse il darwinismo quale proposta di lettura del posto dell'uomo nella natura, per la quale si reclamavano precise ricadute in ambito filosofico e religioso. Ne furono esponenti Jakob Moleschott (1822-1893), Ludwig Büchner (1824-1899) e Ernst H. Häckel (1834-1919), sebbene anche altri autori, fra cui K. Vogt, H. Czolbe e T. Huxley, sono da considerarsi in linea con esso. Cfr. A. NEGRI, *Il materialismo naturalistico dell'Ottocento*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1976, vol. XXIV, 1-166.

[18] BLONDEL, *L'Azione*, 122.

[19] «Se il suicidio del corpo manifesta un attaccamento sregolato alla vita sensibile, perché secondo quanto osserva Pascal la volontà non fa mai il minimo passo che verso la felicità, e questa è il movente di tutte le azioni di tutti gli uomini fino a coloro che stanno per impiccarsi, anche questo tentativo di suicidio metafisico non rivela forse un amore folle e accanito dell'essere?», *ibidem*, 123.

essere, che i fenomeni da soli non riescono a soddisfare al mostrare la loro contingenza o perfino la loro deludente dissoluzione; dall'altra un volere superficiale che ci fa aderire ai fenomeni stessi, dei quali non intendiamo privarci. Il problema dell'azione viene così lasciato aperto, segnalando la persistenza di una reale dicotomia, insanabile, fra la volontà dichiarata o voluta (quella di voler togliere senso all'azione, limitarla al campo del piacere, del fenomenico, o proporsi/postulare di orientarla radicalmente verso il nulla) e la volontà intimamente e veramente volente (quella che esprime la vera tensione della nostra auto–trascendenza).

Lo sguardo si dirige allora ad approfondire l'ordine fenomenico, chiedendosi se la mera fatticità dell'azione, ovvero l'osservazione del suo dispiegarsi nelle varie attività umane, possa rivelare la sede della tensione ultima della volontà volente. È questo il lungo percorso della Parte terza dell'opera, che prende avvio dal mondo fenomenico per eccellenza, quello indagato dalle scienze positive (di cui ci occuperemo in modo più particolareggiato nella sezione successiva). Il senso dell'azione— ipotizza Blondel — potrebbe risiedere in una mera fatticità inquestionata, come sostenuto dal positivismo nelle sue varie versioni, dal materialismo e dallo scientismo, che reclamano di poter interpretare esaustivamente la fenomenologia umana — e dunque anche la sua tensione verso l'azione — dandone così ragione. L'azione e il senso delle scelte umane non rimanderebbero allora ad alcun ulteriore, perché l'azione stessa verrebbe scomposta e ridotta entro l'ordine empirico assunto a spiegazione ultima del reale. Tale programma, però, viene mostrato da Blondel come inconsistente. Né le scienze matematiche né le scienze sperimentali sono capaci di dar ragione dell'azione, ma piuttosto la presuppongono. È proprio essa che unifica ciò che in quelle resta frammentario, orientandole verso il fine della ricerca del vero. «In queste scienze in cui tutto sembra pervaso dalla luce, e in cui la distinzione delle idee raggiunge la sua perfezione, la molla della scienza non rientra nella scienza; *ciò* che esse conoscono non lo *conoscono* così come *lo* conoscono».[20] Per quanto accurata, l'attività delle scienze si limita ad una descrizione del mondo reale attraverso la mediazione di simboli e di rappresentazioni matematizzabili, le quali, nel loro insieme, non sono in grado di offrire una spiegazione ultima della realtà, almeno per le dimensioni in cui questa sfugge alla presa del metodo scientifico.

Esaurito il confronto con le scienze positive, la ricerca del senso dell'azione si sposta verso altri ambiti fenomenici, che parrebbero capaci di determinarlo: la coscienza dell'essere umano quale spirito che si esprime in una dimensione corporale; la cooperazione fra gli uomini e l'azione sociale; la fecondità della riproduzione umana e la famiglia; la costruzione della società e l'adempimento di un ordine morale naturale. Orbene, in tutti questi ambiti si registra sempre uno scarto fra ciò che la volontà è desiderosa di raggiungere e ciò che potrebbe giustificarla (e così determinarla) a partire da quella specifica sfera dell'agire. Né i suoi istinti, né le sue passioni, né le sue aspirazioni naturali, né ciò che umanamente riconosce meritevole di impegno, nulla di tutto ciò è in grado di soddisfare l'uomo pienamente, né contiene gli elementi interpretativi adeguati per determinare completamente la sua fenomenologia. L'analisi di Blondel — è facile riconoscerlo — conduce così l'interlocutore alla conclusione pascaliana che "l'uomo sorpassa infinitamente

[20] *Ibidem*, 153.

l'uomo",[21] con la differenza che essa si snoda avendo adesso come sfondo le conoscenze scientifiche e antropologiche di fine Ottocento e non più quelle che l'autore dei *Pensées* poteva avere alla metà del Seicento. E qui Blondel, come Pascal, può finalmente nominare la direzione e il luogo di tale eccedenza, riunendoli in un'esortazione: "ascoltate Dio". Il luogo della volontà volente è il soprannaturale, il religioso nel senso più autentico:

> Da tutti questi tentativi scaturisce solo questa conclusione doppiamente perentoria: è impossibile non riconoscere l'insufficienza di tutto l'ordine naturale, e di non avvertire un bisogno ulteriore; è impossibile trovare in sé di che soddisfare questo bisogno religioso. Esso *è necessario*, ma *è impraticabile*. Ecco, in termini nudi e crudi, le conclusioni del determinismo dell'azione umana.[22]

Di conseguenza, i falsi assoluti nei quali l'uomo pone erroneamente l'obiettivo ultimo della propria azione possono essere qualificati come espressione di atteggiamento superstizioso: vedere e tematizzare il soprannaturale dove il soprannaturale non c'è:

> Con la sua azione volontaria l'uomo trascende i fenomeni; egli non può adeguare le sue stesse esigenze; possiede in sé più di quanto non possa utilizzare da solo; con le sole sue forze non riesce a mettere nella sua azione voluta tutto quello che è all'origine della sua attività volontaria. Pertanto, anche se presume di fare a meno di qualsiasi religione o di crearsene una a suo piacimento, nondimeno non esorbita il suo diritto, e tantomeno appaga il suo bisogno necessario o le esigenze della sua volontà. Tutti i tentativi di portare a compimento l'azione umana falliscono. Ed è impossibile che l'azione umana non cerchi di portare a compimento se stessa e di essere sufficiente a se stessa. Questo le è indispensabile ma non lo può. Da una parte c'è la necessità di fare piazza pulita di tutte le invenzioni che, partendo dall'uomo e procedendo dal santuario più intimo del suo cuore, hanno come obiettivo ridicolo e patetico di monopolizzare il divino. Dall'altra il sentimento dell'impotenza e del bisogno che l'uomo ha di un compimento infinito rimane insanabile. Perciò, tanto artificiale è ogni religione naturale, altrettanto naturale è l'attesa di una religione.[23]

La Parte quarta de *L'Action* prende avvio dalla constatazione dello scacco sofferto dall'azione *voluta*, in quanto la situazione di crisi esistenziale in cui l'uomo versa, il cui culmine è rappresentato dall'enigma della morte, sembrerebbe contraddire e vincere le aspirazioni più intime dell'essere umano. Eppure, la percezione di questa crisi dimostra la forza intrinseca e indistruttibile dell'attività volente, risuscitando nuovamente il problema di quale sia la sua vera origine. Si va così delineando un vero e proprio conflitto: non posso procurare da me ciò che darebbe senso e compimento all'azione umana, tuttavia non posso rinunciare a volerlo. Tutta l'esperienza della fenomenologia dell'azione converge verso la postulazione di un "unico necessario" che pone l'uomo di fronte a un'ineludibile alternativa: o egli cerca prometeicamente di determinare il fine ultimo della sua volontà, volendo la sua vita finita e in essa il desiderio (frustrato) di infinito, oppure

---

[21] «Conosci dunque, o superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l'uomo supera infinitamente l'uomo: apprendete dal vostro maestro la vostra vera condizione, che ignorate. Ascoltate Dio», PASCAL, *Pensées*, n. 438, in BAUSOLA, *Pascal. Pensieri, opuscoli, lettere*, 565.

[22] BLONDEL, *L'Azione*, 420.

[23] *Ibidem*, 421-422.

sceglie di porsi nelle condizioni di ascoltare/accettare un compimento che venga dall'Alto, dandosi alcune semplici regole di comportamento che esprimano la sincerità della sua coscienza finita, desiderosa di infinito. Se è vero che Blondel offre un certo raccordo fra la percezione di questo Essere necessario e le prove dell'esistenza di Dio tratte dalla contingenza del reale, è anche vero che egli insiste soprattutto sul valore *immanente* di tale percezione, come avrà modo di spiegare più diffusamente nella *Lettera sull'apologetica*: è nella contingenza che abita l'Assoluto necessario.[24] Quale, dunque, l'esito possibile della alternativa? Dato che l'inevitabile trascendenza dell'azione umana obbliga a scegliere necessariamente l'infinito, il punto nodale diviene scegliere se essere dio con Dio oppure contro Dio. La libertà eccede sempre ogni determinismo ed obbliga a *dover scegliere*:

> In ultima analisi non è la libertà ad essere assorbita nel determinismo, ma è il determinismo globale della vita umana a dipendere da questa alternativa ultimativa: o escludere da noi qualsiasi altra volontà diversa dalla nostra, o affidarsi all'essere altro da noi come l'unico che ci salva. L'uomo aspira a fare il dio. Il dilemma è: essere dio senza Dio e contro Dio, o essere dio per mezzo di Dio e con Dio.[25]

Di questa alternativa, il filosofo francese esplora con fredda oggettività tutte le conseguenze, concludendo che la scelta di voler determinare in modo autarchico la propria trascendenza conduce alla *morte* dell'azione, perché la schiaccia sulle tante contraddizioni messe in luce nell'itinerario fin lì svolto. Al contrario, la disponibilità a far morire la propria autosufficienza aprendosi ad un senso che non ci appartiene (ma del quale non possiamo fare a meno) si traduce in *vita* dell'azione. Sebbene Nietzsche non venga esplicitamente citato, è assai interessante leggere Blondel proprio sullo sfondo di *Così parlò Zarathustra* (1883-1885). Di fatto è Blondel ad esporre quali siano le vere conseguenze del nostro "uccidere Dio", e lo fa in modo implacabile, con un realismo e una crudezza per nulla inferiori a quelli impiegati dal filosofo tedesco. Uccidendo la propria trascendenza, presenza dell'Assoluto in noi, l'essere umano non prepara per sé una vita finalmente libera, ma esattamente il contrario, annientando la sua libertà.[26] Blondel illustra così anticipatamente l'esito, in parte successivo allo stesso Nietzsche, proprio del nichilismo e del fisicalismo post-moderni, nei quali la verità della libertà umana viene radicalmente negata e illusoriamente riportata entro la sfera del materialismo biologico.[27] La scelta di

---

[24] «Ecco perché le cose visibili, le scienze umane, i fenomeni della coscienza, le arti e le opere, *ea quae nec sunt, nec non esse possunt*, tutto in noi e fuori di noi esige "l'unico necessario". E se queste ombre d'essere costituiscono un fondamento solido per sostenerlo, è perché lui stesso funge da sostegno invisibile. Che cos'è dunque questa misteriosa *x*, che non è né il nulla, né il fenomeno, sebbene non si possa concepire il fenomeno o il nulla senza includerla nel pensiero che li ammette? Per trovarla non possiamo partire da essa, non essendovi noi inclusi, ma bisogna partire da noi, essendo essa inclusa in noi», *ibidem*, 446-447.

[25] *Ibidem*, 458.

[26] «Perdere se stessi senza sfuggire a se stessi. Infatti sopprimendo, per sempre, in se stessa, l'ambizione per i beni imperituri, la volontà che si è limitata ai fini transitori rimane nondimeno indistruttibile. E questa volontà immortale, che ha collocato il suo tutto nei beni effimeri, è come morta quando alla fine ne avverte la cruda inanità. Il suo desiderio deperisce; essa dunque avrà voluto per sempre ciò che non può mai essere. Quello che vuole le sfuggirà eternamente, e quello che non vuole le sarà eternamente presente», *ibidem*, 474-475.

[27] Sono esempi odierni di tale posizione fisicalista, e della conseguente negazione della trascendenza dell'io e della libertà sulla corporeità, fra gli altri, J.-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983; R. PENROSE, *Ombre della mente. Alla ricerca della coscienza,* Rizzoli, Milano 1996.

"essere dio con Dio" — per dirla con le parole di Blondel — è sì una scelta di vita, ma implica farsi carico delle conseguenze della trascendenza dell'azione: operare in sincerità e coerenza di vita, accettare la sofferenza e il sacrificio cui va incontro chi decide di conservare la tensione finito/infinito senza dileguarla o contraffarla.[28] Scegliere per la vita dell'azione e per l'apertura all'Altro, infine, vuol dire fare estrema attenzione a non "determinare" l'Essere necessario, mantenendo una costante attitudine di sano apofatismo e di apertura al mistero. In questo passaggio conclusivo della penultima parte de *L'Azione*, il suo autore può finalmente introdurre una nozione di "soprannaturale" e proporre l'ulteriore snodo, poi sviluppato nell'ultima parte del saggio, circa l'attesa di un mediatore-rivelatore:

> Nell'uomo c'è una vita migliore della vita dell'uomo. E questa vita non può essere alimentata dall'uomo. È necessario che qualcosa di divino abiti in lui. A rigore la nozione del soprannaturale è questa: assolutamente impossibile e assolutamente necessario all'uomo. L'azione dell'uomo trascende l'uomo; e lo sforzo supremo della sua ragione consiste nel vedere che egli non può, che non deve circoscriversi a essa. È un'attesa sincera del messia ignoto, un battesimo di desiderio che la scienza umana è impotente a provocare, perché questo stesso bisogno è un dono. La scienza può mostrarne la necessità, non può farlo nascere. […] Questo riconoscimento è necessario, ma cessa di essere efficace, se non facciamo appello al mediatore ignorato, se ci chiudiamo al salvatore rivelato.[29]

Il successivo sviluppo presentato dalla Parte quinta ha una duplice finalità: riepilogare il percorso svolto lungo l'intero saggio, mostrando lo statuto pienamente filosofico e non teologico di una filosofia dell'azione che conduce l'uomo fino alla scelta pro o contro l'"unico necessario", e chiarire sotto molteplici aspetti che il soprannaturale tematizzato con il metodo dell'immanenza resta un dono gratuito, qualcosa che non appartiene alla natura, anche se in essa e da essa sorge l'azione che trova nel soprannaturale il suo unico vero compimento. Si tratta certamente di chiarimenti — come i numerosi offerti pochi anni più tardi sulla *Lettera sull'apologetica* — forniti sullo sfondo delle problematiche suscitate dal modernismo, così come le numerose precisazioni di Blondel volte a distanziare la sua posizione da quella di coloro che, partendo anch'essi dalla prospettiva dell'immanenza, attribuivano un primato al sentimento soggettivo e all'esperienza religiosa.[30]

Qual è, a questo punto, la valenza apologetica de *L'Action*? Siamo certamente distanti dalla prospettiva neoscolastica, finalizzata soprattutto a mostrare la possibilità storica della rivelazione cristiana e la divinità dei fatti, miracoli e profezie, che potrebbero attestarla come realmente avvenuta.[31] La proposta blondeliana

---

[28] Cfr. BLONDEL, *L'Azione*, 488-489.

[29] *Ibidem*, 491-492. Presente, ancora una volta, l'ispirazione pascaliana: cfr. *Pensées*, nn. 462, 465, 466.

[30] Cfr., ad esempio, quanto affermato da Blondel, in *L'Azione*, 522-523.

[31] Il modello neoscolastico, come è noto, caratterizzava l'apologetica cattolica a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la cui diffusione si affermò in seguito alla pubblicazione della *Aeterni Patris* (1879) e con il magistero anti-modernista del primo Novecento. Esempi classici di tale metodo sono rintracciabili in manuali quali F. HETTINGER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik*, Herder, Freiburg 1913; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1929. Ad Ambrose Gardeil si deve un tentativo di mediazione che rivalutasse il ruolo del soggetto nel percorso apologetico: cfr. A. GARDEIL, *La crédibilité et l'apologétique*, Gabalda, Paris 1912. Sintetiche

intendeva superare tale impostazione, che riteneva utile ma insufficiente, specie se, come nel suo caso, si desiderava suscitare un'apertura verso la fede in ambienti assai distanti da essa, e dunque sviluppare argomentazioni in sede esclusivamente filosofica. La sua è una "apologetica preliminare", il cui intento è invece mostrare come l'uomo attenda (sia aperto verso) qualcosa che si presenterebbe assai simile all'ordine soprannaturale cristiano; un soprannaturale che i credenti reclamano abbia intersecato la storia degli uomini, una pretesa la cui fenomenologia, coerenza teoretica e frutti storici, la filosofia ha il compito di indagare, a motivo dell'estremo interesse delle implicazioni che ne deriverebbero. Non è il contenuto della rivelazione cristiana soprannaturale che l'itinerario de *L'Action* intende dimostrare, bensì la ragionevolezza che un tale contenuto possa lecitamente ascoltarsi, e che abbia la capacità di rivelare l'uomo all'uomo. In altre parole, la filosofia non è competente per considerare i dogmi del cristianesimo come *rivelati*, ma può certamente considerare se essi siano per noi *rivelatori*.[32] In coerenza con l'impostazione seguita, Blondel può così giungere a sostenere che, in prospettiva filosofica, l'abisso esistente fra l'assolutezza dell'essere necessario e la contingenza dell'essere umano rende plausibile la comparsa di un mediatore, o comunque l'azione di un'assistenza divina.[33] E possono esistere atti di fede in una rivelazione soprannaturale con una singolare fenomenologia, quella di essere atti totalmente umani e insieme totalmente donati.[34]

In tutta l'argomentazione seguita, fino alle conclusioni che chiudono il saggio, Blondel mantiene vivo il primato dell'azione e, come abbiamo visto, lo statuto filosofico–antropologico della sua analisi. Va osservato che uno dei risultati centrali del suo itinerario apologetico, quello che il contenuto della Rivelazione cristiana possegga una *capacità esplicativa dell'umano*, ovvero si auto–proponga come ragionevole ipotesi del compimento del volere dell'uomo e della irriducibilità di questo all'orizzonte del naturale, è anch'esso il risultato di una prassi. Infatti, è vivendo fino in fondo da uomini, per dirlo in qualche modo, che l'essere umano scopre che può dirsi cristiano; è facendo tutta l'esperienza umana della profondità di

---

valutazioni dei pregi e limiti della proposta neoscolastica in A. SABETTA, *Modelli di teologia fondamentale del XX secolo*, in LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2004, vol. I, 350-354.

[32] Cfr. BLONDEL, *L'Azione*, 497. Si tratta di idee che, a decenni di distanza, attraverso la mediazione di teologi come de Lubac e Rahner, sarà possibile ritrovare in alcune note pagine della *Gaudium et spes* (cfr. nn. 22, 10).

[33] «Per portare a compimento alla natura e per dare sbocco all'aspirazione dell'uomo, l'uomo e la natura non sono sufficienti. Ora è impossibile che l'espansione integrale dell'azione volontaria non ci conduca a quella voragine spalancata che ci separa da ciò che vogliamo essere. È impossibile che colmiamo l'abisso; è impossibile che non vogliamo che sia colmato; è impossibile che non pensiamo alla necessità di un'assistenza divina. E tuttavia sembra inconcepibile che quella operazione rimanga soprannaturale quando diventa nostra, o che sia nostra senza cessare di essere soprannaturale. Se, da un lato, dovrebbe, ci sembra, provenire interamente da una sorgente esterna a noi, dall'altro dovrebbe essere totalmente immanente», BLONDEL, *L'Azione*, 508.

[34] «Se, affinché la volontà trovi la sua equazione, ci deve essere sintesi fra l'uomo e Dio, non bisogna dimenticare che l'atto comune che sancisce qualsiasi alleanza costituisce, in un certo senso, nella sua integralità l'opera di ciascun soggetto che entra nella cooperazione. All'uomo si prospettano atti che per ipotesi sono meramente di fede, atti che non ha alcuna ragione naturale di imporsi, e che ripugnano al proprio io perché richiedono da lui una specie di espropriazione, atti che l'uomo in quanto semplice uomo non compirebbe mai per sé soltanto. Ed è per questo che ha un'inedita ragione d'agire. La natura e l'uomo non gli bastano; egli dunque agirà per ciò che non rileva minimamente né dalla natura né dall'uomo», *ibidem*, 509.

senso dell'azione — e delle scelte di fronte alle quali essa ci colloca — che possiamo riconoscere come adeguata l'ipotesi di accettare i contenuti positivi della rivelazione recata dal cristianesimo. L'azione, infine, mostra ancora il suo primato in un ultimo snodo, che la apre adesso verso la dimensione teologica: una dimostrazione della verità del cristianesimo non potrebbe mai essere affidata ad una filosofia oggettivata, bensì soltanto ad una manifestazione *personale* della prassi, l'unica capace di comunicare in modo efficace e nella quale è necessariamente coinvolta la libertà del singolo. Infatti, la riflessione filosofica può mostrare l'irriducibilità dell'azione umana all'ordine naturale, può esprimere i termini della scelta che pone il senso dell'azione entro l'uomo o fuori di esso, può anche esporre gli esiti che tale scelta reca con sé, ponendo l'essere umano di fronte all'inevitabilità dell'alternativa: tuttavia, essa non può andare oltre. Il suo esercizio oggettivo e universale termina qui, lasciando spazio ad una elaborazione *teologica* dell'azione. In tale spazio la persona umana resta sola, con la sua libertà, di fronte all'Assoluto. L'adesione alla Verità adesso si chiama fede e l'unica dimostrazione possibile si chiama testimonianza.[35]

III. Incompletezza delle scienze positive e insufficenza dello scientismo nella luce de *L'Action*

Le numerose pagine che Blondel dedica ad una giustificazione dell'irriducibilità del senso dell'azione sul piano dell'analisi empirica non passano inosservate, sia per la pertinenza con cui egli si muove nel contesto delle scienze, sia per la penetrazione della riflessione filosofica che ne correda il giudizio. Il filosofo di Aix-en-Provence era stato discepolo di E. Boutroux all'Ecole Normale di Parigi e ben conosceva la cultura scientifica, considerandola un contesto obbligato al momento di mostrare come poter essere, nel mondo moderno, sia cattolici che intellettuali. Egli sembrava avvertire che in questo terreno si giocava una partita decisiva per la giustificazione della pretesa cristiana, anche a motivo dell'enorme peso esercitato dalla visione scientifica sul modo di pensare di ampi strati della società. Per tali ragioni, ci proponiamo di riprenderne qui alcuni passaggi, tratti dalla Parte terza del suo saggio. «A certi uomini di cultura — egli osserva in apertura — dietro le percezioni immediate, che le menti semplici continueranno per lungo tempo a prendere come moneta sonante, la realtà sembra tale, assolutamente tale quale la presentano le scienze positive. E per essi l'universo, tutto sommato, è un sistema di movimenti variati e ritmati nel quale rientrano le nostre azioni. Essi immaginano per analogia con il sensibile ciò che non possono percepire direttamente […]. Come si è sviluppato questo realismo fenomenista? È interessante farlo vedere, per prepararsi a osservare se davvero le scienze positive ci bastano in tutto e se sono sufficienti a se stesse».[36] Sorge qui la domanda attorno alla quale ruoteranno le argomentazioni di Blondel, una domanda che non ha perso affatto la sua attualità: «è la scienza che spiega tutto dell'azione, o è invece l'azione che fornisce alla scienza la materia per sussistere?».[37]

---

[35] È infatti solo nella linea di una testimonianza personale che Blondel se la sentirà di chiudere il circolo dell'azione e il dilemma circa l'Essere necessario, "esiste o non esiste?", proponendo proprio in conclusione de *L'Azione* la sua risposta: "esiste", cfr. *ibidem*, 603.

[36] *Ibidem*, 140.

[37] *Ibidem*, 142.

Alla fine del XIX secolo (come anche oggigiorno) l'ambizione dello scientismo consisteva nel dimostrare che la constatazione dei fatti bruti e la descrizione positiva della loro concatenazione equivalesse a fornirne una completa spiegazione causale. Esso intendeva determinare l'origine dell'uomo, l'origine della coscienza e la fenomenologia della vita morale con la stessa precisione e rigore con cui applicava il metodo matematico–sperimentale allo studio della fisica degli enti materiali, in laboratorio come sui corpi celesti. La pretesa è affascinante, ma è giustificata?, si domanda Blondel. Sul piano antropologico, può la volontà dichiarata di circoscrivere nell'ordine naturale dei fatti l'intera fenomenologia umana (volontà dichiarata o voluta) esprimere in modo esauriente il movimento intimo che guida la coscienza e la sua intera attività intellettuale (volontà volente)? Se la domanda veniva posta con pertinenza all'epoca de *L'Action*, oggi lo è ancora di più a motivo dello sviluppo delle neuroscienze e del loro tentativo di dare una ragione compiuta dell'attività della mente umana in termini empirici.[38] «Sono questioni decisive, affermava Blondel, che bisogna risolvere a ogni costo prima di essere legittimati a pronunciarsi con una competenza scientifica sulla portata dell'azione e sul senso del destino umano».[39] Secondo una prospettiva scientista, la posizione del soggetto precederebbe solo cronologicamente l'attività delle scienze ma non lo farebbe essenzialmente. In analogia con quanto un chimico farebbe applicando un "metodo dei residui", l'analisi del filosofo di Aix-en-Provence distingue con pazienza quanto dell'uomo–soggetto è oggetto delle scienze matematiche, quanto lo sia delle scienze naturali e quanto, invece, continui a sfuggire ad esse, reclamando una filosofia propria, ovvero una filosofia dell'azione. Il procedimento seguito non è distruttivo bensì costruttivo: il risultato finale sarà infatti che proprio il terzo dominio, quello dell'azione libera del soggetto, costituisce l'ambito più importante per l'attività scientifica: da esso le scienze attingono la loro ispirazione e la loro coerenza, rendendo possibile la ricerca e le sue intime motivazioni.

> Se si mostra che ciò che nelle scienze positive è loro trascendente ed estraneo è esattamente ciò che le rende possibili e impiegabili, questo significherà mettere in luce ciò che nella stessa scienza esige che la scienza sia oltrepassata. Se ognuna di esse avesse una specie di indipendenza o di sufficienza, avremmo il diritto di fermarci a essa e di accontentarci dei suoi successi anche se provvisori. Ma non è così; e questa imperfezione non riguarda la carenza dei suoi risultati, peraltro sempre parziali, ma la stessa natura delle verità che essa raggiunge e del metodo che adopera. Non solo la scienza è carente mentre è *in fieri*, ma anche se la si suppone fatta e perfetta, è ancora carente. La verità è che c'è un difetto iniziale e finale di ciascuna separatamente e di tutte insieme nel loro mutuo commercio. Le scienze positive non ci soddisfano perché non sono sufficienti in se stesse.[40]

L'incompletezza delle scienze viene fondata da Blondel in modo progressivo, occupandosi separatamente prima delle scienze matematiche e poi di quelle fisico–sperimentali. Le prime hanno buon gioco nell'analisi, ma necessitano di una *mens* che

---

[38] La valenza interdisciplinare della problematica, che interpella non solo l'antropologia filosofica, ma anche la teologia, è testimoniata dalla estesa produzione bibliografica, tanto specializzata quanto divulgativa. Per le risonanze interdisciplinari ed il dibattito attuale sul riduzionismo antropologico, cfr. J. SANGUINETI, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, Edusc, Roma 2007.

[39] BLONDEL, *L'Azione*, 136.

[40] *Ibidem*, 146.

recuperi il momento sintetico. Il mondo della sensazione e il mondo dell'agire le sono estranei. A motivo della loro necessaria astrazione, esse non spiegano la loro efficacia e non conoscono fino in fondo ciò su cui operano. Ma anche le scienze sperimentali hanno bisogno, per la loro analisi e la loro sintesi, di addentrarsi in un terreno che non è più il loro.[41] Ciò vale sia per quelle più propriamente fisiche che per le scienze biologiche. Nel primo caso è il soggetto che coglie con il suo sguardo sintetico il determinismo che lega i fenomeni; nel secondo è sempre il soggetto che vi riconosce, con la sua psicologia, le analogie tassonomiche e l'unità della ricostruzione storica. In senso ancor più generale, Blondel insiste sulla considerazione che l'attività delle scienze, per quanto completa ed accurata, non oltrepassa mai il compito di una "descrizione del reale", una descrizione in larga parte simbolica, che a motivo dello stesso metodo impiegato non può coincidere con il reale stesso.[42] La capacità predittiva delle scienze matematizzate ed i risultati pragmatici del metodo scientifico contribuiscono a forgiare l'idea che non si tratti di una mera rappresentazione, ma di una metafisica esauriente.[43] Non è qui in gioco la dimensione veritativa della conoscenza scientifica, ma la dimenticanza diffusa che al termine dei suoi giudizi si debba operare ancora un "ritorno al reale" che riguadagni la ricchezza di quelle dimensioni che il metodo scientifico ha tenuto in sospeso o dalle quali ha dovuto fare astrazione. Ignorarlo, vorrebbe dire ostinarsi a sposare l'ideale cartesiano: «Così concepita, l'azione porta esclusivamente sull'ordine immanente dell'universo, incluso il governo delle passioni umane e lo sviluppo della morale e della politica. Ora lo stesso progresso delle scienze e l'esame che ne abbiamo attentamente fatto del loro raccordo hanno mostrato che di fatto e di diritto l'ideale previsto da Cartesio è una chimera: la scienza, sempre frastagliata, non domina né spiega l'agire, il quale non si riduce mai al determinismo dei fenomeni domato e utilizzato dal nostro pensiero e per i nostri bisogni».[44]

Di notevole interesse è la visione di Blondel in merito alla portata interpretativa dell'evoluzionismo, ovvero la ricostruzione storico–naturale e l'unificazione filosofica dello sviluppo dei viventi basata sulla teoria dell'evoluzione biologica, formulata da Charles Darwin solo qualche decennio prima. Egli qualifica la visione evolutiva come una sorta di "alchimia della natura".[45] Non siamo per nulla di fronte ad una negazione dell'evoluzione biologica, che in quegli anni andava ormai consolidandosi, bensì alla negazione di una sua applicazione superficiale volta a fornire del mondo naturale una interpretazione filosofica materialistica ed esaustiva,

---

[41] Cfr. *ibidem*, 155.

[42] Sebbene un processo di riduzionismo metodologico sia indispensabile per l'analisi delle scienze, il "ritorno al reale" viene spesso trascurato, trasformando un riduzionismo metodologico in riduzionismo ontologico. Una percezione della necessità di non dimenticare tale ritorno, espressa con un linguaggio attraente e formulata dall'interno dello metodo scientifico, è esposta in I. e T. ARECCHI, *I simboli e la realtà*, Jaca Book, Milano 1990.

[43] «I simboli costruiti dallo scienziato finiscono per essere così coerenti tra loro, per avere una tale efficacia, per realizzarsi con tale evidenza tra le sue mani, che per lui diventa grande la tentazione di considerare tutto questo simbolismo come l'immagine fedele della realtà, come la realtà stessa. Lo si proietta al di fuori di sé con la convinzione che leggi della meccanica razionale, le costruzioni del cristallografo o gli schemi del chimico siano l'espressione di un meccanismo reale al quale conviene attribuire, col pretesto della certezza scientifica, una portata oggettiva e veramente metafisica. È questo l'errore fondamentale da combattere», BLONDEL, *L'Azione*, 160.

[44] La pagina è tratta dalla II ed. de *L'Azione*: cfr. *L'Action*, Alcan, Paris 1937, vol. II, 390-391.

[45] Cfr. BLONDEL, *L'Azione*, 163.

nonostante le ragioni di molti processi che regolino la vita e le sue trasformazioni sfuggano al suo potente schema interpretativo. Come l'alchimia cercava di fornire una teoria unitaria della trasformazione dei vari elementi naturali ignorando ancora la loro composizione atomica e le regole dei loro legami chimici, così il paradigma evolutivo si sforza di suggerire una visione capace di legare in modo continuato la trasformazione delle morfologie dei viventi, non conoscendo ancora del tutto le ragioni scientifiche più profonde che presiedono un gran numero di processi biologici. Sorprende la forte somiglianza fra la lettura che Blondel fa della biologia evoluzionistica del suo tempo ed il giudizio di ricercatori contemporanei che paragonano l'odierna situazione della biologia a quella della chimica prima della scoperta della tavola periodica degli elementi, grazie alla quale si sarebbero più tardi conosciute le ragioni profonde delle trasformazioni chimiche, e dei legami atomici e molecolari che le presiedono.[46] Pur conoscendo il linguaggio della genetica molecolare ed essendo in grado di ricostruire con buona approssimazione i vari passaggi che ne risultano determinati su scala macroscopica e di popolazione, alla biologia odierna sembrano ancora sfuggire molti veri *perché* delle trasformazioni genetiche e morfologiche dei viventi. Quando poi la scienza intende puntare verso domande ultime e totalizzanti, come quella di voler dare ragione dell'origine, l'incompetenza dell'analisi scientifica si fa per Blondel ancora più radicale: «Il problema dell'origine reale e della costituzione degli esseri è totalmente differente dal problema della discendenza storica e della composizione organica delle forme viventi. E per non fare della metafisica senza saperlo occorre separare i due problemi, perché la scienza è assolutamente incompetente sul primo».[47] Nell'ordine dei viventi, osserva il filosofo francese, «nessun composto è riducibile ai suoi componenti. Se pure non può farne a meno, li trascende sempre. Perciò il rapporto fra la causa e gli effetti non potrebbe essere analitico. E chi riconosce questa verità non ha più diritto di ridurre tutto nella natura al determinismo dei fatti».[48]

Dal punto di vista filosofico, la principale insufficienza del metodo empirico — e dunque di ogni possibile riduzione della fenomenologia dell'azione sul suo livello — è indicata da Blondel nell'incapacità delle scienze di congiungere, dall'interno del loro metodo, due ordini fra loro diversi: il calcolo e l'intuizione, la frammentarietà delle osservazioni fattuali e il determinismo unificante che le rende intelligibili. Il secondo ordine non può essere dedotto dal primo: «la scienza non può limitarsi alla scienza».[49] Questa irriducibilità, e dunque l'implicito richiamo ad una fonte esterna alla scienza, ad un soggetto che dia ragione della compossibilità di questi due ordini, viene così espressa dal filosofo francese: «In effetti da una parte l'analisi matematica non raggiunge mai la realtà sensibile al termine delle sue astrazioni. Dall'altra l'osservazione diretta può benissimo sforzarsi di rendere scientifico il concreto, il particolare, la qualità, inserendo sotto l'intuizione dei sensi un mondo di determinazioni quantitative; ma lungi dal far svanire il fenomeno qualitativo nello spazio di una formula astratta, ne fa emergere l'irriducibile originalità».[50] In fondo,

---

[46] Il parallelo è proposto, fra gli altri, da G. MCGHEE, *Convergent Evolution: A Periodic Table of Life?*, in S. CONWAY MORRIS (a cura di), *The Deep Structure of Biology. Is Convergence Sufficiently Ubiquitous to Give a Directional Signal?*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken (PA) 2008.

[47] BLONDEL, *L'Azione*, 165.

[48] *Ibidem*, 168.

[49] *Ibidem*, 170.

[50] *Ibidem*, 171.

tale irriducibilità non fa altro che evidenziare l'esistenza di un problema che trascende la scienza; ma la risoluzione di tale problema avviene per Blondel a livello pratico, e dunque nell'ordine dell'azione–prassi, riconoscendo che l'azione da cui procedono le scienze non si esaurisce in esse: mentre le sorregge, al tempo stesso le eccede e le trascende, mentre ne assicura il successo, dimostra che nell'attività scientifica c'è più di quanto il suo metodo conosca o attinga. Chiara, a questo punto, la tesi della scienza come attività umana rivelatrice dell'umano:

> È quindi impossibile che la scienza si limiti a quello che sa, perché essa è già di più di quello che sa. In forza della volontà che la pone e la alimenta c'è in essa quello che si vorrebbe escludere al di qua o al di là di essa. Pertanto in quel *qualcosa* che avevamo ammesso dal principio [compimento dell'azione], con la speranza che la scienza positiva lo esaurisse, sussiste un elemento irriducibile, il quale dalla visuale di queste scienze positive rimane trascendente, senza però cessare di essere immanente ad esse.[51]

Non è senza interesse qui sottolineare che l'elemento che dà senso all'attività scientifica, pur trascendendo la scienza, è anche immanente ad essa: l'impresa scientifica partecipa alla ricerca della verità (trascendente), ed è capace di appassionare il soggetto fornendo energie sempre nuove alla sua azione (immanente), perché la scienza è un valore in sé. È pertanto lecito occuparsi di una "scienza dell'azione", che al mostrare come l'azione, anche l'azione della ricerca scientifica, rimandi al di la di se stessa e il suo fine debba essere ricevuto dall'esterno, può giungere a giustificare la ragionevolezza dell'apertura dell'uomo ad una rivelazione.[52]

All'epoca in cui Blondel scriveva, il materialismo scientista poteva considerarsi una corrente di maggioranza negli ambienti intellettuali di influenza francese, come testimoniano le difficoltà personali che molti scienziati credenti dovettero affrontare nel mondo accademico, da Pasteur a Duhem, da Poincaré a Faà di Bruno. Si comprende l'insistenza del filosofo di Aix-en-Provence nel combattere l'idea che il pensiero scientifico potesse sostituirsi ad una fondazione metafisica del reale, come voluto già dal positivismo ed allora in procinto di essere nuovamente teorizzato dal neopositivismo logico. Nella Parte terza de *L'Action* egli si preoccupa di chiarire che le scienze non sono in grado di spiegare il fondo remoto e la ragione ultima delle cose, diremmo l'essere e la specificità formale di ogni ente: «esse devono unicamente costituire un sistema di relazioni coerenti, partendo da differenti convenzioni e nella misura in cui ciascuna delle loro differenti ipotesi è controllata di fatto. Come vi sono parecchi modi di dimostrare e di esprimere una verità conosciuta, vi sono parecchi modi di raggiungere una verità sconosciuta, e diversi modi di conoscerla. Pertanto la varietà, la fecondità e, per così dire, la libertà della scienza è illimitata. […] dalla necessità delle verità da essa stabilite non si deve indurre alcuna necessità di natura, perché in essa non vi è natura, vi sono solo rapporti; e il carattere arbitrario delle

---

[51] *Ibidem*, 172

[52] «Qualsiasi disciplina scientifica per sussistere esige il postulato dell'azione, e l'azione stessa deve diventare oggetto di una scienza vera e propria. […] L'azione risolve l'antinomia delle scienze positive soltanto ponendo un nuovo problema di un altro ordine», *ibidem*, 173. E ancora, «le scienze positive non sono che l'espressione parziale e subalterna di un'attività che le abbraccia, le sostiene e le trascende. Una sola via d'uscita rimane: seguire il movimento da cui esse procedono, cercandone per così dire l'equazione, per vedere se in ciò che le trascende e le fonda c'è materia di una scienza autentica […]», *ibidem*, 178.

definizioni e delle convenzioni iniziali limita la necessità delle relazioni scientifiche a queste stesse relazioni».[53] Se in queste affermazioni di Blondel si può notare l'eco di un certo convenzionalismo, come sostenuto da Boutroux e da Poincaré in merito all'epistemologia delle *leggi di natura*, esse non sottoscrivono però alcun relativismo conoscitivo; esse intendono piuttosto chiarire la duttilità e l'infinita apertura delle nostre *rappresentazioni scientifiche della natura*, e dunque l'inadeguatezza delle scienze positive a fornire un sapere *ultimo*.

L'attrazione quasi magica del metodo scientifico e dei suoi risultati sulle menti semplici citata proprio in apertura della Parte terza de *L'Action*, tale da far immaginare che tutto il reale possa essere compreso e ultimamente giustificato grazie all'impiego delle scienze empiriche assunte a sistema metafisico, viene al termine del percorso di Blondel smascherata come programma ultimamente superstizioso, riepilogandone l'intima inadeguatezza. «Si voleva ridurre l'uomo e i suoi atti ai soli fenomeni definiti dalla conoscenza positiva, ovvero, ma è la stessa cosa sotto una forma differente, si riteneva che il fenomeno positivo potesse sussistere senza l'uomo e la sua azione. Ed ecco che questa pretesa è insostenibile. Essa è contraddittoria, perché escludere quello che rende le scienze possibili e valide significa rinnegarle nel momento stesso in cui le ammettiamo e le sfruttiamo. Per il fatto stesso di porle, si esige qualche altra cosa al di fuori di esse. Si riconosce che la soluzione completa dell'enigma non sta in esse, ma esse stesse sono enigmatiche. Così cade, con la superstizione della *Scienza*, l'indegna presunzione di colui che, abusando presso i semplici del prestigio di una parola magica, si erge a loro guida, come se sul segreto della vita lo scienziato la sapesse più lunga dell'ultima delle persone umili».[54] Non è difficile riconoscere tutta l'attualità di questo giudizio di Blondel e non si può non volerne trarre suggerimenti su come anche oggi andrebbe orientata una corretta divulgazione scientifica. Troppo spesso alleata di un riduzionismo antropologico e non solo epistemologico, la divulgazione delle scienze al grande pubblico veicola non di rado una falsa immagine dell'impresa scientifica, mirante più a colpire ed impressionare le menti semplici che non a formarle, a promuoverle cioè ad una conoscenza davvero più profonda del reale, rispettosa delle sue risonanze umanistiche e filosofiche.

Vi è infine un ulteriore punto della riflessione di Blondel sulle scienze e sul ruolo che esse potrebbero svolgere in una discussione propedeutica all'ambito apologetico che riteniamo meriti di essere messo in luce. L'affermazione dello iato conoscitivo fra sapere delle scienze positive e sapere ultimo, da lui più volte ribadita, non è impiegata per dissociare l'impresa scientifica dalla ricerca filosofica. La strategia dell'itinerario seguito dal nostro Autore ha invece come intento renderle entrambe disponibili ad essere collegate ed unificate proprio *nell'azione*. La sua è una vera proposta di unificazione del sapere nell'azione che guida le intenzioni e i fini della conoscenza.[55] Per Blondel ogni conoscenza, per divenire efficace, necessita di un

---

[53] *Ibidem*, 175.

[54] *Ibidem*, 177. Il corsivo è nell'originale; accostato all'impiego della maiuscola, mostra che con la parola *Scienza* Blondel sta qui riferendosi, appunto, allo "scientismo" come caricatura magica e ideologica della vera impresa scientifica.

[55] Abbiamo percorso un itinerario analogo, cercando di mostrare come una unificazione del sapere *nell'atto* del soggetto conoscente può essere posta in relazione con la fenomenologia dell'atto di religione, che orienta il soggetto verso i fini ultimi dell'agire, quale atto unificante dell'esperienza intellettuale della persona. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA

coinvolgimento del soggetto, e in ogni atto c'è in fondo un atto di fede.[56] L'autentica conoscenza scientifica è allora manifestativa di un impegno verso il reale, al riconoscere che il movente dell'azione non giace negli aspetti empirici della scienza ma in ciò che la trascende e resiste ai cambiamenti di paradigma e al progresso delle formulazioni. La scienza non può divenire filosofia né tanto meno metafisica, ma perché la scienza sia possibile il soggetto deve riconoscere una filosofia immanente nell'attività scientifica, *in quanto attività umana*.[57] È questa filosofia ciò che la determina, senza poter essere da questa determinata:

> Le ipotesi, i simboli, le spiegazioni potranno cambiare, e di sicuro cambieranno. Quello che resterà è il procedimento dello spirito nella costruzione e nel mutuo adattamento di queste teorie, è il senso stesso delle indagini scientifiche. La conoscenza scientifica non si esaurisce nella propria opera; e ciò che la fa essere non si restringe a ciò che essa sa e fa. Non si può credere che le scienze non abbiano una portata reale. E in effetti ne hanno una, ma diversamente da come si pensa e al contrario di quanto si immagina comunemente. […] quel tanto di realtà che esse hanno va ricercato in ciò che le determina, non in ciò che esse determinano.[58]

A coloro che propongono una presunta incompatibilità fra il sapere delle scienze della natura e la pretesa cristiana, o che si appellano al metodo scientifico per sancire un divieto di accesso a chiunque voglia far transitare, anche impiegando le riflessioni di uomini di scienza, argomenti atti a mostrare l'apertura dell'uomo alla Rivelazione e alla fede, la lezione di Blondel ha oggi ancora molto da dire. Essa non si limita a fornire risposte finalizzate solo a mostrare una compatibilità epistemologica; né ripropone, come molti, una retorica armonia fra fede e scienza fondata su una generica diversità di piani, di cui non si chiarisce però mai il fondamento; il metodo di Blondel entra invece nel merito delle intenzioni che guidano l'azione del soggetto, tematizza il rapporto di questi con una realtà oggetto sia della scienza che della fede, si dirige al fondamento ultimo della passione che muove verso la ricerca del vero. È in questo ordine di idee, riteniamo, che una propedeutica alla fede in un contesto scientifico diviene, ieri come oggi, più efficace.

IV. La difesa del metodo dell'immanenza nella *Lettre sur l'apologétique*

L'occasione della lettera, il cui titolo completo recita *Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo in materia d'apologetica e sul metodo della filosofia nello studio del problema religioso*, è fornita dalla necessità di rispondere alle numerose critiche

---

(a cura di), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1410-1431, spec. 1424-1427.

[56] Cfr. Blondel, *L'Azione*, 67.

[57] Sulle dimensioni personaliste dell'attività scientifica e la loro necessaria rivalutazione, cfr. M. Polanyi, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica* (1958), Rusconi, Milano 1990; Idem, *La conoscenza inespressa* (1966), Armando, Roma 1979; E. Cantore, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987; C. Taylor, *Overcoming Epistemology*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge - London 1995; Idem, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1985; G. Tanzella-Nitti, *La persona, soggetto dell'impresa tecnico-scientifica*, «Paradoxa» 3 (2009) 96-109.

[58] Blondel, *L'Azione*, 175-176.

indirizzate al metodo dell'immanenza esposto ne *L'Action* — un metodo che il suo autore dichiara essere stato travisato — nonché dall'esigenza di chiarire alcune questioni teologiche che la proposta blondeliana implicava, non ultima quella del rapporto fra naturale e soprannaturale. Nella *Lettera* il metodo dell'immanenza viene dichiarato complementare ad un approccio tradizionalmente metafisico, senza proporsi di rimpiazzarlo; ma in verità il tono di Blondel è piuttosto perentorio nell'affermare che l'apologetica sviluppata fino a quel momento rimaneva sostanzialmente inadatta ad una propedeutica cristiana al passo con i tempi. Il cambiamento che egli prospetta viene paragonato ad una *crisi*, necessaria ma salutare.[59]

Per comprendere il rinnovamento apologetico auspicato da Blondel si rendono però necessarie alcune precisazioni importanti. L'apologetica che egli ha in mente è una preparazione dell'interlocutore a riconoscere, su un piano squisitamente *filosofico*, la ragionevolezza di prestare ascolto al cristianesimo, facendo bene attenzione sia a non schiacciare il cristianesimo sul piano filosofico, sia a non spostare il discorso apologetico su un prematuro piano teologico. Pertanto, la sua non è una proposta di "apologetica cattolica" quale parte integrante dei programmi di Teologia fondamentale, come presentata nei manuali a lui contemporanei. Il modo che Blondel ha di comprendere l'Apologetica non è dunque neanche quello di una "teologia della credibilità", né di una difesa dei dogmi cristiani, bensì quello di un itinerario rigorosamente filosofico, perché sono filosofi gli interlocutori di fronte ai quali egli vuole svolgere argomentazioni propedeutiche ad un successivo annuncio della fede. In tal senso, la *Lettera* esplicita ed indirizza le potenzialità apologetiche contenute ne *L'Azione*, ma inserendole adesso in una strategia che ha come ultimo traguardo l'annuncio della fede egli si vede costretto ad entrare nel vivo del dibattito teologico, a motivo delle perplessità che il suo itinerario suscitava soprattutto in merito alla salvaguardia della gratuità del soprannaturale.

In riferimento al contesto a lui contemporaneo, Blondel giudica subito inopportuna un'apologetica di taglio "concordista", che strumentalizza cioè il pensiero scientifico cercandone conferme in favore dei contenuti della Rivelazione. Ma soprattutto egli considera insufficiente un'apologetica di taglio storico, perché l'accadimento di fatti, sostanzialmente profezie e miracoli, che mostrino la presenza di una rivelazione divina non è bastevole a giustificare l'interesse del soggetto verso i contenuti in essi eventualmente racchiusi: non basta dimostrare che un certo fatto è realmente avvenuto, bensì che esso è realmente *significativo* per il soggetto.[60] Il compito di mostrare l'esistenza di tale significato può svolgerlo solo un'apologetica che impieghi il metodo dell'immanenza, la sola che, a differenza delle prime due, si sviluppa su un piano genuinamente filosofico; e quindi, al suo livello, vincolante per la ragione del soggetto. Il ridimensionamento del metodo storico, che egli considera certamente conveniente, ma insufficiente e spesso sopravvalutato, porta Blondel a relativizzare la prova del miracolo, ovvero la dimostrazione della reale storicità del

---

[59] «La crisi di cui parlo, dolorosa per alcuni, sarà utile a tutti, perché richiede una nuova comprensione e prepara un bene futuro», BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 65.

[60] «Perché dovrei tener conto di questo fatto, mentre posso legittimamente disinteressarmi di tanti altri fatti ugualmente reali? In che misura sarei responsabile di una astensione volontaria? Tante domande che restano senza risposta perché non basta stabilire separatamente la *possibilità* e la *realtà* ma bisogna anche mostrare la *necessità per noi* di aderire a questa realtà del soprannaturale», *ibidem*, 41.

suo accadimento.[61] Ne vengono privilegiate le dimensioni semiologica e psicologica, con una certa riconduzione del miracolo entro la provvidenza divina ordinaria come questa viene percepita dal soggetto, un giudizio che a nostro avviso meriterebbe di essere meglio contestualizzato, e che Blondel formula probabilmente guidato da una visione convenzionalista e anti-razionalista dell'epistemologia delle leggi di natura ereditata da Boutroux.[62]

Al momento di elaborare una propedeutica all'annuncio della fede, si avverte il peso di una sorta di "paradosso" insito nel cristianesimo. Il suo messaggio "al tempo stesso soddisfa e schiaccia l'uomo", dando così origine ad una dialettica che ha sempre accompagnato l'esposizione della Rivelazione, e che Blondel esprime così: «se si insiste sulla conformità del dogma ai bisogni del pensiero, si rischia di non vedervi che una dottrina stupendamente umana; se si afferma che esso supera o anche sconcerta la ragione o la natura, allora si abbandona il terreno dell'argomentazione scelta e il campo della ricerca razionale. Così questa apologetica filosofica o smette di essere un'apologetica, oppure di essere una filosofia».[63] È difficile sottovalutare l'importanza della dialettica percepita del filosofo francese, che interessa da vicino anche il compito dell'odierna Teologia fondamentale, e che oggi come allora non può essere composta in modo approssimativo o frammentario, ma solo assumendosi l'onere di elaborare una visione organica, il più convincente possibile, del rapporto fra naturale e soprannaturale. Cercando una soluzione alla precedente alternativa, Blondel osserva che nell'apologetica classica, di ispirazione tomista, il passaggio fra ordine naturale e soprannaturale si realizza sul terreno di una sorta ordine intermedio, ovvero su alcuni contenuti che la ragione intravede e in parte raggiunge, ma sarà poi la Rivelazione a mostrare in pienezza, con la luce della fede. Il passaggio, e in certo modo il punto di contatto, si realizza pertanto su un *oggetto* (attributi di Dio, anima umana, verità impersonali, ecc.), non sul soggetto, che resta invece da parte. Orbene, se la ragione cede al razionalismo (anche apologetico) l'oggetto intermedio intravisto dalla ragione viene prima o poi da questa completamente assorbito; la ragione diviene così autosufficiente e la fede non ha più nulla da dirle. Il metodo dell'immanenza vuole invece mostrare l'impossibilità di una simile autosufficienza razionale, lasciando che sia la fenomenologia del *soggetto* a smascherare l'inadeguatezza di una razionalità esaustiva. Si tratta cioè, secondo Blondel, di evitare un'apologetica intellettualistica, ove le dimostrazioni, anche quelle in grado di puntare verso l'ordine soprannaturale, restano al livello degli oggetti, dei contenuti, dei fatti, ma non coinvolgono il mondo vitale del soggetto.[64]

Centrato sulla volontà e sulla determinazione del soggetto, il metodo dell'immanenza intende investigare e presentare il "riflesso" del soprannaturale nell'uomo, mostrando soprattutto come sia la sua assenza ad essere "sofferta" nel pensiero e nell'azione, e come esso venga pertanto implicitamente richiesto ed in

---

[61] Cfr. *ibidem*, 42.

[62] Offriamo alcune riflessioni sulla posizione di Blondel in merito alla teologia del miracolo e al rapporto con l'epistemologia scientifica in G. TANZELLA-NITTI, *Miracolo*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 958-978.

[63] BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 47.

[64] «Non esauriamoci a ripetere argomenti noti, a offrire un *oggetto*, mentre è il *soggetto* che non è disponibile. Non è mai dal lato della verità divina, è dal lato della preparazione umana che vi è mancanza e che lo sforzo della dimostrazione deve rivolgersi», *ibidem*, 59.

certo modo invocato. Per realizzare un'apologetica filosofica efficace, non è la ragionevolezza astratta dell'esistenza di Dio e della possibilità della sua rivelazione che occorrerebbe mettere in luce, bensì, per così dire, "la situazione dell'uomo senza Dio". Per Blondel, un'apologetica tradizionale, di fatto non filosofica, partendo da un'ipotesi che supera decisamente il campo della filosofia suppone il soprannaturale presente nella storia e nella vita, per poi trovarne i riflessi, mentre invece «bisognerebbe supporre il soprannaturale *assente dalla vita* per mostrare che esso è *richiesto dal pensiero e dall'azione*. […] Poiché il rifiuto dello stato cui è destinato non è per l'uomo pura privazione ma positivo abbassamento, bisogna trovare, anche nella vita chiusa alla fede, qualcosa di ciò che essa respinge».[65] In sostanza, nell'apologetica impiegata abitualmente «non si vede ciò che manca e ciò che resta all'uomo senza la soprannatura, così non si vede ciò che prepara, ciò che sostiene e sviluppa l'accettazione e l'uso del dono di grazia nella natura stessa».[66] La deriva razionalista (e ultimamente idealista) dell'apologetica tradizionale verrebbe così secondo lui evitata perché il cristianesimo non sarebbe più presentato come un appagamento della natura, e dunque, in definitiva, come una verità naturale e umana, bensì come un unico necessario che la natura può solo invocare senza manipolare.

Risulterebbe facile, a questo punto, porre la strategia di Blondel in relazione con i motivi di credibilità soggettivi interni — di ambito individuale piuttosto che universale — come questi venivano esposti dagli autori neoscolastici.[67] Tuttavia, si tratta di un rapporto per varie ragioni poco pertinente. Blondel si muove al di fuori degli schemi classificativi neoscolastici, che pure conosce; quando si riferisce ai "motivi di credibilità" il suo vocabolario non distingue in maniera formale fra motivi oggettivi e soggettivi: essendo interessato ad una "apologetica integrale", egli cerca di trattare le reciproche relazioni esistenti fra le cause intellettuali, morali, psicologiche ed esistenziali.[68] Il significato *soggettivo* che il metodo dell'immanenza evidenzia non è certo quello dei neoscolastici motivi soggettivi interni di ambito universale, perché al filosofo francese premono in primo luogo le ragioni del soggetto concreto-personale, non quelle che una generica umanità astratta riconoscerebbe significative al considerare il contenuto della dottrina cristiana. Non si tratta qui di mostrare il cristianesimo come la forma più alta di anima spirituale, con un'impostazione ultimamente figlia di una filosofia della religione di stampo idealista: Blondel è esplicito nell'affermare che tale approccio non tocca il soggetto personale e non è capace di puntare verso il "soprannaturale", perché mostra solo un compimento dell'umano, e per di più in astratto.[69] Non siamo neanche di fronte a motivi soggettivi di ambito individuale, almeno nella misura in cui, come per la maggior parte dei neoscolastici, questi venivano collegati ai sentimenti di pace e di soddisfazione sperimentati dal soggetto all'abbracciare la dottrina evangelica: per Blondel non è tanto la pace del singolo credente ad essere argomentata dal metodo dell'immanenza, quanto l'orientamento dell'azione e dello spirito umani a postulare/desiderare ciò che manca al proprio compimento vitale, così come tale

---

[65] *Ibidem*, 50. Il corsivo è dell'autore.

[66] *Ibidem*, 56.

[67] Esempi di questa sistematica in GARRIGOU LAGRANGE, *De Revelatione*, vol. I, cap. XVI, 554-556; S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1945, 102-103.

[68] Lo riconosce ugualmente COFFELE, *Apologetica e Teologia fondamentale*, 111.

[69] Cfr. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 44-52.

incompiutezza può essere conosciuta a livello filosofico–fenomenologico. L'insufficienza delle argomentazioni apologetiche a lui contemporanee quando si affidasse loro il compito di tracciare un approccio filosofico *dal basso*, facendo cioè astrazione da ogni contenuto immediatamente teologico, viene così illustrata efficacemente da Blondel:

> Sia che si mostri, con Chateaubriand, nell'ispirazione cattolica una fonte di bellezza superiore a ogni altra; sia che si metta in luce, malgrado le molte apparenze contrarie, il ruolo fondamentale e l'iniziativa decisiva dello spirito cristiano nella nascita o nel progresso della scienza moderna; sia che si cerchi, nei sentimenti delicati, nella generosità dello spirito, negli slanci e anche nelle ferite del cuore umano, la prova che ogni persona retta e completa aspira ad essere cristiana; sia che si trovi nel Vangelo il principio necessario e sufficiente della perfezione morale e sociale; sia infine che si chiarisca l'accordo degli insegnamenti e della disciplina della Chiesa con i bisogni della nostra ragione e volontà, tutte queste argomentazioni sono persuasive, sono fondate; e non vorrei affatto svalutarne la salutare efficacia. Ma, proprio perché restino utili, devono mirare soltanto a ciò che possono raggiungere. Dire che da soli essi costituiscono una apologia strettamente filosofica del cristianesimo, questo è deludente, e anche pericoloso.[70]

Il metodo dell'immanenza deve però affrontare un problema severo, oggetto principale delle critiche mossegli, che lo stesso Blondel riconosce: come poter rispettare la gratuità del soprannaturale, la sua piena appartenenza alla sfera di Dio, se al tempo stesso tale metodo afferma che nulla può entrare nell'uomo, divenendo per lui davvero significativo, se questo non esce da lui, se non corrisponde ad un suo bisogno di espansione? La risposta fornita è, in sostanza, questa: l'inaccessibilità del soprannaturale non risulta pregiudicata in quanto il riflesso del soprannaturale, "unico necessario" che l'essere umano percepisce in sé, è dovuto soprattutto alla sua assenza e alle conseguenze di essa. In certo modo, l'essere umano sarebbe in condizione di riconoscere che a casa propria egli non è ancora, in realtà, completamente a casa sua.[71] Ciò che la fede imporrebbe come reale, la ragione lo concepisce come qualcosa di necessario ma impraticabile; ciò che la fede dichiara gratuitamente, la ragione lo richiede necessariamente. La ragione non sostituisce per questo la fede, afferma Blondel, perché ragione e fede non si sovrappongono: quando la prima è vuota, la seconda è piena.[72] Un'importante notazione ermeneutica impone osservare che tanto nel Blondel de *L'Azione* come in quello della *Lettera*, l'aggettivo "necessario" sembra avere una pregnanza più esistenziale che logico–ontologica, e se possiede un significato logico è perché questo lo guadagna sul piano esistenziale.[73] Ciò potrebbe in parte contribuire a ridurre la distanza dai suoi avversari, insieme alle precisazioni che egli si impegna a fornire lungo tutta la *Lettera*. Il metodo dell'immanenza, afferma Blondel, considera il soprannaturale «non come reale nella

---

[70] *Ibidem*, 45.

[71] Cfr. *ibidem*, 71.

[72] Cfr. *ibidem*, 77.

[73] Sulla valenza antropologica e non solo logico–ontologica del "necessario", così ne *L'Azione*: «L'intero cosmo della natura è per noi necessariamente un garante di ciò che ci trascende. La necessità relativa del contingente ci rivela la necessità assoluta del necessario. […] Noi possediamo abbastanza essere per non poterne fare a meno, troppo per potercene distaccare; ma troppo poco per accontentarcene; di più o di meno di quanto desidereremmo , poiché ne abbiamo solo per sentire che non ne abbiamo. Ma è esattamente questo il vero carattere del contingente: il contingente partecipa alla necessità del reale, senza condividerne il privilegio», BLONDEL, *L'Azione*, 446.

sua forma storica, non come puramente possibile nel senso di un'ipotesi arbitraria non come gratuito o facoltativo alla maniera di un dono proposto senza essere imposto, non come conveniente e appropriato alla natura di cui sarebbe soltanto un supremo sviluppo, non come ineffabile al punto di essere senza radici nel nostro pensiero e nella nostra vita, ma (secondo la precisione stessa dello spirito scientifico, che, non occupandosi del semplice possibile o del reale non ci deve né più né meno che il necessario) come indispensabile e al tempo stesso inaccessibile per l'uomo».[74] In sostanza, il modo con cui il metodo dell'immanenza parla di "necessità" non equivale a gettare fra i due ordini, naturale e soprannaturale, un ponte azzardato, né istituisce fra essi una continuità reale di contenuti e di conseguenze:

> Senza che vi sia continuità *reale* tra il mondo della ragione e quello della fede, senza che si faccia per nulla rientrare nel determinismo dell'azione umana l'ordine soprannaturale che rimane sempre al di là della capacità, dei meriti, delle esigenze della nostra natura e anche di ogni natura concepibile, è legittimo mostrare come il progresso della nostra volontà ci costringa al riconoscimento della nostra insufficienza, ci conduca al bisogno avvertito di qualcosa di più, ci dia la capacità, non di produrlo o definirlo, ma di riconoscerlo e riceverlo, ci apra, insomma, come per una grazia anticipatrice, quel battesimo di desiderio che, supponendo già un tocco segreto di Dio, rimane sempre inaccessibile e necessario anche prescindendo da ogni rivelazione esplicita, e che, nella stessa rivelazione, è come il sacramento umano immanente alla operazione divina.[75]

Se la nostra natura non è casa propria nel soprannaturale, il soprannaturale è a casa propria nella nostra natura. Nell'uomo non potranno mai cancellarsi le possibilità di partecipazione che il soprannaturale vi ha lasciato: egli può nascondersi al suo destino ma non evitarlo. «Questo è il senso della *necessità* che collega i due ordini eterogenei, senza disconoscerne l'indipendenza».[76]

V. Osservazioni conclusive

Alla luce delle vicende della Teologia fondamentale contemporanea, la proposta di Maurice Blondel può suscitare sentimenti discordanti. Da un lato gli si deve riconoscere di aver contribuito al superamento delle insufficienze della neoscolastica ed aver introdotto un corpo di riflessioni che, in tema di credibilità della Rivelazione, hanno fatto decisamente migrare da una visione intellettualistica, attenta ai contenuti e all'analisi razionale, ad una visione personalista, concentrata sul mondo esperienziale del soggetto, determinando in maniera rilevante quanto accadrà nei decenni a lui successivi. Primato dell'azione, infatti, vuole dire oggi, in sostanza, primato della persona. Dall'altro, il suo si presenta come un itinerario esplicitamente filosofico, cosa piuttosto distante dal sentire odierno, ormai abituato a collocare la credibilità della fede entro l'ambito della teologia e non fuori di essa.[77] Entrambi i

---

[74] Blondel, *Lettera sull'apologetica*, 77-78.

[75] *Ibidem*, 80.

[76] *Ibidem*, 81.

[77] La riconversione cristologica dei motivi di credibilità della Rivelazione quali segni di salvezza, ma soprattutto il loro impiego come itinerario dalla fede verso l'universalità della ragione, appartengono all'impostazione della contemporanea Teologia fondamentale, sulla scorta di una

modi di procedere sono in certo modo intrinseci alla sua filosofia dell'azione e al metodo dell'immanenza che da essa prende origine, né da essi si può prescindere per una sua valutazione. Eppure, siamo in fondo in presenza di un pensiero, a qualunque terreno o definizione di apologetica lo si voglia ricondurre, che nel suo insieme altro non fa se non riproporre vigorosamente — distillata da secoli di storia — la profondissima aspirazione del vescovo di Ippona: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.[78] Di tale aspirazione Blondel recupera tutto il valore anche per la modernità, ed in certo modo alla luce degli esiti di quest'ultima, sforzandosi di mostrarne la pertinenza per ogni uomo che decida di non vivere più nella superficialità, come dilettante o come esteta, ma intenda prendere sul serio il significato dei propri interrogativi esistenziali, come questi gli vengono rivelati dal senso ultimo delle sue azioni. Se Pascal non conosce altro uomo che quello assetato di infinito, e Newman solo colui che è capace di percepire la propria coscienza, segnatamente la propria coscienza religiosa, Blondel non conosce altro uomo che l'uomo responsabile. Questa è tutta la "teologia implicita" che si richiede al suo metodo, poca o troppa a seconda dei gusti dei nostri contemporanei, ma dalla quale non sembra potersi prescindere. Se soffrire l'assenza del soprannaturale in noi, congiunta alla percezione di un orientamento ad un completamento che è fuori di noi ma del quale non possiamo fare a meno, sia postulare in altro modo il nostro essere creati ad immagine di Dio, è anche questo questione di gusti: resta un fatto che l'unico uomo storico, l'unico che conosciamo realmente, è soltanto questo, un uomo capace di Dio, ma anche drammaticamente capace di averlo perso, nel passato lontano o nel presente.[79]

Accusato di "ricondurre l'apologetica cristiana sul terreno psicologico",[80] Blondel si è preoccupato in realtà di mostrare l'insufficienza di una vera preparazione alla fede che si limitasse ad elaborare una dimostrazione di motivi di credibilità esterni al soggetto, di ambito storico–fattuale, perché non è questa conoscenza ciò che "ci spinge a credere", bensì qualcosa che si trova più vicino alla costituzione intima del soggetto. È questo "movimento interno", presente nella coscienza dell'uomo e che prepara l'incontro con la grazia, a dover essere secondo lui studiato dall'apologetica. Da ciò si ricava un'interessante conseguenza: poiché i fatti storici che rappresentano i giudizi di credibilità razionali oggettivi, e dunque esterni al soggetto, in una "apologetica integrale" non sono più visti come semplici *dimostrazioni*, ne consegue che il soggetto può adesso coglierli secondo una dimensione a lui più pertinente, quella di *segni* della presenza personale del *Deus revelans*. È in fondo questa un'impostazione a noi assai più vicina, che fa perciò apparire Blondel più contemporaneo di quanto non sembri a prima vista. Quando, rispondendo a questa rivelazione, l'uomo diviene protagonista di un sincero atto di fede, egli non si limita a rendere presenti in sé, in modo impersonale o nozionale, le ragioni (motivi di carattere dimostrativo) che lo inducono a poter dire che Dio ha parlato in un determinato momento e in un determinato contesto storico, o che si è rivelato a determinate persone facendo poi giungere a noi la sua parola attraverso una testimonianza orale o scritta; ogni atto di fede prende piuttosto coscienza che

---

condivisa ermeneutica del Concilio Vaticano II: cfr. R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 2001.

[78] AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, I, 1,1.

[79] Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 24.

[80] Cfr. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 31.

questa Parola ha per l'essere umano una perenne attualità, un senso assoluto, ed agisce in lui in un modo presente e personale.[81] È questo modello propedeutico l'intuizione di base che guida tutta l'apologetica blondeliana, un'apologetica ove si giunge a parlare di Dio e della fede solo al termine di un itinerario antropologico e filosofico, quando ne arriva il momento, sebbene le argomentazioni blondeliane vengano svolte avendo continuamente e intenzionalmente presente il richiamo del Creatore verso la sua creatura, un richiamo che resta in fondo la vera causa del suo questionare esistenziale, il motivo più profondo del suo agire.

Circa la fruibilità dello *specifico itinerario filosofico* di Blondel per l'odierna Teologia fondamentale, riteniamo che esso, tiratene tutte le somme ed operatene tutte le relative contestualizzazioni, mostri in fondo la convenienza — forse la necessità — di prevedere anche oggi itinerari apologetici capaci di operare in un ambito squisitamente filosofico, indipendentemente da come li si voglia chiamare o in quale logica curriculare li si voglia inserire. Per quanto ci riguarda, abbiamo già osservato in un altro contributo che non si dovrebbe temere di considerare tali itinerari come parte di una riflessione sui preamboli della fede,[82] tematiche che sebbene non riguardino un ambito propriamente teologico, nondimeno preparano l'interlocutore ad accogliere la Parola di Dio, educandone e talvolta sanandone la ragione. Il versante preambolare qui coinvolto, come per Newman, è quello antropologico,[83] ed il metodo prescelto la fenomenologia, non la metafisica: «si tratta, senza imporre alle coscienze alcuna formula prescrittiva o regola imperativa, di studiare integralmente i loro atteggiamenti possibili, al fine di estrarne le spinte "immanenti" e le conseguenze "necessarie". Dalla semplice vista di ciò che fanno e di ciò che sono, risulterà per loro l'unico insegnamento fecondo».[84] L'idea che una considerazione propedeutica dei *praeambula fidei* serva a mostrare la "significatività" della Rivelazione, non la sua credibilità,[85] pare congruente con la lezione blondeliana, il cui intento è mostrare come l'interrogativo radicale sul significato ultimo dell'azione sia un interrogativo *sensato*, e che accogliere quanto si riconosca adeguato a darle un *compimento* sia un atto ragionevole.

Eppure, proprio la scelta di un metodo filosofico — da lui dichiarato integrale per l'ampiezza della fenomenologia umana che esso vuole coinvolgere (intelletto, volontà, libertà, esperienza), non certo per un'integrazione dell'antropologia nella teologia — rappresenta in fondo il limite della sintesi blondeliana, o ne suggerisce comunque la modalità soltanto *propedeutica* ad un discorso sulla credibilità. L'impostazione filosofica e non teologica del metodo dell'immanenza lascia

---

[81] Cfr. M. BLONDEL, *Comment réaliser l'apologétique intégrale: thèses de rechange?, ou points d'accord?*, Bloud et Cie, Paris 1913, 147.

[82] Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale. Una riflessione sul ruolo dei* praeambula fidei, «Annales theologici», 21 (2007) 11-60.

[83] Ci riferiamo sia al costante appello di Newman all'ascolto della coscienza, sia alla presentazione dell'autentica religiosità naturale quale grande preambolo che prepara l'accoglienza della Rivelazione, come espresso ad es. nel cap. X della *Grammatica dell'assenso*: cfr. J.H. NEWMAN, *Saggio a sostegno di una Grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005, 1503-1667.

[84] BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, 82.

[85] È quanto suggeriamo in TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale*, 45-47.

evidentemente incompiuto lo snodo cristologico, sebbene Blondel cerchi intelligentemente di intravederlo. L'approccio genuinamente filosofico, inoltre, non gli consente di esplicitare quale sia il ruolo del peccato dell'uomo (originale ed attuale) nella causazione dello iato fra volontà voluta e volontà volente. In tal senso, sebbene l'umano sia trascendentalmente aperto al soprannaturale, ciò che è "umano" sembrerebbe opporsi a "soprannaturale", come mostra la sua riluttanza ad accettare quest'ultimo quale compimento categoriale dell'umano ed avendo egli evitato di prendere posizione su cosa sia, in realtà, la "natura" umana sul piano teologico. Da dove vengono queste tracce che "il soprannaturale ha in noi inevitabilmente lasciato, anche come sua assenza"?, ci si potrebbe infatti chiedere. Nel metodo dell'immanenza non vi è forse un implicito riferimento teologico all'uomo immagine e somiglianza di Dio, ovvero il riferimento ad un Dio creatore soggetto di un rapporto con l'uomo sul piano personale–esistenziale, e non un riferimento ad un generico Assoluto? Una proposta di raccordo teologico, incompiuta in Maurice Blondel, sarà operata qualche decennio più tardi da Henri de Lubac, che esplorerà le conseguenze per la teologia di quanto l'autore de *L'Action* aveva elaborato in sede filosofica.