

Università degli Studi della Calabria
Facoltà di Lettere e Filosofia

Dottorato di Ricerca
Teoria e Storia della Storiografia Filosofica
XVIII Ciclo
(Settore disciplinare M-Fil 01)

Tesi di Dottorato

La genesi del vero

Soggetto e razionalità nell'opera di Maurice Blondel

Coordinatore del Dottorato
Prof.sa Giuliana Mocchi

Supervisore
Prof.sa Francesca Bonicalzi

Candidato
Dott. Gianni Bianchi

Anno Accademico 2006/2007

Introduzione

La natura della filosofia ripropone continuamente il tema del suo stesso oggetto ogni qualvolta un autore si metta all'opera. Questo processo di chiarificazione non è estraneo al lavoro stesso di Blondel, il quale non gode normalmente di una fama adeguata alla portata della sua opera. Lungo il corso della sua produzione, infatti, emerge sempre, come un fronte carsico, il continuo lavoro sulla natura propria della filosofia e, all'interno di essa, una continua rivisitazione del tema della razionalità.

Quest'ultima risulta, nell'opera blondeliana, indissolubilmente legata alla riflessione circa la fondazione e la natura del soggetto: all'interno delle ricerche di Blondel sulla fondazione morale, dentro il suo ripercorrere l'azione dell'uomo, all'interno dei suoi scritti di carattere prevalentemente religioso continua ad essere riproposto l'interrogativo e le possibili letture su quale sia l'esperienza razionale in quanto tale.

Blondel non riesce a concepire la filosofia come un semplice esercizio intellettuale, lontano dall'esercizio della vita reale e non in grado di investire la realtà della vita; per lui la filosofia è un impegno totale, non solo speculativo ma anche esistenziale.

Questa posizione integrale del problema filosofico Blondel l'ha imparata dal suo più grande maestro, Léon Ollé-Laprune, la cui testimonianza di vita e di libera ricerca intellettuale ed esistenziale è stata decisiva per la formazione umana del filosofo di Digione¹ e gli ha comunicato la necessità di un approccio alla filosofia che fosse innovativo e capace di coniugare le istanze della modernità senza cadere nelle strette del positivismo di fine XIX secolo.

Blondel, da ottimo alunno quale fu, superò come testimonianza di dedizione personale e come originalità di produzione filosofica gli insegnamenti del maestro. Egli lavorò a lungo sul tema dell'azione e della sua analisi. E proprio a partire dall'azione Blondel modulò un lungo studio che cercava di ricostruire l'origine di essa oltre ad un'antropologia filosofica che dall'azione fosse giustificata.

¹ A questo scopo si veda l'elogio funebre scritto da Blondel in occasione della morte di Ollé-Laprune e poi pubblicato, in forma ampliata, nel 1899. Cfr. M. Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, in M. Blondel, *Oeuvres complètes, t. II, 1888-1913 – La philosophie de l'action et la crise moderniste*, a cura di C. Troisfontaines, Paris, PUF 1997, pp. 239 e seguenti.

Il lavoro di Blondel ha avuto il merito di rompere gli schemi del positivismo scientifico rimettendo al centro dell'agone filosofico la figura dell'uomo indagato in tutte le sue dimensioni.

Tuttavia non si può parlare di umanocentrismo nella filosofia di Blondel, perché in verità i fuochi teoretici della sua filosofia sono almeno tre: il primo è metodologico e riguarda la necessità di collocare ogni affermazione all'interno della reale fattualità in cui vive la persona umana. È questo il tema della fenomenologia blondeliana che ripercorriamo lungo il corso del primo capitolo.

Il secondo fuoco prospettico della filosofia blondeliana è sicuramente costituito dalla sua riflessione sulle dimensioni etiche e volontarie dell'esistenza umana, viste non come deducibili da una certa costruzione teorica, ma come originanti e collaboranti con la dimensione razionale. Quest'ultima non vive chiusa in se stessa ma in rapporto con le varie dimensioni della soggettività e con esse costituisce un'unità sintetica in cui ogni parte nutre le altre.

Il terzo punto di lavoro della filosofia dell'azione di Blondel è costituita dalla sua concezione ontologica, i cui prodromi si notano già nella costruzione dell'azione ma che germoglieranno nella seconda parte della sua stagione filosofica. L'ontologia blondeliana si manifesta innanzitutto nell'esercizio dell'azione in quanto pone la necessità di quello che lui stesso chiama "l'Unico necessario" che poi altri non è che Dio. Dio non costituisce un fondamento ontologico statico, ma si colloca al centro dell'azione umana, di cui ne costituisce il movente segreto. Ma Dio è anche il fondamento dell'esistenza degli enti particolari che hanno, nella relazione con il Principio, l'elemento costitutivo della loro esistenza.

Se queste costituiscono le tematiche principali della vasta opera blondeliana, la tesi di questo lavoro di ricerca è quella di verificare come, entro questo quadro, sia da intendersi l'esercizio della razionalità. Infatti Blondel ha considerato la ragione l'espressione rigorosa ma ricca della vita del soggetto e sempre in relazione con le altre dimensioni della vita soggettiva l'ha indagata. Ma quale sia il proprium della razionalità nell'opera blondeliana non è stato messo ancora compiutamente e specificamente a tema e anche la bibliografia critica in merito ha colto con profondità alcuni aspetti fondativi della ragione ma non ha dedicato studi specifici corposi in merito.

Così ci apprestiamo ad attraversare il *mare magno* della filosofia blondeliana per vedere se la razionalità possa costituire un approdo sicuro oppure si tratti di una meta sfuggente e di non chiara identificazione.

Capitolo 1

L'azione e l'indagine sulla ragione

a. Il luogo e il tempo di una ricerca

Non sempre si ritrovano, percorrendo a ritroso la storia, nodi così intricati e gravidi di conseguenze come la Francia della seconda metà del XIX secolo. Ed è proprio all'interno di quel complicato intreccio di idealità diverse, di lotte politiche e di forte industrializzazione che viene alla luce, il 2 novembre 1861, Maurice Blondel, ultimo di quattro fratelli all'interno di una famiglia borghese di Digione, antica città borgognona. Qui trascorre l'infanzia in un clima di profonda fede cattolica e la formazione del giovane Blondel si fa strada negli istituti scolastici cittadini, mentre la Francia è attraversata prima dalla tragica guerra franco-prussiana del 1870 e poi dalle vicende della terza repubblica, che portano alla costituzione di un vero e proprio impero coloniale e alle premesse del primo conflitto mondiale.

Entrato nell'università della sua città natale nel 1879, Blondel trova un ambiente culturale profondamente diverso da quello familiare in cui è cresciuto: uomo profondamente convinto della bontà della tradizione cattolica nella quale è stato allevato, presso l'università digionese il giovane Blondel incontra il positivismo filosofico di Comte, di Spencer e dei loro seguaci, la cui cultura pervade sia il radicalismo politico della terza repubblica sia l'ambiente accademico francese con crescente successo. Comunque è proprio incontrando queste dottrine e cominciando una verifica critica dei loro contenuti che Blondel decide con chiarezza che il suo futuro campo d'azione sarà la filosofia.

Allo scopo di seguire quella che sente come una vocazione ineluttabile, Blondel si trasferisce all'Ecole Normale di Parigi dove incontra, tra gli altri, due maestri straordinari: Emile Boutroux e Léon Ollé-Laprune, che introducono il giovane ed entusiasta discepolo all'esercizio filosofico con una direzione spiccatamente anti-scientista.

È questo il momento in cui Blondel entra a far parte della cosiddetta corrente dello Spiritualismo francese, la quale ha, dal punto di vista storiografico, una caratterizzazione ben precisa: «in Francia, in un moto di idee che ha inizio tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, lo Spiritualismo si caratterizza tematicamente sviluppando motivi e ubbidendo a istanze ben individuabili. Si può, infatti, accennare, anzitutto, a una sua nota caratteristica di fondo, che si lascia cogliere in particolare attraverso l'opera di Boutroux e di Bergson: una marcata attitudine polemica nei confronti del positivismo, del materialismo e dello scientismo, del naturalismo, del meccanicismo, del determinismo. Una seconda caratteristica è costituita dalla centralità del tema della conoscenza, dell'interiorità, svolto col richiamo alla tradizione cristiana, in primo luogo agostiniana»². La citazione evidenzia sinteticamente quale sia il ruolo normalmente attribuito agli esponenti di questa corrente filosofica, ma nello stesso tempo mette in luce tutti i limiti di questa categoria storiografica: infatti lo Spiritualismo ha normalmente una connotazione in negativo, in quanto la sua genesi è individuata quale reazione al determinismo scientista e al positivismo filosofico. Tuttavia, come sempre accade per le grandi categorie storiografiche, tale visione sembra fatta apposta per essere smentita non appena si entra nel merito dell'opera dei suoi esponenti.

È infatti vero che praticamente tutti i cosiddetti spiritualisti polemizzano con la visione che riduce la conoscenza al solo approccio scientifico, ma è altrettanto vero che tale visione critica non è la ragione che innesca l'indagine filosofica, ma una conseguenza di una certa posizione presa dai diversi autori sul tema della ragione. E questo è sicuramente vero per il giovane Blondel, il quale apprende dai suoi maestri uno sguardo verso il problema della ragione molto articolato, non limitato al metodo scientifico ma nello stesso tempo rigoroso e profondo. L'originalità dell'approccio con cui viene a contatto ha in Ollé-Laprune il suo principale sostenitore: egli infatti insegna al giovane studioso che la razionalità non si rinchiude entro schemi prefissati ma parte dalla realtà dell'esperienza umana, innanzitutto cominciando una seria analisi dell'azione umana³.

² A. Negri (a cura di), *Novecento filosofico e scientifico*, 5 voll., Milano, Marzorati, 1999, vol. 1, p. 717.

³ Su questo punto della formazione di Blondel e sull'influsso di Ollé-Laprune interviene anche Anna V. Fabriziani, quando, analizzando un saggio sul suo maestro del medesimo Blondel, intitolato *L'unité intellectuelle et morale de la France* (1892) afferma che egli: «aveva inteso evidenziare – a correzione delle tendenze idealistiche,

Nel suo ingresso all'École Normale Blondel trova non solo dei maestri, ma anche il luogo dove sviluppare gli interessi filosofici che ha cominciato a frequentare durante gli anni di Digione, interessi che vertono soprattutto sulla filosofia di Leibniz e, in parte, quella di Kant. Egli vuole approfondire la sua preparazione filosofica in vista della necessità che sente in sé di diventare un apostolo della fede nel mondo accademico, con il segreto proposito di prendere i voti sacerdotali⁴, proposito da cui desiste, nel 1886, al termine dei corsi parigini.

A partire dal 1886 comincia ad insegnare filosofia presso i licei, mentre lavora intensamente al completamento della duplice tesi di dottorato, con la quale porta avanti le intuizioni ed le scoperte maturate nel corso di un decennio di studi filosofici⁵. La discussione della tesi avviene nel 1893, e mentre la prima parte del lavoro, in latino, ha per tema il vincolo sostanziale in Leibniz⁶ e passa l'esame della commissione senza suscitare particolari clamori, il lavoro in lingua francese, *L'action*⁷ suscita vivacissime

fenomenistiche, positivistiche e dogmatiche, assai diffuse nella filosofia del tempo – le radici etiche a cui va ricondotto e da cui ha origine l'impegno della ricerca filosofica. Nella sua appassionata esposizione, Blondel, senza celare il suo atteggiamento critico nei confronti di un certo immobilismo (nocivo per la ricerca della verità) avvertibile nella scolastica rinascenza, apprezza notevolmente lo sforzo con cui Ollé-Laprune riesce a ristabilire "l'unità necessaria della coscienza intellettuale e morale", "l'accordo rotto" tra "ragione teorica" e "ragione pratica"; elogia pure l'impegno con cui egli cerca di indicare, attraverso una "sorta di nuovo *Discorso sul metodo*" una via di accesso che conduca fino "all'intimo e segreto laboratorio" in cui avviene il continuo scambio "dal pensiero alla vita e dalla vita al pensiero"; condivide l'orientamento con cui l'autore porta a vedere nella "separazione tra ragione speculativa e ragione pratica" la causa che condanna alla "sterilità ogni cultura umana"; ed evidenzia la validità delle indagini con cui Ollé-Laprune induce a riconoscere il carattere prioritario dell'agire», A. V. Fabriziani, *Blondel e i neotomisti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 9-10.

⁴ A questo proposito si veda il profilo biografico tracciato in P. Henrici, *Maurice Blondel e la «filosofia dell'azione»*, (pp. 588-632) in E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligerdorffer (a cura di), *Christliche Philosophie im katholischen Denken del 19. und 20. Jahrhunderts, I: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*, Graz Wien Köln, Verlag Styria, 1987, trad. it. a cura di G. Mura e G. Penzo, *La Filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, I: Nuove impostazioni nel XIX secolo*, Milano, Città Nuova 1997, p. 589 e seguenti.

⁵ Per una ricostruzione documentata del percorso intellettuale che portò Blondel al concepimento dell'*Action* si veda il testo di S. D'Agostino, *Dall'atto all'azione, Blondel e Aristotele nel progetto de "L'Action" (1893)*, Roma, EPUg, 1999.

⁶ M. Blondel, *De vinculo Substantiali et de Substantia Composita apud Leibnitium*, Paris, Alcan, 1893, trad. fr. a cura di C. Troisfontaines in M. Blondel, *Œuvres complètes*, vol. 1 (pp. 533-687), Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

⁷ M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893, trad. it. a cura di S. Sorrentino, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1993.

reazioni all'interno della commissione e viene approvata solo dopo una serie di dure prese di posizione a favore del candidato da parte di Boutroux.

Per le tematiche ed il linguaggio inconsueti, e soprattutto per l'aperto riferimento alla religione cristiana il capolavoro di Blondel viene accolto o con grandi entusiasmi o con solenni stroncature e, a causa di ciò, Blondel dovrà ripetere tre volte l'esame di abilitazione all'insegnamento universitario. In questi anni viene in contatto con H. Bergson, del quale condivide l'orizzonte ideale ma non il metodo di indagine filosofica e che non sarà da lui molto apprezzato.

Intanto prima si sposa con Rose Royer, da cui avrà tre figli, e finalmente, a partire dal 1895, ottiene l'abilitazione all'insegnamento universitario, cominciando ad esercitare la docenza a partire dall'università di Lille per poi trasferirsi definitivamente, l'anno successivo, ad Aix-en-Provence.

Dando seguito al suo desiderio di portare la sua esperienza di cattolico all'interno del mondo filosofico a lui contemporaneo, Blondel inizia a collaborare con varie riviste ecclesiastiche stringendo una forte amicizia con L. Laberthonnière ed altri esponenti del modernismo francese. Addirittura nel 1904 rileva la proprietà della testata "Annales de Philosophie Chrétienne", affidandone la direzione al medesimo Laberthonnière. Questa iniziativa era volta ad allontanare i sospetti di eterodossia cattolica di cui godevano la rivista ed i suoi collaboratori grazie alla proprietà affidata ad una personalità di provata fede cristiana e che, notoriamente, per essa aveva dovuto anche subire alcune discriminazioni all'interno del mondo accademico. Ma anziché conseguire il risultato voluto, questa mossa coinvolse anche lo stesso Blondel nei sospetti di non rispetto della dottrina cattolica da parte dall'autorità ecclesiastica, sospetti rivolti innanzitutto all'amico Laberthonnière⁸ ed ai suoi discepoli, la cui dottrina comincia ad essere chiamata "modernismo".

⁸ È pur vero che Blondel, con la complessità della sua filosofia e l'originalità della sua visione della rivelazione cristiana, la quale nelle ultime due parti dell'*Action* viene in qualche modo resa necessaria quale attuazione filosofica della struttura della soggettività, ben si prestava a queste accuse da parte di alcuni esponenti della gerarchia francese. Non per nulla gli stessi fautori del modernismo non perdevano occasione per annoverarlo tra i propri sostenitori: ne è un esempio la biografia intellettuale che su Blondel scrive Ernesto Bonaiuti, padre del modernismo italiano, il quale con l'arguzia intellettuale che ciascuno gli riconosce, coglie l'originalità propria di Blondel contrapponendola al neotomismo di inizio '900, qualificando quest'ultimo come fallimentare rispetto alla

Infatti a partire dal 1905 cominciano a circolare accuse che coinvolgono Blondel sul tema del cosiddetto metodo dell'immanenza, che viene così descritto da Bonaiuti: «Il metodo d'immanenza, nei suoi genuini confini, non consiste già nell'affermare che l'uomo è atto a trovare in sé e per sé ogni verità necessaria alla sua vita: ciò equivarrebbe a trasformare un metodo in una dottrina e un principio di studio in conclusione: a elevare a valore assoluto il soggettivismo umano. Bensì consiste nello svolgere la serie integrale delle nostre evidenze inevitabili»⁹. Il metodo d'immanenza, così come viene letto dai critici di Blondel, è rintracciabile nell'ultima parte dell'*Action* come la necessità presupposta dalla sua analisi filosofica che l'incarnazione divina in Cristo sia accessibile non solo attraverso la fede ma che essa costituisca un contenuto inevitabile nell'indagine razionale¹⁰.

Blondel si trova così stretto tra due fuochi: coloro che lo criticano perché immanentizza la rivelazione e coloro che lo criticano perché rende religione la filosofia: «La conclusione di Blondel per cui l'azione umana è volta a una realizzazione soprannaturale, fu male interpretata e avversata da entrambe le parti. I filosofi laici videro in tale conclusione un attacco alla razionalità e all'autonomia del pensiero filosofico, i teologi una negazione della trascendenza e della gratuità dell'ordine soprannaturale. Per giustificare la sua tesi, Blondel dovette perciò combattere per anni una guerra su un doppio fronte, durante la quale l'opposizione dei teologi, più precisamente dei neoscolastici, si rivelò più inflessibile e astiosa di quella dei filosofi universitari»¹¹.

sensibilità filosofica del nuovo secolo, mentre l'analisi di Blondel coglierebbe le istanze ed i linguaggi più profondi dei tempi nuovi. Cfr. E. Bonaiuti, *Blondel*, Milano, Edizioni Athena, 1926, pp. 20-23.

⁹ E. Bonaiuti, *Blondel*, cit., p. 21.

¹⁰ Sul tema ci sembra particolarmente significativa la ricostruzione del pensiero blondeliano da parte di Henrici che afferma: «il "vincolo sostanziale" che tiene insieme le cose mondane come essenti nel loro duplice modo di manifestarsi poggia nell'unità della vita divino-umana di Cristo. Nel suo farsi uomo, in virtù del quale Dio percepisce il mondo con occhi umani, e nella sua passione, Cristo realizza la sofferenza assoluta; nell'Eucarestia egli fa di un pezzo del mondo fenomenico un vincolo reale tra Dio e l'uomo. Questo apre una panoramica sul pensiero più recondito di Blondel: la decisione riguardo all'essere dei fenomeni è sempre decisione riguardo al soprannaturale, poiché l'essere del mondo fenomenico non ci sarebbe neppure senza il farsi uomo di Cristo», P. Henrici, *Maurice Blondel*, cit., p. 611.

¹¹ *Ivi*, p. 612.

A causa di ciò Blondel affrontò un lungo periodo di ripensamenti e di pubblicazioni volte a chiarire il suo pensiero, pubblicazioni a volte firmate con alcuni pseudonimi¹² soprattutto se edite su riviste di chiara ispirazione cattolica.

Nonostante queste difficoltà, il ventennio a cavallo tra XIX e XX secolo fu ricco anche di lavoro squisitamente filosofico da parte di Blondel, che si occupò soprattutto del nesso tra vita morale e ontologia, oltre a pubblicare alcuni saggi storici, tra cui uno particolarmente famoso dedicato alla memoria del maestro Ollé-Laprune.

La condanna del modernismo contenuta nell'enciclica *Pascendi* (settembre 1907) consigliano a Blondel un atteggiamento più ponderato, capace anche di ripercorrere criticamente il proprio percorso ed interviene ripetutamente, anche in forma anonima, sul tema dell'apologetica fino alla chiusura della rivista di cui era editore, gli "Annales" nel 1919. Da questo momento in poi le sue pubblicazioni si diradano ma comincia la messa in cantiere delle sue opere finali, che avranno a tema l'azione, il pensiero e l'essere. Questo periodo di studi si caratterizza per una ripresa da parte di Blondel di alcuni testi della filosofia medievale, in particolare di Tommaso, anche grazie alla mediazione del giovane ed originale neotomista Rousselot¹³, il cui lavoro sull'intellettualismo di San Tommaso¹⁴ colpì molto il filosofo di Aix.

A partire dagli anni '30, nonostante i seri problemi di salute che lo porteranno alla cecità, riprende alacremente il lavoro filosofico sul tema del rapporto tra filosofia e fede religiosa e, nel 1934, esce il primo dei lavori della tetralogia finale, il testo, diviso in due volumi, su *La pensée*. L'anno successivo esce il suo lavoro sull'essere e nel biennio '36-'37 la seconda edizione in due volumi dell'*Action*, dove il primo volume evidenzia gli studi portati avanti sulla filosofia di Tommaso mentre il secondo ripropone in maniera praticamente identica il testo originale dell'*Azione* del 1893.

¹² Per un elenco di tali interventi vedi la bibliografia finale.

¹³ Su questo tema si veda la bella e precisa ricostruzione di Anna Vittoria Fabriziani, che scrive: «Il pensiero blondeliano, elaborandosi nell'esplicitazione di nuove conoscenze teoretiche, correttive dei razionalismi e degli immanentismi operanti nelle istanze filosofiche del tempo, in ragione del tomismo tematizzato da Rousselot, testimonia così la costruttività storico-speculativa di un'ermeneutica tomista lontana dalle formulazioni impositive di scuola ed interessata all'individuazione dell'essenzialità del pensiero di S. Tommaso nelle sue implicanze critico-innovative della ricerca filosofica contemporanea», A. V. Fabriziani, *Blondel cit.*, pp. 164-165.

¹⁴ P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, Alcan, 1908, trad. it a cura di M. Pastrello, *L'intellettualismo di San Tommaso*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

Nel 1939 interviene contro il nazismo con lo scritto *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, poi le vicende della guerra, pur risiedendo nei territori della cosiddetta repubblica di Vichy, gli impediscono ulteriori pubblicazioni.

Sul finire del conflitto pubblica il primo volume de *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, il cui secondo volume verrà pubblicato nel 1946, tre anni prima della sua morte che lo coglie prima di finire il terzo volume, di cui lascia alcuni saggi preparatori. Quale epitaffio sulla sua tomba volle la scritta «professore di filosofia».

b. Il problema della ragione nel pensiero di Maurice Blondel

Alla luce del profilo biografico del paragrafo precedente si può intravedere che il percorso esistenziale e teorico di Blondel attraversa diversi temi aventi lo scopo di approfondire e verificare i contenuti religiosi e filosofici che il filosofo digionese incontra lungo il percorso della sua esistenza.

Tra essi la ragione, nel suo accadere e nella sua complessità, costituisce un tema sicuramente centrale all'interno della ricerca filosofica di Maurice Blondel, e la particolare metodologia della sua indagine favorisce un approccio non scontato alla comprensione di che cosa voglia dire la parola ragione.

Tuttavia, pur nel suo obiettivo interesse, la razionalità è entrata nelle sue indagini come strumento di lavoro, piuttosto che come un tema sistematicamente sviluppato: egli, infatti, non ha dedicato un'opera a questo tema esclusivo, ma si è sempre occupato di essa in maniera spesso trasversale. Anche nell'opera apparentemente più centrata su questo tema, *La pensée*¹⁵ il particolare approccio blondeliano è focalizzato innanzitutto sull'esercizio della razionalità, quanto piuttosto sulle strutture fondamentali che permettono l'evidenziarsi di un sinergico dinamismo universale¹⁶, di cui parleremo nel terzo ed ultimo capitolo di questo stesso lavoro.

¹⁵ M. Blondel, *La pensée*, Paris, Alcan, 1934, 2 voll.

¹⁶ Quale breve accenno al fatto che per Blondel la realtà sia pervasa da una sorta di legame ultimo dell'essere in tutte le sue forme, ci è d'aiuto Ilaria Malaguti, che, nell'esordio del suo lavoro d'analisi sulla normativa del pensiero in Blondel, afferma: «Blondel riconosce nell'universo una solidarietà, una interdipendenza unica e totale che impedisce di contrapporre il pensiero quale attività del soggetto riflettente al mondo inteso come oggettiva

È proprio per documentare questa intuizione che Blondel non può che dedicarsi alla ricerca sulla razionalità, evidenziando un approccio ed un cammino originali e di non facile comprensione se non vengono prima chiarite alcune questioni dirimenti proprie della filosofia blondeliana.

Tuttavia il tema della razionalità si dispiega nella sua configurazione già a partire dall'apparizione de *l'Action* nel 1893, dove affondano le radici di tutte le analisi che Blondel svilupperà circa la ragione. Con il tema dell'azione, Blondel indirizza l'indagine teoretica ad un campo nuovo, che la porta ad aprirsi verso conseguenze originali sia dal punto di vista dei contenuti, sia come eredità nel campo degli strumenti d'indagine nei riguardi di tutto il movimento intellettuale, i personaggi e gli intrecci che nacquero intorno alla figura di Maurice Blondel nel mondo francese a cavallo del XIX e XX secolo, dove si fronteggiano da un lato il positivismo erede di Comte, dall'altro la riflessione antropologica che vuole reagire ai terribili eventi delle due guerre mondiali.

Occorre innanzitutto notare che partire immediatamente nell'analisi dell'*Azione* potrebbe essere fuorviante le finalità di questo lavoro, il quale non ha la pretesa di ripercorrere l'intero spettro del pensiero blondeliano, ma di lavorare principalmente sulla nozione di ragione. Lo sguardo blondeliano sull'azione, nella sua ampiezza e ricchezza, rischia di essere un faro troppo luminoso che può accecare in quanto riassume in un tema così ricco e complesso tutta una serie di osservazioni ed atti che rischiano di rendere difficile un'indagine sul movente del fenomeno stesso dell'azione. Questo è, come ipotesi di lettura del nostro lavoro, innanzitutto la razionalità, che costituisce il luogo dove l'azione si forma e si denota come tale e che occorre sia valutata in tutta la sua portata e le sue implicazioni, senza soffermarsi eccessivamente sugli aspetti descrittivi dell'agire umano. Infatti la documentazione dell'azione che Blondel propone sarà, come vedremo, non un semplice prendere atto di modalità con cui l'agire prende forma ma strada per capirne la natura, la specificità e il suo essere fondamentalmente l'accadere della razionalità.

Per iniziare questo cammino di chiarificazione, ci apprestiamo allora a tentare di evidenziare i contenuti specifici della riflessione blondeliana e come essa si colleghi alla

razionalità; questa nozione è frutto di un percorso particolare nella proposta filosofica di Blondel, per cui ci introduciamo nella prospettiva di documentarne la genesi nel corso di questo lavoro.

Non sono pochi coloro che si sono cimentati nel tentativo tutt'altro facile di individuare i nodi teoretici del nostro autore e le posizioni sono inevitabilmente diverse, laddove Blondel viene letto all'interno di diverse concezioni gnoseologiche o teoretiche. Un esempio di tali diverse letture emerge nella critica di Leonardo Verga che individua nell'azione, così come viene concepita da Blondel, l'inveramento di un metodo d'indagine sia teologico che filosofico, il cosiddetto metodo d'immanenza cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente. Questo concetto, cavallo di battaglia del modernismo cristiano ed in particolare di Laberthonnière, verrebbe tradotto da Blondel in una sorta di verifica delle possibilità d'essere della religione, possibilità che non implicano necessariamente l'accadere della medesima; così compito del filosofo è solo accertare il rigore razionale del fenomeno religioso e dei suoi intrecci: «tale metodo, esposto nella seconda parte¹⁷, si basa su una distinzione fondamentale: quella tra ordine della *riflessione*, che ha un carattere ipotetico, e l'ordine *ontologico* o della realtà. Non c'è idea appartenente al primo ordine che, per sua stessa natura, non sia immanente all'uomo: tutto ciò che si pensa rientra nell'ambito della logica che è proprio della nostra ragione. Anche l'idea del soprannaturale non sfugge a questa condizione: essa può e deve essere criticata come ogni altra idea. [...] Il filosofo invece mette tra parentesi la realtà del soprannaturale e si limita a verificare se la sua nozione possieda le condizioni per poter essere accettata: ossia se abbia una sua interna coerenza, per cui non sia segnata da assurdità, e se sia richiesta come complemento della conoscenza che l'uomo ha acquisito di sé e del mondo. Ora tale nozione [il cristianesimo] dimostra di avere questi requisiti. [...] Ma la grazia è stata di fatto concessa all'uomo? Dinanzi a questo interrogativo il filosofo si arresta, perché a lui deve succedere il singolo esistente che, in forza di una opzione, fa propria non semplicemente un'idea ma una realtà. Il metodo d'immanenza non è quindi una

¹⁷ Ci si riferisce ad un altro scritto di Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* in "Annales de philosophie chrétienne", gennaio-luglio 1896. Secondo Verga tale scritto fungerebbe da architrave teorico del pensiero di Blondel, evidenziando quale sia lo scopo ultimo di tutta la sua analisi filosofica anche precedente. Anche altri commentatori, quali la Fabriziani, insistono sul valore programmatico di tale scritto. Cfr., A.V. Fabriziani, *Blondel*, cit., pp. 131-147.

introduzione al Cristianesimo o alla religione in genere. Si pone piuttosto nell'ambito della filosofia della religione, ossia di quella branca della filosofia che ricerca le condizioni della pensabilità della religione»¹⁸. In questo contesto l'azione costituisce «il concetto riassuntivo di tutta la filosofia di Blondel, il quale lo riferisce a ciò che qualifica l'esistenza umana in quanto tale, antecedentemente ad ogni distinzione tra anima e corpo e tra pensiero e volontà»¹⁹. L'azione in Blondel costituirebbe dunque la prima evidenza dell'esperienza, che precede la coscienza stessa di tale evidenza. Tutto il discorso poi sviluppato evidenzia come l'azione si costituisca come fulcro sia della vita teoretica che morale²⁰ fino a che non sia chiaro che: «l'azione [è] l'unica via che ci rivela il significato dell'esistenza umana e ci permette di aprirci all'idea dell'Essere Assoluto»²¹. Lo sviluppo dell'analisi dell'azione sarebbe dunque la chiave di volta che ci permette di tornare, per Verga, al problema originale: le condizioni di possibilità della religione e la sua rintracciabilità di fatto, evidenziando, in questo senso, una visione dell'azione e del suo rapporto con la ragione incentrato tutto su un tentativo di fondazione razionale della rivelazione religiosa in generale e del Cristianesimo in particolare²².

Ma l'*Action* è realmente una filosofia della religione? Sempre nel mondo della storiografia filosofica italiana, Nicola Abbagnano ha un giudizio diverso nei confronti della filosofia di Blondel: quest'ultimo, infatti, sarebbe uno dei protagonisti di un movimento di reazione alla scienza sperimentale intesa come unica via certa alla

¹⁸ L. Verga, *Lo spiritualismo francese – Blondel*, in S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia contemporanea*, Brescia, La scuola, 1980, III ristampa 1990, pp. 221-222.

¹⁹ *Ivi*, p. 223.

²⁰ «Se il sapere era il superamento del determinismo fisico, l'atto di volontà è il superamento del determinismo psicologico, costituito da tutto ciò che nell'uomo è istintivo e si presenta come il movente del suo agire» *ivi*, p. 226.

²¹ *Ivi*, p. 229.

²² L'interpretazione di Blondel da parte di Verga in ambiente italiano, non è la sola che evidenzia in particolar modo l'orizzonte religioso entro il quale prenderebbe forma l'indagine blondeliana. Uno dei padri del modernismo italiano, Ernesto Bonaiuti, compie esattamente lo stesso percorso evidenziando i parallelismi tra la metodologia del filosofo di Digione e quella dei *Pensieri* di Pascal, quando afferma «La filosofia dell'azione appare pertanto come una rielaborazione maturata dopo secoli di prove e di delusioni, dell'apologetica pascaliana. Maurizio Blondel, salvando l'apologetica della "scommessa" da ogni corresponsabilità giansenistica, non senza una punta di paradosso e un'audace smentita ai fatti, sembra avere voluto rivendicare, attraverso un eloquente precedente storico, l'ineccepibile ortodossia del suo metodo religioso», in *Blondel*, edizioni Athena, Milano 1926, p. 13.

conoscenza, così come prefigurato nella filosofia comtiana. Blondel, per Abbagnano, si inserisce così in un filone che privilegia l'uomo ed i suoi atti, che per il filosofo francese sarebbero tutti comunque indirizzati ad un fine trascendente. Tale posizione viene rintracciata all'interno di tutti gli scritti blondeliani, nel merito dei quali Abbagnano così interviene: «Le opere di Blondel sono tutte estremamente prolisse e dominate da un esplicito intento apologetico che rende su molti punti incerta e oscillante la filosofia del loro autore. Ognuna di esse ha la pretesa di valere come una ricostruzione totale, necessaria ed esauriente dell'intera realtà finita ed umana, sino a quel limite nel quale la realtà finita ed umana trova il suo completamento nella realtà soprannaturale e trascendente. L'*azione* è un tentativo di ricostruire la realtà totale in tutti i suoi gradi sulla base di un unico motivo dialettico; ma, a differenza di Hegel, Blondel ritiene che la dialettica reale sia quella della volontà, non della ragione. La molla dello sviluppo non è la contraddizione, ma il contrasto tra la volontà volente e il risultato effettivo di essa, tra l'atto del volere e la sua realizzazione»²³. Così la volontà dell'uomo risulterebbe essere in Blondel quell'elemento che da un lato resiste ad ogni riduzione scientista, dall'altro sarebbe il punto d'origine della storia umana che muove tutte le forme dell'essere verso un fine che di volta in volta si propone da sé. In questo modo Blondel appare come un fiero avversario di ogni riduzionismo materialista, ma nello stesso tempo un po' debole nella sua proposta filosofica, la quale verte, nella lettura di Abbagnano, su di una lettura particolare, e forse discutibile, del fenomeno della volontà. Le due letture critiche di Verga ed Abbagnano, pur polarizzate su posizioni molto distanti, comunque notano un evidente fine apologetico nell'analisi dell'azione: per il primo essa è orientata alla razionalità della religione, per il secondo la tematica blondeliana è via di fuga da una ragione ultimamente impotente verso una volontà capace anche di generare i propri idoli. Verga valorizza la filosofia blondeliana in relazione al fenomeno religioso, che, in aperto dialogo con la ricerca teologica, offre una strumentazione filosofica per dialogare con i metodi e le categorie proprie della modernità²⁴. Abbagnano giudica invece il pensiero blondeliano in aperta antitesi con la razionalità comunemente intesa, dove prevale un'analisi degli stati del soggetto il cui

²³ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III, *La filosofia tra il secolo XIX e XX*, Torino, Utet 1993, p. 433.

²⁴ In questa direzione si muove M. Antonelli in, *Maurice Blondel*, Brescia, Morcelliana 1999, p. 8 e seguenti.

orizzonte è l'evidenza di una radicale insoddisfazione²⁵ della volontà che continua a generare se stessa in un vortice che, al suo fondo, giunge a: «passare dall'ordine naturale all'ordine soprannaturale e affermare risolutamente quest'ultimo»²⁶. Così il soprannaturale non è lo scopo della ragione, come sostenuto da Verga, per Abbagnano è l'esito di una volontà insoddisfatta.

In entrambe queste ottiche, comunque, il valore conoscitivo dell'azione, il valore della razionalità che Blondel fonda su di essa passa in secondo piano, o viene addirittura celato, dallo scopo extrateoretico di cui lo stesso Blondel viene tacciato.

L'ipotesi del mio lavoro conduce ad un'analisi dell'azione in Blondel per verificare se sia realmente da pensarsi come una *ancilla fidei*, la quale oltretutto dovrebbe la sua forza alla negazione della razionalità o all'adesione extrateoretica ad una fede religiosa che ne supporti i contenuti. Blondel stesso interviene sul tema, indicandoci quale sia l'ipotesi da seguire e se l'analisi dell'azione sia realmente un passaggio verso un atteggiamento ostile alla razionalità o indifferente ad essa: «Mi è sembrato strano che si sia potuto accusare lo studio dell'azione umana di compromettere il ruolo ed il valore della nostra intelligenza e di divenire così un anti-intellettualismo più o meno dichiarato [...]. Perché non si tratta soltanto di trattare due delle nostre facoltà come se fosse questione di due poteri antitetici: non è una rivalità da riconoscere e da esarcebare tra due forze che si rendano reciprocamente indipendenti: si tratta piuttosto della compenetrazione salutare e necessaria di due funzioni che non si sviluppano che l'uno dall'altra e l'una per l'altra in vista di un destino unico ed ineluttabile»²⁷. Dunque l'azione non vuole essere un elemento esclusivo, ma un punto di chiarificazione della struttura razionale umana, che non va suddivisa in una serie di elementi tra di loro incommensurabili. Questa osservazione di Blondel ci mette sulla strada che intendiamo percorrere, cioè domandare che cosa significa per lui ragione ed in che senso l'immagine di unitarietà

²⁵ «Conformemente a questi capisaldi, l'azione è concepita da Blondel come una "iniziativa a priori" che crea essa stessa le condizioni e i limiti da cui appare determinata a posteriori [...]. Da questo punto di vista, il mondo esterno e il corpo stesso dell'uomo sono manifestazioni o realizzazioni della sua volontà: di una volontà che riceve sotto forma di costrizioni e di limiti i prodotti stessi del suo atto», N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, cit., p. 434.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ M. Blondel, *Prefazione*, in H. Dumery, *La philosophie de l'Action, essai sur l'intellectualisme blondélienne avec une préface de M. Blondel*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1948, trad. it. di M. Signore, *La filosofia de L'Azione, saggio sull'intellettualismo blondeliano con una prefazione di M. Blondel*, Bari, Adriatica editrice, 1973, pp.7-8. Si tratta di un interessantissimo saggio composto da uno degli allievi di Blondel, Henry Dumery, a sua volta docente universitario nel secondo dopoguerra presso la Facoltà di Lettere e Scienze umane dell'Università parigina di Nanterre.

che propone non sia un elemento di confusione ma un tentativo di rispettare il dato dell'esperienza umana come tale: essa infatti si presenta propriamente in forma unitaria, e, nella sua unitarietà, costituisce il dato della razionalità.

Allora da dove nasce la razionalità? in quali ambiti si manifesta? Blondel ne parla?

Occorre notare che *L'Action* si basa su un metodo peculiare di indagine, che potremmo definire in qualche modo una fenomenologia, anche se molto particolare: essa si dispiega nel documentare i momenti più significativi dell'agire umano, innanzitutto descrivendoli e quindi interrogandosi sulla possibilità che tali passaggi abbiano origine in strutture profonde della persona umana. Nel suo cammino di penetrazione della persona umana, Blondel non teme di evidenziare anche quei fattori che possono apparire come tra di loro difficilmente relazionabili: «Blondel procede secondo questa strategia: penetrare tutte le configurazioni della coscienza e del pensiero fino a scovarne le contraddizioni più nascoste, fino a scardinarne i dogmi irriflessi, fino a percepirne l'eco dell'invocazione sommessa, ma non fittizia, di un logos originario»²⁸. Questo metodo ha come fine quello di guardare alla realtà dell'uomo nella sua integralità, cogliendone anche quegli aspetti che non sono immediatamente razionalizzabili ma pur sempre presenti. La filosofia di Blondel ha la pretesa di parlare di quel che effettivamente accade all'interno dell'esperienza umana: essa non si dà, non si mostra se non nell'azione, che costituisce il punto originario come manifestazione e come accadimento dell'uomo e del suo rapporto con il mondo. Si tratta di un dato innegabile che occorre vagliare criticamente: «si richiede testa, cuore e braccia: eccomi pronto; facciamo l'esperimento. L'azione è una necessità; agirò. Spesso l'azione mi appare come un obbligo; obbedirò. Tanto peggio se è un'illusione, un pregiudizio ereditario, un residuo dell'educazione cristiana: ho bisogno di una verifica personale, e la farò ad ogni costo»²⁹.

Nell'ottica di questa esposizione documentata dell'agire umano, finalizzata a rintracciare come in esso si manifesti e venga alla luce la razionalità, l'approccio di Blondel parte dal dato della conoscenza da valutare nella sua integralità. Ripercorrendo il suo lavoro ci rendiamo conto che per Blondel l'atto conoscitivo è anch'esso

²⁸ M. Antonelli, *Maurice Blondel*, cit., p. 20.

²⁹ M. Blondel, *L'azione* cit., p. 69.

un'azione e, dunque, conoscere significa agire: la conoscenza prende consistenza nel suo essere esattamente e nuovamente azione. L'orizzonte totalizzante dell'azione e della ricerca che Blondel intraprende su di essa viene ribadita anche da H. Dumery, quando, ripercorrendo l'opera di quello che fu il suo maestro, dice: «Blondel ritorna ancora nella conclusione su questa intenzione di costituire una “scienza totale” capace di chiudere il cerchio “del pensiero con la pratica e della pratica col pensiero”, cioè più precisamente, di fissare “le relazioni della conoscenza e della realtà” e nello stesso tempo di definire “il senso dell’essere”. *Totale* nel suo oggetto, dopo ch’essa intende mostrare che “tutti i modi di pensare e di vivere deliberatamente implicano una soluzione completa del problema dell’esistenza”, questa scienza sarà *totale* anche per il suo metodo, perché non le basta di fornire una descrizione fenomenologica della mia propria sperimentazione morale»³⁰. Così l’indagine sull’azione diventa il paradigma della nozione stessa di ragione e modello di investigazione a tutto tondo.

In che senso l’azione sia da individuarsi come una prospettiva unitaria e totalizzante, lo si vedrà nel corso di questo lavoro; ciò che sicuramente emerge in Blondel è il tentativo di voler trovare un luogo, più che un metodo, che consenta uno sguardo complessivo all’esperienza umana: «Bisogna dunque istituire una scienza dell’azione; una scienza che non sarà tale se non in quanto è totale»³¹. La prospettiva totalizzante dell’*Azione* costituisce la sua maggior attrattiva, in quanto «poggiando sul tutto, essa varrà per tutto. Sperimentale e giustificatrice, la “critica della vita” non lascia niente fuori dalla sua presa, né dalla parte dei fatti ch’essa assume nella loro singolarità contingente, né dalla parte dei valori ideali che fondano la sua universalità necessaria»³².

Questo “realismo integrale” *sui generis*, che costituisce il metodo proprio di Blondel, descrive il moto dell’azione in una complessità di passaggi tra di loro concatenati che partono dalla constatazione, che verrà successivamente ripresa all’interno di questo stesso lavoro³³, di come sia ineluttabile il porsi il problema dell’azione: «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

³⁰ H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 63.

³¹ M. Blondel, *L’azione*, cit., p. 73.

³² H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 64.

³³ Vedi in particolare il paragrafo d di questo stesso capitolo.

sono né addirittura se sono. [...] Il problema è inevitabile: l'uomo lo risolve inderogabilmente; e questa soluzione, giusta o sbagliata, ma volontaria e al tempo stesso necessaria, ognuno la porta nelle proprie azioni. Ecco perché bisogna studiare l'azione»³⁴. Questa citazione, tratta dall'introduzione de *L'Action*, offre sin dalla prima lettura un quadro molto significativo di quale sia il campo di analisi nella quale Blondel decide di muoversi: l'esistenza stessa, nella sua fattualità, impone una riflessione sull'azione ed essa si presenta come un evento unitario che nasce da quella che potremmo chiamare una complessità sintetica. Tale definizione vuole focalizzare l'attenzione non tanto sull'insieme di fattori che originano l'azione, fattori i cui intrecci particolari possono anche sfuggirci. Ciò che invece da subito si mostra è che l'azione costituisce un insieme unitario, che è sì scomponibile in molteplici aspetti, ma che tuttavia si manifesta immediatamente come unità, come lo stesso Blondel ci indica: «Qualunque sia in noi la potenza che prende l'iniziativa, dal momento in cui l'atto è consentito, dal momento in cui si compie, una cooperazione intima associa anche le tendenze opposte, e stabilisce una solidarietà effettiva tra tutte le parti»³⁵. È il carattere particolare di questa unità dell'agire ad essere inizialmente posto in esame: l'azione non è il frutto della somma di particolari, ma è il prodotto immediato e unico di una tensione ad un fine, che indirizza e tiene insieme i fattori dell'atto, dandogli un orizzonte che è da subito totalizzante rispetto all'azione stessa: Blondel chiama tale orizzonte "senso". L'azione si struttura come tale in quanto volta ad uno scopo, e il manifestarsi di questa tensione viene descritta con una delle narrazioni più affascinanti contenute nell'opera di Blondel. Coerentemente con la sua metodologia, egli parla da subito di senso, di significato totale, di destino o compimento ("sens" e "destinée"³⁶) che sono, nella visione blondeliana, esigenze imprescindibili della vita reale dell'uomo, come lo stesso autore ci attesta, identificando nella parola "senso" ciò che costituisce il problema dell'azione: «Quindi, perché il problema dell'azione sia posto in termini scientifici, occorre che non si debbano accettare né un postulato morale né un dato

³⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit, p. VII.

³⁵ *Ivi*, p. 181.

³⁶ Per l'edizione francese de *L'action* si farà sempre riferimento a M. Blondel, *Oeuvres Completes*, vol. 1, 1893 *Les deux theses*, a cura di C. Troisfontaines, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF 1995, p. 15 (VII).

intellettuale. Dunque ci si prospetta non *una* questione, una questione come un'altra. È *la* questione, quella senza la quale non vi sono altre questioni»³⁷. Ciò che più lo interessa non è una visione analitica o una registrazione psichica dell'azione, ma il dato nella sua interezza, dunque anche nel suo rapporto con uno scopo totalizzante.

Vi è anche un altro corno del medesimo sguardo unitario all'esperienza umana, quello che riconosce che il compito dell'investigazione razionale non coincide con il creare le condizioni di indagine in merito ad oggetti pensati come veri, ma significa piegarsi al dato, a ciò che si manifesta ed appare. E ciò che viene, appunto, a manifestarsi in maniera assolutamente originaria ed innegabile, tanto da non poter essere negato senza usarla nell'atto della sua stessa negazione, è l'avvenimento dell'azione. Ogni uomo agisce, inevitabilmente ed inderogabilmente, seguendo ed assecondando, o addirittura ponendo la sua volontà, senza farsi fermare da dubbi, necessità di chiarimenti o prese di distanza: «Stando all'evidenza immediata, l'azione nella mia vita è un fatto, il più generale e il più costante di tutti, l'espressione in me del determinismo universale; essa si produce anche senza di me. Più che un fatto, è una necessità, che nessuna dottrina nega, perché questa negazione esigerebbe uno sforzo supremo, che nessun uomo evita, perché il suicidio è ancora un atto; essa si produce anche malgrado me. Più che come un necessità, spesso l'azione mi appare come un obbligo; è indispensabile che venga prodotta da me, anche quando esige da me una scelta dolorosa, un sacrificio, una morte: non solo vi consumo la mia vita corporea, ma vi sacrifico sempre degli affetti e dei desideri che reclamerebbero tutto, ognuno per sé»³⁸.

La volontà che muove l'azione, come articoleremo meglio nel corso di quest'analisi³⁹, è originaria ma non possiede la propria origine, cioè non si genera, è data a se stessa⁴⁰.

³⁷ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 76, i corsivi nella citazione sono dell'autore stesso.

³⁸ *Ivi*, p. 66.

³⁹ Vedi il paragrafo d di questo capitolo ed il paragrafo b del capitolo 2.

⁴⁰ «Supponete che l'uomo faccia tutto sulla falsariga di quanto vuole, che ottenga quello che brama, che animi l'universo a suo piacimento, che organizzi e produca secondo i suoi desideri l'ordinamento complessivo delle condizioni su cui fonda la propria vita. Resta il fatto che egli non ha posto questa stessa volontà, e che non l'ha determinata così come in effetti è. E anche se non trova nell'utilizzo che ne fa nulla che la contrasti, tuttavia scopre in fondo a se stesso questa contraddizione originaria: vuole, ma non ha voluto volere. []tutti hanno il sentimento acuto di non appartenere a se stessi. Sanno che non trovano in sé né l'origine, né la sussistenza, né il fine della loro azione. E pensarvi costituisce per loro un cruccio. È vero che la malia delle cose futili è assai potente. È vero che a giudizio dei sensi o allo sguardo della scienza l'universo è abbastanza vasto, abbastanza popolato e curioso per creare miraggi, ma solo per coloro che vogliono essere ingannati. Con quale ragionamento capzioso spesso ci divertiamo ad accumulare inezie! E quando abbiamo percepito l'insufficienza di ciascuna

L'uomo agisce sempre, anche quando decide di non agire⁴¹ e, così facendo, compie una serie di operazioni complesse e fulminee nello stesso tempo, senza mai però essere in grado di divenire lui stesso la fonte di questo agire. Egli si trova ad agire, non è "agito", ma non ha in mano completamente gli elementi e le cause scatenanti di questa azione.

Il tema della ragione ci sembra sorgere in Blondel da questi dati: da un lato l'evidenza di una partecipazione, di una presenza del soggetto; dall'altro dal suo non possedersi nel senso di non controllare le cause del suo generarsi, pur servendosi di una consapevolezza anche scaltrita ed efficace ma mai conclusiva. È lo stesso Blondel a notarlo, quando, domandandosi se l'esercizio dell'azione libero o determinato dagli antecedenti in cui essa si esercita, afferma: «Un primo sguardo sulla mia condizione mi rivela l'impossibilità di astenermi e di risparmiarmi, l'incapacità di soddisfarmi, di essere autosufficiente, di affrancarmi. Che nella mia vita vi sia costrizione e, per così dire, oppressione, non è una chimera o un gioco dialettico, è la brutale esperienza quotidiana. Alla scaturigine dei miei atti, nell'uso e dopo l'esercizio di ciò che chiamo la mia libertà, mi sembra sentire tutto il peso della necessità. In me niente vi sfugge: se tento di sottrarmi alle iniziative decisive, sono reso schiavo per non aver agito; se vado avanti, sono soggetto a ciò che ho fatto. Nella prassi nessuno elude il problema della prassi; e ognuno non solo lo pone, ma inevitabilmente lo risolve a modo proprio»⁴².

Nel suo momento iniziale, la ragione è come una finestra che si apre tra il soggetto, il suo agire ed il suo significato, senza avere da subito in mano la mappa che ricostruisce l'unità di questi termini, pur tuttavia sperimentandola. È il cammino di una presa di coscienza della realtà nella sua complessità, che proprio perché complessa abbisogna di strumenti d'indagine diversi, adatti ai molteplici ambiti in cui si snoda tale complessità ma sempre agili nel riconoscere la propria insufficienza nel rendere ragione della totalità degli elementi in gioco. In questa prospettiva vedremo allora documentarsi come la razionalità si caratterizzi non tanto per le sue capacità analitiche o sintetiche,

minuzia, come ci convinciamo presto che almeno l'insieme è sufficiente! Allora centomila inezie sembrano formare qualcosa» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 428-429.

⁴¹ «Sapere che non si vuole niente, significa volere il nulla. E "io non voglio volere", *nolo velle*, nel linguaggio della riflessione si traduce immediatamente in queste due parole: *volo velle*, "voglio non volere". A meno di non fare violenza alle eleggi della coscienza, non della coscienza morale, ma di quella psicologica, a meno di dissimulare sotto una sottigliezza tutta verbale la verità delle cose, il solo sentimento di un'assenza di volontà implica l'idea di una volontà che non vuole e che abdica», *Ivi*, p. 95-96.

⁴² *Ivi*, p. 67.

quanto per essere innanzitutto un soggetto in atto, un luogo dove i differenti aspetti della vita della coscienza e della relazione tra il soggetto ed il mondo si fondono all'interno di un alveo comune che, per Blondel, è quella della ricerca di un senso trascendente la ragione stessa.

c. La nozione di fenomenologia di Maurice Blondel e la sua ricerca sull'azione

Rispetto all'azione, Blondel mette in atto un processo che possiamo chiamare fenomenologico: questo termine non va declinato nel senso di una ricerca sistematica e compiuta sulle condizioni di possibilità dell'atto dell'apparire, quanto in una documentazione dell'azione all'interno dell'esperienza umana in tutte le sue sfaccettature, rintracciabili all'interno dell'esistenza di ciascun uomo. Blondel non compie una ricostruzione di quali siano le forme e gli strumenti del manifestarsi dei fenomeni alla coscienza, ma documenta quali siano i contenuti di tale coscienza, e così facendo cercherà di ricostruirne anche i processi che a questi contenuti conducono⁴³.

Per chiarire cosa Blondel intenda per fenomenologia iniziamo dall'analisi del termine fenomeno, che appare nell'*Action* nel titolo della parte terza dell'opera stessa (*Il fenomeno dell'azione*), dove il nostro filosofo si concentra su di una descrizione dell'atto dell'agire così come esso accade nella sua ricchezza e complessità, come Blondel nota discutendo circa l'inizio dell'indagine sull'azione, e vede che tale indagine indica un percorso dalla meta finale non ancora chiaramente conosciuta: «La volontà dichiarata di circoscrivere e di contenere l'uomo nell'ordine naturale dei fatti, quali che siano, concorda con la volontà più profonda da cui procedono, come si vedrà, l'intero movimento delle sue conoscenze e l'intera sua attività intellettuale? Sono questioni decisive, 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. Ma se la difficoltà è

⁴³ La capacità di Blondel di documentare le sfaccettature dell'esperienza umana è uno degli apprezzamenti più comuni all'opera di Blondel rintracciabile in tutta la letteratura critica su di lui. In particolare citiamo R. Virgoulay, il quale sostiene «Le premier principe est celui l'expérience intégrale il rappelle ces "dénombréments entiers" que préconisait Descartes. La philosophie se propose d'examiner toutes les solutions, même les plus fausses», R. Virgoulay, *L'Action de Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne 1992, p. 13.

grande, il metodo per risolverla è estremamente semplice. Consideriamo dunque, partendo dal primo dato sensibile, come ci sforziamo di conferire al fenomeno tutta la consistenza e la sufficienza possibile, e come viceversa, fallendo sempre in questo sforzo, saremo forse trascinati senza fine più lontano di quanto, non dico si volesse, ma si immaginasse di volere»⁴⁴. Come appare chiaro, l'analisi di Blondel non è innanzitutto volta alla "formalità" della coscienza, ma alla sua vita: egli cioè non vuole partire da una elencazione dei passaggi e delle possibilità degli stati di coscienza per tentare di risalire ad una analitica strutturazione di quali siano i meccanismi e le cause di tali complessi passaggi. Questo perché Blondel valuta essere un clamoroso errore una visione di questo tipo, come lui stesso denuncia quando polemizza con quanti pensano di poter ridurre la riflessione sull'azione ad una analisi di motivi documentabili deterministicamente che ne esaurirebbero il contenuto: «Dare fondo a tutto il pensiero, a tutta la sensazione e a tutta l'esperienza è un bel metodo per approdare a una disillusione universale; e sarebbe comodo, dall'alto di questa scienza totale della vanità, farsi beffe della corta veduta dei barbari che danno ancora un nome a ogni cosa e credono alla vita. C'è solo una piccola difficoltà: questa scienza non è mai piena, l'esperienza non è mai completa né conclusiva, e per cominciare la prova, per proseguirla e completarla con un'anticipazione è sempre necessaria un'ipotesi senza controllo definitivo»⁴⁵.

Blondel sostiene dunque che all'origine dell'azione ci sia una presa di posizione da parte dell'uomo che non ha la piena e totale consapevolezza della totalità dei fattori che la costituiscono; questa intuizione viene sviluppata in tutto lo svolgimento dell'*Action*, mostrando come un approccio alla razionalità intesa come capacità di dominare l'intero complesso degli aspetti che costituiscono il mondo ed il nostro io venga continuamente smentito da ogni nostro atto. Infatti è esperienza quotidiana che l'agire precede anche la coscienza chiara e distinta, per dirla alla Descartes, dell'azione stessa: «Ma almeno mi rimarrà la speranza di comportarmi, se lo voglio, in piena luce e di lasciarmi guidare solo dalle mie idee? No. La prassi, che non sopporta alcun indugio, non comporta mai una chiarezza totale; la sua analisi completa non è possibile per un

⁴⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 136.

⁴⁵ *Ivi*, p. 96.

pensiero finito. Ogni regola di vita che sia fondata unicamente su una teoria filosofica e su principi astratti sarebbe temeraria: non posso procrastinare l'agire finché non sia apparsa l'evidenza, e ogni evidenza che brilla allo spirito è parziale. 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»⁴⁶. Questa non disponibilità dell'azione ad un pieno possesso dell'agente costituisce uno dei motivi propri del pensiero blondeliano: ciò non va inteso come l'ammissione di un'ultima inconoscibilità, quanto di una impossibilità di porre autonomamente da parte del soggetto i contenuti e le cause dell'azione da lui stesso intrapresa, facendo emergere una disparità di fondo tra l'oggetto voluto dell'azione, di cui siamo in qualche modo consapevoli, e l'atto del volere, il quale non è riconducibile all'azione in quell'istante voluta. Virgoulay così sottolinea questa eccedenza dell'azione rispetto al pieno possesso di essa da parte della volontà: «Le moteur de la dialectique de l'*Action* tient à l'inadéquation fondamentale de l'homme telle que la manifeste plus précisément la structure dualiste de la volonté, la disproportion du volontaire et du voulu. Le mouvement volontaire part à la recherche de son équilibre toujours fuyant et c'est ainsi qu'il dessine tout le paysage de l'*Action*. Cette disproportion interne du vouloir pose la nécessité des divers ordres de phénomènes. Elle est à la fois ce qui les pose dans leur nécessité et ce qui les dépasse dans leur insuffisance à la combler»⁴⁷. Vi è quindi una disparità tra volere e voluto, una dialettica incessante tra il desiderio e ciò che viene desiderato che investe continuamente il soggetto e di cui il soggetto è solo in parte l'artefice. Tale dialettica tra volontario e voluto, evidenziata da Virgoulay, ci introduce ad una prima manifestazione dell'azione come risposta ad una di sproporzione interna all'atto stesso dell'agire, sproporzione che non è riconducibile ad una sorta di errore o di deficienza del soggetto o della volontà o di qualsivoglia facoltà inerente al soggetto stesso. Questa sproporzione appartiene ad un ordine diverso rispetto al semplice difetto: essa è già un primo discrimine per una definizione di azione, che potremmo cominciare a definire come l'accadere di atti in qualche modo ordinati a colmare una strutturale sproporzione tra l'agire e il movente ultimo di quello stesso agire. In senso stretto non

⁴⁶ *Ivi*, pp. 66-67.

⁴⁷ R. Virgoulay, *L'Action*, cit., pp. 15-16.

è azione il ruotare della terra intorno al proprio asse, mentre è azione il lavorare per assicurarsi un futuro migliore, poiché il lavoro è sia l'oggetto del desiderio ma anche altro rispetto al contenuto ultimo di questo desiderio.

Vi è, in questo approccio, un'apertura verso il tema del vivente e della sua natura, che percorreremo nei prossimi capitoli⁴⁸; la strada che invece imbocchiamo parte proprio da questa iniziale definizione dell'azione come un atto intrinsecamente sintetico, la cui struttura unitaria consiste nella relazione tra la volontà ed il pensiero, fattore di consapevolezza reale ma mai esaustiva: «Quando agiamo senza sapere del tutto perché (ed è sempre così), quando le motivazioni che diamo a noi stessi non sono né le sole né le più vere, significa senza dubbio che in questa spiegazione approssimativa della nostra condotta esiste sempre, accanto a idee chiare, un sentimento indistinto in cui si ricapitolano le inclinazioni naturali, le abitudini ereditarie, i desideri costruiti a poco a poco, tutto l'organismo e tutto l'universo. Ma ciò avviene soprattutto perché il motivo conosciuto, dominando tutte le energie antecedenti, le sfrutta per fini ulteriori che vanno sempre oltre l'esperienza e persino la previsione. Ma più ancora, il motivo attuale del nostro atto non è mai lo stesso che sussisteva all'origine della scelta che inclinava verso tale atto»⁴⁹. La razionalità si gioca dunque nell'atto del conoscere come quella capacità di far emergere il desiderio del soggetto e di cogliere in ciò che è voluto tutte quelle sfumature e novità che costituiscono la struttura dell'atto del volere e dell'oggetto voluto. La fenomenologia di Blondel documenta che la razionalità non è l'applicazione di una serie di schemi: essa si pone, invece, nella prospettiva di seguire il desiderio che la anima nell'impatto con la realtà sia interiore che esteriore, e così facendo diventa in grado di scoprire il filo che tiene insieme la complessità dei dati che in qualche modo si relazionano a lei, la cui natura non è semplicemente conoscitiva. Infatti tali dati si pongono come oggetto del desiderio. Vi è una relazione strutturale tra sfera della volontà e della razionalità, relazione che potremmo chiamare più propriamente "unità"⁵⁰. È lo stesso Blondel, in due successivi articoli, in cui mette a

⁴⁸ Vedi su questo tema i paragrafi a e b del capitolo 2 e il paragrafo a del capitolo 3.

⁴⁹ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 202.

⁵⁰ Cfr. R. Virgoulay, *L'Action*, cit., pp. 53-63 e H. Dumery, *La filosofia*, cit., pp. 72-77.

tema una riflessione circa il punto di partenza della filosofia⁵¹, evidenzia come, qualunque sia la concezione della conoscenza, il punto di partenza sia sempre lo stesso: ciò che muove la sfera gnoseologica non è una preoccupazione analitica, ma una coerenza, una strutturale tensione (“*effort*”) del pensiero a rispondere a esigenze che si manifestano spontaneamente ad esso e che non sono riducibili ad un’esplicita concatenazione di strutture logico-argomentative, ma che si compongono anche di esse⁵².

Ciò che Blondel contesta è la riduzione della razionalità, e quindi anche della filosofia, ad un’elencazione ordinata di passaggi logico-formali perché conterrebbero il grave errore di non partire mai dalla realtà dell’esistenza, ma da visioni ipotetiche, costruite a tavolino.

Al contrario, l’esistenza è piena di azioni e decisioni razionali e motivabili che però non sono riconducibili ad una serie completamente ripercorribile di relazioni tra loro vincolate secondo punti di connessione evidenti e riconoscibili. La ragionevolezza nel rapporto con la realtà possiede strumenti diversi, quali il riproporre, per quanto è possibile, una serie siffatta di elementi dimostrabili; tuttavia è ragionevole anche il tener conto di intuizioni immediate, di segni non sempre inequivocabili ma efficaci, di antecedenti storici non direttamente collegati ma analoghi e così via.

La complessità del reale viene vissuta dal soggetto con una strumentazione razionale molto malleabile, elastica, capace di modellarsi su strumenti e orizzonti sempre vari e anche i numerosi insuccessi conoscitivi di cui ci rendiamo protagonisti diventano un patrimonio discriminante nel corso di altre indagini.

La filosofia si connette così all’azione come un ambito dove il pensiero diventa cosciente di questa complessità, cercando di comprenderne le implicazioni e volendo

⁵¹ M. Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique, premier article*, in “Annales de Philosophie chrétienne”, t. 1 (t. 151 della collezione), gennaio 1906, p. 337-360 e M. Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique, deuxième article* in “Annales de Philosophie chrétienne”, t. 2 (t. 152 della collezione), giugno 1906, p. 225-249, raccolti entrambi in M. Blondel, *Oeuvres complètes, t. II*, cit., p. 529-569.

⁵² «état d’équilibre perpétuellement instable ou de disproportion intime, tel que chaque effort tenté pour satisfaire à des exigences antérieures qui se manifestent spontanément à la pensée révèle des exigences ultérieures qui s’imposent moralement à l’action. [] La philosophie commence donc lorsqu’elle se propose, de façon expresse, l’étude de ce dénivellement intérieur, pour tendre à une coïncidence progressive de l’implicite et de l’explicite; son objet propre, c’est l’action.» M. Blondel, *Le point de départ*, cit., p. 556.

identificare, in particolare, il rapporto tra il soggetto, i dinamismi interni ad esso e la realtà.

In quest'ottica diventa comprensibile in che senso per Blondel, la fenomenologia s'identifica innanzitutto con il mostrarsi dell'azione⁵³, della sua natura e della sua complessità, perché l'azione umana coincide con il luogo dove la somma delle innumerevoli varianti e ricchezze della realtà e dei metodi della conoscenza divengono una cosa e cioè quella particolarissima azione che, inequivocabilmente e irrevocabilmente, va ad accadere.

L'inizio della speculazione critica e consapevole coincide con una documentazione dell'atto e della natura dell'agire⁵⁴, finalizzata a recuperare filosoficamente la struttura stessa dell'azione e ad indagarne la natura e le movenze, percorso che ci accingiamo a fare insieme a lui.

d. La strada dell'*Azione* verso la nozione di soggetto

Il testo dell'*Action* si divide in cinque parti, di cui la prima si apre con una trattazione per certi versi sorprendente: è ragionevole pensare che il problema dell'azione sia un falso problema? O meglio, *posta l'evidenza dell'azione, essa ha una destinazione oppure è costretta a rimanere sospesa in uno stato di privazione di senso?*

Il fatto stesso che la documentazione della fenomenologia dell'atto dell'agire parta da una possibilità di negazione dell'atto stesso può lasciare da subito perplessi, ma Blondel non ha come scopo quello di dare vita ad un sistema filosofico che, a partire da un'idea centrale dia vita ad un articolato sviluppo di tesi e argomentazioni. Egli vuole innanzitutto mostrare ciò che effettivamente accade all'interno dell'esperienza, e quindi, non può non iniziare con l'interrogativo stesso che la mentalità a lui contemporanea formula circa la "sensatezza" o meno di un'indagine di questo tipo. A

⁵³ «L'x à déterminer n'est donc pas un objet hypothétique, une fiction idéale; c'est la réalité immanente qui enveloppe l'origine et le terme dont notre pensée actuelle est l'effet et le moyen. Et pour désigner ce mélange de virtualités obscures, de tendances conscientes, d'anticipations implicites, le mot *action* semble bien choisi», *Ibidem*.

⁵⁴ «Sin dall'introduzione all'*Azione*, Blondel dichiara di voler fare "una scienza totale", che sia "il nodo comune della scienza, della morale e della metafisica". Perché "per tutti ch'essi lo sappiano o no, è una questione di metafisica, di morale e nello stesso tempo il problema della vita"», H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 63.

cavallo tra XIX e XX secolo, Blondel vive all'interno di un clima culturale per cui la possibilità di accesso indubitabile al mondo dell'esperienza e l'assenso che ad esso si presta sono tutt'altro che scontati⁵⁵.

Anzi, obiezioni e osservazioni critiche maturate nel corso della modernità alla posizione cosiddetta "realista" hanno messo in forse la continuità esperienza-realtà, tanto che la sua negazione era diventata una posizione largamente condivisa.

Blondel parte proprio da queste obiezioni, che nascono da un'analisi che inizia proprio dalla possibilità che l'azione venga vissuta senza penetrarne il problema, come un puro accadere frutto del caso, semplicemente come stato di fatto che non porta ad alcun interrogativo: «Non vi sono problemi più insolubili di quelli che non esistono. Se questo fosse il caso del problema dell'azione, il mezzo più sicuro di dirimerlo, l'unico, non sarebbe quello di abolirlo? Per alleviare le coscienze e restituire alla vita grazia, leggerezza e gioia, non sarebbe bene liberare gli atti umani dal peso della loro serietà incomprendibile e della loro realtà misteriosa? Il problema del nostro destino è enorme, persino doloroso, quando si ha l'ingenuità di crederci, e di cercarvi una risposta qualsiasi, epicurea, buddista o cristiana: è necessario non porlo affatto»⁵⁶. Porre domande all'azione, in questa prospettiva, sarebbe una forzatura inutile e dannosa. Ma tale posizione è insostenibile, come smaschera Blondel, perché l'azione è un problema di cui non si può in alcun modo negare l'esistenza o la cogenza⁵⁷. Addirittura tale impostazione non problematica giungerebbe per Blondel alla possibilità di negare l'esistenza stessa di qualunque possibile verità, poiché l'azione investe tutta la vita⁵⁸, e a questa non si può chiedere alcunché.

⁵⁵ «In primo luogo e dal punto di vista metodologico, Blondel intendeva elaborare una *filosofia dell'esperienza*. A ciò fu animato da un lato dall'ambiente positivista-scientista nel quale e per il quale egli scriveva, dall'altro, e più profondamente, dall'oggetto stesso del suo filosofare. [] Ciò stupirà un po' meno chi si rammenta il clima positivista nel quale si sviluppò lo spiritualismo francese, dal "prepositivismo" di Maine de Biran al "positivismo spiritualiste" del Ravaisson», P. Henrici, *Il progetto filosofico di Maurice Blondel e la sua attualità*, in AA. VV., *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, Milano, Comunità di ricerca – Massimo, 1976, p. 13.

⁵⁶ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 84.

⁵⁷ «In effetti bisogna fare i conti con questa coazione che, stando all'esperienza, ci obbliga perennemente all'azione», *ibid.*

⁵⁸ Cfr. *ivi* p. 86-87.

All'interno di questa prospettiva, comincia ad evidenziarsi quale sia il valore dell'azione dal punto di vista teoretico. Infatti se la questione morale, cioè la domanda sull'azione, fosse qualcosa che riguarda un'indagine circa il valore dell'atto in quanto capace di qualificare un riconoscimento di tipo etico, allora l'opera di Blondel non creerebbe osservazioni o difficoltà che investono la dimensione dell'atto conoscitivo, ma investirebbe unicamente il campo del giudizio sul bene e sul male. Invece la portata che Blondel assegna all'azione è sicuramente afferente al mondo etico, ma ne trascende i confini, in quanto il soggetto è lo stesso sia per lo sguardo morale, che per quello gnoseologico, razionale od ontologico, come Dumery ci aiuta a documentare: «Sotto le distinzioni secondarie e derivate, egli cerca così di afferrare l'unità più profonda che ispira la diversità degli atti. Lungi dal contrapporre, come si è creduto, pensiero ed azione, intelligenza e volontà, Blondel le vede implicarsi mutevolmente e onorarsi di una priorità reciproca. In partenza, l'intelligenza ha slancio, la volontà ha occhi»⁵⁹. Dunque l'azione non si esaurisce nella sua portata etica, ma per Blondel costituisce il sostrato profondo di ogni attività umana. Ogni taglio d'analisi ha inevitabilmente contatti, influenze e lavori che legano reciprocamente tutte le dimensioni del soggetto, il quale non è se non in quanto uno. Lo sviluppo dell'analisi blondeliana, infatti, investe una serie di fattori che toccheremo e che denotano da un lato la loro individuabilità all'interno dell'azione umana, ma dall'altro come essi non possano sussistere se non in quanto "momenti" dell'unico soggetto.

La prosecuzione dell'analisi blondeliana in merito alle conseguenze di una presunta non problematicità dell'agire, prosegue quindi nell'evidenziare quanto, secondo il nostro autore, sostengono coloro che negano a questo interrogativo il diritto d'esistenza. La prima possibile negazione dell'affronto dell'azione coincide con la posizione di quanti affermano di non poter o voler prendere alcun tipo di posizione rispetto all'esistenza e, dunque, di non essere nella condizione di attuare alcuna azione, in quanto ogni azione è di per sé indifferente, poiché non solo l'azione, ma l'esistenza stessa costituisce un punto di assoluta incertezza: «come si deve essere allegri, quando si sa che l'essere non è, e che non essere costituisce il bene sommo! Fortunati i disperati che hanno trovato il loro ideale, senza vedere che se è, non è più, e che

⁵⁹ H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 65.

coinvolgendosi in esso fanno il gioco di quella natura beffarda che si vantano di confondere»⁶⁰. Tale indifferenza si fonda sulla pretesa che non sia possibile alcuna verità se non quella che soggettivamente possa essere posta⁶¹, cosicché dall'impossibilità della verità nasce l'impossibilità o la negazione del valore d'ogni possibile decisione⁶².

Pur essendo evidenti i richiami all'opera di Soren Kierkegaard, Blondel non lo cita mai se non indirettamente, riecheggiandone in particolare il tema della vita "estetica" e dell'ineluttabilità della decisione: qualunque posizione si assuma, anche quella che coincide col negare ogni scelta, è essa stessa una "decisione", dunque anche la volontà negativa, o *nolontà* come viene chiamata nel testo, è comunque un esercizio decisionale, e quindi un'azione. Tale nolontà viene così spiegata da Marion: «Le néologisme *nolonté* désigne la volonté qui, pour tenter de ne pas vouloir et de ne vouloir pas, se contraint à la fin à vouloir le néant, faute d'annuler son vouloir propre»⁶³. Blondel, nel descrivere l'esercizio di tale volontà negativa, così si esprime: «L'esteta se la ride delle confutazioni, le quali pur mirando al cuore sfiorano un'agile ombra: e probabilmente ha ragione. Ma chi compie questa poderosa analisi osservi, con l'attenzione accordata a tanti altri spettacoli, il gioco di oscillazioni infinitesimali attraverso le quali costui si rende inafferrabile. Nella sua stessa volontà egli discernerà una duplicità volontaria [...]. Sapere che non si vuole niente significa volere il nulla. E "io non voglio volere", *nolo velle*, nel linguaggio della riflessione si traduce immediatamente in queste due

⁶⁰ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 85.

⁶¹ «Dunque non c'è verità che nella contraddizione, e le opinioni sono sicure solo se uno le cambia; purché non si faccia della stessa contraddizione e dell'indifferenza un nuovo idolo. Liberi da preconcetti si giungerà a passare attraverso l'intolleranza, per gustare le attrattive della grettezza di spirito. Ora si ammireranno le acrobazie di una dialettica trascendentale, ora si disprezzerà il peso di un'armatura, persino se leggera, e si riderà degli sciocchi che, lancia in resta, si battono secondo le regole, in un corpo a corpo con i mulini a vento.» *Ibid.*

⁶² Su questo tema interviene anche Virgoulay, dicendo: «Ainsi le "libertin mystique", "l'ascète voluptueux" marie "la sympathie universelle" et "l'analyse impitoyable", la sympathie universelle, car rien ne lui est étranger, sa largeur d'esprit lui interdit les préjugés et les exclusions, l'analyse impitoyable, car sa critique décèle la relativité de ce qu'il accepte de considérer sans illusion, sans engagement de sa part, d'une manière légère et détachée. Si le monde est une combinaison de hasard, que la vie soit un jeu», R. Virgoulay, *L'Action*, cit., p. 31.

⁶³ J. L. Marion, *La conversion de la volonté selon L'Action*, in "Revue Philosophique de la France et de l'étranger", n. 1/1987, Paris, Puf 1987, p. 34.

parole: *volo nolle*, “voglio non volere”»⁶⁴. Per Blondel la presenza di questa contraddizione mina all’interno la posizione estetica e la lascia senza possibilità di scampo di fronte allo svelarsi della sua ultima infondatezza, dove l’esercizio della volontà e l’affermazione di un soggetto ed oggetto del volere vengono utilizzati per negare tutti gli elementi appena citati di questo processo: «non volere nulla significa nello stesso tempo: professare l’essere, cercandovi questa infinita virtuosità che si trastulla sempre e sfugge sempre; affermare il nulla ponendovi la speranza vaga di un rifugio; attenersi ai fenomeni e rimanere incantati davanti alla magia universale, per godere dell’essere nella sicurezza del nulla. È abusare di tutto. Si aveva la pretesa di rimuovere ogni problema originario o ultimativo [...]. Adesso tutte le vie di uscita gli sono aperte. E siccome bisogna che l’uomo voglia e persegua un fine, per quale fine agirà?»⁶⁵. Così l’esercizio di astensione dal volere, giustificato con la teorizzazione secondo cui ogni volere sarebbe indifferente perché privo di senso, viene da Blondel smascherato: questo giudizio non può essere esercitato se non ponendo un artificio all’interno del meccanismo del volere, un artificio che Blondel chiama egoismo: «Ma in definitiva sotto questo gioco sofisticato 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»⁶⁶.

Questa prima riflessione sul contenuto dell’esperienza blondeliana ci dà un esempio paradigmatico del suo metodo d’indagine, che ha la pretesa, per dirla con Henrici, di farci vedere l’accadere dell’esistenza umana come tale: «Il richiamo continuamente ripetuto al carattere fenomenico di ciò che Blondel scrive ha piuttosto il senso di richiamare l’attenzione del lettore sul fatto che il reale, il vero, è al di là di ogni discorso filosofico e che questo non può mai parlarne, ma esso deve essere sperimentato solo

⁶⁴ M. Blondel, *L’azione*, cit., p. 95.

⁶⁵ *Ivi*, p. 104-105.

⁶⁶ *Ivi*, p. 103.

nella vita realmente vissuta. Dunque la filosofia di Blondel non è “fenomenologica” in senso odierno, non si occupa di descrivere ed esaminare figure sostanziali; essa vuole piuttosto conoscere, nel fatto che si mostra, la sua necessità (leggi: ineludibilità) e ciò che rinvia a qualcosa oltre questo fatto»⁶⁷.

La fenomenologia è dunque intesa da Blondel come il mostrare ciò che accade ai diversi livelli della vita umana nel momento in cui viene assunta, in maniera più o meno cosciente, una posizione che nell’atto stesso del suo agire afferma un significato e una lettura unitaria degli aspetti particolari della vita. Tale unitarietà non è data solo dall’unità esistenziale del soggetto dell’agire, ma è sostenuta anche dall’atto conoscitivo dello stesso soggetto⁶⁸, il quale nell’azione traccia una prospettiva teoretica che, nello stesso tempo, è anche un elemento costitutivo dell’azione.

Ciò che fonda una prospettiva gnoseologica è sempre una posizione conoscitiva nel merito di quanto può essere definito come “le necessità pratiche della ragione”: «secondo tale prospettiva è il fine dell’azione umana a determinare gli aspetti peculiari della nostra conoscenza teorica; per questo è necessario superare la distinzione operata da Kant tra ragione speculativa e ragione pratica ed indagare, in primo luogo, le necessità pratiche della ragione se vogliamo comprendere in modo adeguato le modalità con cui ci inseriamo nel mondo reale»⁶⁹. Capire la realtà significa mostrarla da quella particolarissima angolatura che è la posizione dell’uomo di fronte ad essa, e tale posizione si manifesta innanzitutto nel rapporto che la persona ha con il proprio agire e con le motivazioni attinenti a tale posizione. L’opera di Blondel ha sicuramente a tema la struttura pratica⁷⁰ della persona umana, ma per Blondel il pratico è fondato ed a sua volta fonda un metodo teoretico, conoscitivo.

⁶⁷ P Henrici, *Maurice Blondel*, cit., p. 596.

⁶⁸ «È per questo che Blondel si guarda bene dal partire da un fatto isolato e arbitrariamente privilegiato, sia esso interno o esterno. Egli parte dall’esperienza spirituale integrale, ch’egli chiama *azione*. Egli risale alla sorgente stesso dello spirito, donde vede zampillare e divergere l’energia intellettuale e il movimento volontario» H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 65.

⁶⁹ A. V. Fabriziani, *Blondel e i neotomisti, Momenti di un dibattito epistemologico*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005, p. 5.

⁷⁰ Intendiamo qui per prassi tutto ciò che afferisce all’esercizio del giudizio etico e delle sue implicazioni concrete nell’esercizio dell’agire umano. Quindi la prassi, così intesa, non è rilevazione di strutture comportamentali o di attività sociali, ma è un’indagine sulle motivazioni che sottendono a tali comportamenti ed attività.

Tale chiave di lettura si dimostra efficace anche nella prosecuzione dell'esame dell'*Action*, in quanto, mentre ha attraversato nella prima parte il tema della possibilità di affronto del problema dell'azione, nella seconda parte cerca di verificare *se una risposta negativa alla domanda circa il senso dell'azione possa essere pensata, affermando semplicemente che non vi sia un senso*⁷¹. Ebbene, in questa prospettiva anziché negare il campo d'esistenza di una possibile ricerca razionale sulle linee della conoscenza del proprio agire, si opta per dare il "nulla" come unica risposta alla domanda sullo scopo e sull'origine di esso: «il nulla della vita: quante idee false e quante immagini desolanti evocano queste due parole salutari! Esse sembrano sciorinare davanti ai nostri occhi questa bancarotta che rende più doloroso il progresso dei desideri e persino dei godimenti [...]. La vita sarà buona come può esserlo quando, liberi da ogni pretesa chimerica al suo riguardo e persuasi che essa non fa mai bancarotta perché non ci prende e non ci dà niente, la si guarderà in faccia così com'è, tranquillamente. È la realtà brutale, ma è anche la vera liberazione; non c'è niente nei nostri atti, non c'è niente al di là essi: nulla»⁷². In linea con questa prospettiva, secondo Blondel, è sicuramente la posizione scienziata, la quale minerebbe ogni velleità di risposta affermativa circa l'indagine sull'uomo. Poiché ci occuperemo più tardi del rapporto tra scienza e conoscenza⁷³, qui ci limitiamo a constatare che Blondel non vede l'approccio scientifico come negativo, ma stigmatizza le posizioni, appunto, scienziate, che secondo lui sfociano ineluttabilmente in una estremizzazione nichilista della realtà, ridotta ad una serie di fattori di cui è impossibile cogliere il momento unitario: «bisogna esaltare la scienza perché essa dimostri all'uomo che il nulla è il termine di ciò che egli chiama la sua persona, la sua vita, i suoi atti e il suo destino. E invece di considerare il nulla dell'oggetto, invece di affliggerci per il nostro nulla personale, occorre che ci rallegriamo, indifferenti all'illusione effimera di ciò che passa e fugge in noi,

⁷¹ «Quale idea si fa dell'azione un gran numero di persone senza neppure sognarsi di darle una definizione concreta? E per quale scopo esse agiscono nella maggioranza dei casi? L'azione è un sistema di movimenti spontanei, o voluti, una scossa dell'organismo, un impiego determinato delle proprie forze vive, in vista di un piacere o di un interesse, sotto l'influsso di un bisogno, di un'idea o di un sogno. Nulla più; non ci sono retroscena inquietanti: i nostri atti sono privi di risvolti minacciosi; essi cadono tutti nel nulla» M. Blondel, *L'Azion*e, cit., p. 109.

⁷² *Ivi*, p. 110-111.

⁷³ Vedi paragrafo a capitolo 3 di questo stesso lavoro.

nell'eternità di ciò che rimane al di fuori di noi, acconsentendo all'estinzione della volontà individuale»⁷⁴.

Ritornando all'analisi della posizione nichilista, Blondel giunge ad una confutazione che è in qualche modo "classica" nei contenuti, anche se l'esposizione di Blondel verte non tanto sul tema della contraddittorietà del nulla, quanto dal punto di che cosa esistenzialmente implichi sostenere il nichilismo⁷⁵: egli infatti nota che sostenere il nulla non solo presuppone un soggetto ed un oggetto di questa volontà di nulla, ma cade anche in una serie di contraddizioni insostenibili, come lo stesso Blondel annota: «A chiunque è persuaso di concepire e di volere il nulla come termine della propria azione personale occorre rispondere: non lo si concepisce, non lo si vuole. E l'impossibilità di averne un'idea semplice e distinta non è che la traduzione, a livello intellettuale, di una decisione sincera e perentoria della volontà. Quindi la concezione e il desiderio artificiali del nulla derivano da una inconseguenza e da una deficienza nell'azione voluta»⁷⁶.

Per Blondel tali contraddizioni non solo manifestano la debolezza di questa posizione, ma risultano insuperabili dall'interno di una prospettiva che sia incapace di riconoscere l'essere unitario dell'esperienza dell'azione: infatti in essa si rende immediatamente evidente come non solo la contraddizione sia un'impossibilità di fatto, oltretutto logica, ma si evidenzia anche come la realtà si mostri in maniera unitaria, correlata nei suoi diversi aspetti, senza possibilità di spezzarne l'intima e sostanziale unità: «Se dunque c'è antinomia tra il determinismo dei movimenti e la libertà delle intenzioni; se il formalismo morale è senza relazione con le leggi della sensibilità e dell'intelletto; se è interrotta qualsiasi unione tra pensiero, sensi e attività volontaria; se il corpo degli atti è separato dallo spirito che li ispira, e se in questo mondo che qualcuno presenta come il teatro della moralità l'uomo, deprivato di qualsiasi potenza

⁷⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit, pp. 112-113.

⁷⁵ È tuttavia vero che Blondel non tralascia nemmeno un affronto più esplicitamente teoretico, anche se in maniera estremamente succinta. Ci aiuta ad evidenziare il fondamento teoretico dell'obiezione al nulla Virgoulay quando afferma: «Blondel recherche l'origine du pessimisme dans le criticisme kantien qu'il soumet à une critique aussi concise que pénétrante. Son erreur, selon lui, a été de dissocier et l'opposer la métaphysique, la morale et la science, la raion pure et la raion pratique, le monde intellegible et le monde sensible, donnant ainsi lieu à un formalisme moral où l'intention n'a pas de prise sul l'exécution», R. Virgoulay, *L'Action cit.*, p. 38.

⁷⁶ M. Blondel, *L'azione*, cit, p. 118.

metafisica, escluso dall'essere e come lacerato, si sente circondato da realtà impenetrabili in cui può regnare l'illogicità più assurda, allora la forza di vivere viene infranta insieme all'audacia del pensare. Col pretesto di restaurare e forse di fortificare la ragione pratica, la si è rovinata con lo stesso attacco che colpisce a morte la ragion pura. Il problema della vita è per tutti, che lo sappiano o no, a un tempo un problema di metafisica, di morale e di scienza. L'azione è questa sintesi del volere, del conoscere e dell'essere, questo legame del composto umano che non si può spezzare senza distruggere tutto ciò che si è separato. Essa è il punto preciso in cui convergono il mondo del pensiero, quello morale e il mondo della scienza; e se questi non si uniscono tutto è perduto»⁷⁷.

L'esigenza unitaria che sottende all'accadere dell'azione non appartiene a quest'ultima come desiderio, come speranza o come idea limite o "regolativa", ma è strutturalmente inerente l'azione stessa come dinamica del suo agire: non si dà azione che non sia, come citato precedentemente, sintesi di conoscenza, volontà e ontologia. Tale affermazione dimostra la sua efficacia in quanto, per *via negationis*, evidenzia che la posizione di chi sostiene essere il nulla il termine, cioè non esserci una realtà ultima e cogente dell'agire, è assurda. Esistenzialmente, per Blondel, perseguire il nulla significa nei fatti dare libero sfogo ad ogni sorta di istintività, poiché non si vuole tanto il nulla, quanto che nulla abbia valore e che quindi ogni oggetto sia equivalente a qualunque altro⁷⁸.

Qui l'analisi di Blondel si fa veloce ma penetrante, perché viene analizzata una tesi, che verrà successivamente ripresa⁷⁹, quella del prevalere dell'idea sull'esperienza, che in nome di un presunto ordine astrattamente riconosciuto neghi l'attualità del dato. Si tratta, in questo caso, della lettura che Blondel fa della riduzione scienziata del comportamento umano, visto da questa corrente di pensiero come l'esito necessario di

⁷⁷ *Ivi*, p. 114.

⁷⁸ «Che significa di solito volere e sperimentare il nulla? Significa la passione senza scrupoli dei piaceri, l'attaccamento alla vita dei sensi, l'ardente ricerca del benessere, la leggerezza nelle cose serie e la gravità in quelle frivole, il disprezzo dell'uomo e l'esaltazione dell'io. Si vuole il nulla e si gode di tutto il possibile: volontà finta, esperienza fittizia, menzogna. Sapete che cosa nasconde questo desiderio, vergognoso perché interessato? Un amore smodato dell'essere e del benessere» *ivi*, p. 119.

⁷⁹ Vedi paragrafo c, capitolo 3 di questo lavoro.

una serie di condizionamenti biologico-sociali. Tale retroterra viene utilizzato per asserire che l'esercizio del volere umano è sganciato da qualunque vincolo etico, in quanto nulla di etico condiziona realmente il comportamento umano: così la volontà è libera di scegliere qualunque tipo di oggetto, senza vincolarsi a nessuno. Il volere tutto e nulla, prosegue Blondel, è però un esercizio d'astrazione, che si abbevera di analisi sempre più scaltrite, capaci di sciogliere in elementi sempre diversi e cangianti le evidenze che si manifestano alla coscienza al fine di mostrarne la vacuità e il continuo rimando. La radice di questo movimento di ricostruzione dell'esperienza, ridotta però a vincoli mai definitivi, è sempre un'idolatria della passione, intesa come il rendere assoluto qualunque stimolo, senza porre alcuna attenzione alla possibilità che vi sia una scala gerarchica che ponga un ordine, e quindi un freno, al susseguirsi delle pulsioni istintive della nostra personalità. Rimandando alle fasi successive di questo stesso lavoro un ulteriore approfondimento del nichilismo in Blondel⁸⁰, tuttavia occorre notare, con Dumery, che la posizione che nega valore all'esperienza non è esistenzialmente sostenibile: «È per questo che le attitudini e i sistemi che pretendono di negare il problema dell'azione si divorano essi stessi per una sorta di prova ontologica dell'agire: il dilettante e l'esteta non tengono il reale in scacco che a condizione di sopravvivere essi stessi a questo scacco. Se essi simulano di annientarsi annientando tutto il resto, è per un artificio che non inganna essi soltanto»⁸¹.

La reciproca implicazione della prospettiva teoretica che dichiara l'impossibilità di cogliere in maniera sintetica il dato dell'azione e della visione etica che assolutizza il desiderio momentaneo si rivela un'operazione che è esclusivamente non razionale. Infatti la struttura della ragione viene qui manifestatamente mostrata come un elemento che non può essere distinto dall'integralità del soggetto e dunque non può sostenere fino in fondo nell'esperienza quanto nega la struttura stessa della ragione.

Il movimento che Blondel va evidenziando si nutre parimenti di scelte volontarie che indirizzano la ragione come strumento per l'avvallo di queste scelte (nel nostro caso l'esaltazione delle passioni momentanee) e, allo stesso tempo, di motivazioni teoretiche (l'affermazione che è impossibile arrivare ad una definizione certa dei contenuti di

⁸⁰ Vedi paragrafo c, capitolo 3 di questo lavoro.

⁸¹ H. Dumery, *La filosofia*, cit., pp. 74-75.

esperienza) che vanno ad indirizzare le scelte della volontà. È lo stesso Blondel a documentarlo quando afferma: «Che cosa permette all'uomo di mondo o allo scienziato da laboratorio di affermare il nulla dell'uomo attraverso il godimento sensibile o il fenomeno fisiologico? Qual è, alla radice stessa dei suoi ragionamenti o delle sue constatazioni, la tacita premessa da cui procedono tutte le sue conclusioni? È l'idea, è il bisogno di una soddisfazione migliore e di una realtà diversa da quella che assapora e tocca. Venendo meno alla prima legge dell'esperienza, alla regola più essenziale del metodo scientifico, ossia senza controprova, da ciò che ha constatato egli conclude contro ciò che non ha potuto constatare. In base al fenomeno arguisce contro l'essere, mentre in verità egli avverte l'insufficienza del fenomeno solo in quanto è compenetrato dalla grandezza dell'essere. Lo afferma prima ancora di negarlo e proprio per negarlo. È in questa incongruenza che si scopriranno le contraddizioni della sua volontà. Posso affermare il nulla in nome dell'esperienza o della scienza? No. Per quanto queste moltiplichino le loro analisi e le loro distruzioni, si arrestano sempre, e la loro competenza cessa»⁸². L'analisi di Blondel evidenzia qui i limiti del contesto culturale in cui egli matura, dove il positivismo dominante andava di pari passo con la relativizzazione dei valori morali, la quale sembrava sostenersi proprio basandosi sul fatto che la scienza "dimostrava" l'inesistenza di una qualunque forma di realtà che non fosse quella materiale. Così Blondel coglie il filo rosso che collegava queste posizioni mettendo in luce come la struttura stessa della posizione nichilista sia in contraddizione con qualunque tipo di approccio alla realtà, ancor più con quello scientifico che inevitabilmente fa i conti con il mondo dell'esperienza⁸³.

⁸² M. Blondel, *L'Azione cit.*, p. 120-121.

⁸³ Su questo tema interviene, commentando uno scritto blondeliano dei primi anni del XX secolo, la *Logica della vita morale*, Simone D'Agostino, il quale ripercorre la struttura razionale del nichilismo e delle sue possibili declinazioni affermando: «In entrambe le visioni opera una certa disgregazione della logica e dell'ontologia o almeno di certi modi "classici" secondo i quali erano stati concepiti l'essere e il *logos*. Ma ciò che è maggiormente rilevante ai fini del nostro discorso è notare come ognuna delle due configurazioni problematiche principali del nichilismo risponda a una concezione critica della verità, definibile l'una *ricorso* (negativo) e l'altra *pluralizzazione*; e anche come entrambe siano riconducibili ai due modi fondamentali di concepire la *negazione*», S. D'Agostino, *Logica della vita morale e logica del nichilismo* in S. D'Agostino (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006, p.38.

La connessione tra la dimensione teoretica e quella esistenziale evidenzia l'impossibilità d'affermare il nulla sia come contenuto della conoscenza, sia come esperienza dell'esistenza.

In questo gioco reciproco coincide la peculiarità dell'azione e del suo manifestarsi: nell'azione tutti gli elementi della persona umana convergono in un unico punto, e questo punto si manifesta come un atto sintetico dove la somma dei diversi elementi che vanno a costituirlo non coincide con l'aggregazione algebrica di questi stessi elementi. È Blondel a chiarire come l'atto con cui emerge la contraddizione del volere il nulla non è comunque sinonimo di capacità di esaurire il dato della realtà e le diverse dimensioni del soggetto: «Ma che cos'è questo essere misterioso e inquietante che sembra sottrarsi alla nostra presa senza che noi gli sfuggiamo: non è proprio lui, lui soprattutto, lui solo che si vuole accantonare? “Non c'è nulla”, si diceva; ed ecco che questa negazione radicale è diventata gravida di un ignoto e minaccioso e accusatore: “Tu non mi sfuggiresti, se non mi incontrassi”. Quello che si vuole dunque è che vi sia qualcosa, e che questo qualcosa sia autosufficiente. Si vuole che il fenomeno sia, che la vita sensibile, la scienza, tutta questa immensità dell'universo conosciuto e da conoscere di cui riempiamo il nostro sguardo e il nostro cuore sia, e tutto sia per noi. E dietro questo schermo del fenomeno si spera che la vita sia chiara, completa e soddisfacente, si vuole che l'azione vi si dispieghi e vi si compia. C'è *qualcosa*: questa proposizione semplice e vaga, che non pareva molto difficile da acquisire, ma nella quale non è agevole scoprire un riconoscimento sincero della volontà»⁸⁴.

Infatti l'azione da un lato riassume tutti gli elementi che convivono nel soggetto, dall'altro ne rivelano la natura, dando corpo all'affermazione classica *ab agitur esse*. Il soggetto, allora, emerge fenomenicamente dall'analisi delle obiezioni circa la possibilità d'indagare l'azione come un essere che innanzitutto esiste, che apprende gli elementi che sono propri del sé (cioè intenzionali se vogliamo usare un linguaggio più vicino alla nostra contemporaneità) e quelli che si danno all'interno dell'esperienza sensibile, che riflette circa i contenuti della propria esperienza, che è capace di rendere ragione e di indirizzare i dati conoscitivi secondo linee di interpretazione che sono frutto anche delle sue autonome prese di posizione e che ne codificano i dati. Esso è inoltre capace

⁸⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit., pp. 128-129.

di valutazione etica circa i propri ed altrui comportamenti, di riconoscimento di scale di valori e di negazione delle stesse e di molte altre attività la cui unica possibilità di esplicazione consiste nell'ammetterne l'esistenza secondo tutta l'ampiezza di questi elementi. Tale ampiezza però non deve farci cadere nell'errore di pensare di poter esaurire il soggetto in una vasta enumerazione delle sue diverse attività. L'attività sintetica che si manifesta nell'azione non si riesce a ricondurre semplicemente all'accadere secondo diverse proporzioni di alcuni o tutti questi elementi. I conti, insomma, non tornano. Quali siano le ragioni e le conseguenze di questa sperequazione dell'agire lo vedremo più in seguito in questo lavoro⁸⁵, ma in questo punto è interessante notare come il mostrarsi della peculiarità dell'agire avvenga dentro la riflessione sul ciò che rende ragione delle azioni umane nel loro concreto svolgersi, il quale manifesta un'ultima irriducibilità dell'atto ad una esatta somma di fattori perfettamente identificabili e sezionabili.

L'affondo blondeliano circa la manifestazione dell'agire e delle sue prospettive nichiliste, che abbiamo visto permetterci l'accesso all'esistenza e alla natura del soggetto, termina con la tematizzazione del ruolo della volontà come motore e insieme effetto dell'attività razionale. Non volendo occuparci a questo punto della natura del volere, seguiamo semplicemente Blondel il quale ci mostra come nel nichilismo è insita una idolatria dell'apparenza, del fenomeno che si contorce inevitabilmente su se stessa: infatti se da un lato l'affermare il nulla afferma in realtà l'essere⁸⁶, la maschera con cui si vuole celare questa contraddizione è quella del fenomeno come unica entità disponibile: nulla lo può varcare e nulla lo può rendere stabile. Il fenomeno diventa così, con la sua apparente inconsistenza, il luogo dove l'affermazione del nulla che cela l'affermazione dell'essere sembra trovare il proprio luogo d'elezione, liberato dai lacci di una contraddizione altrimenti insanabile. Nel mondo dei fenomeni infatti, nulla è certo, se non l'apparenza del fenomeno, come lo stesso Blondel sottolinea: «Nel momento in cui si dichiara l'insufficienza del fenomeno, ci si abbarbica a esso come al

⁸⁵ Vedi paragrafo c, capitolo 2 di questo lavoro.

⁸⁶ «Pertanto la volontà che inclina all'annientamento della persona umana si fonda, che lo sappia o no essa stessa, su un apprezzamento singolare ed un amore assoluto dell'essere. Essa sembra dire: che cos'è mai chi non è eterno! Il dileguarsi delle apparenze individuali, delle passioni effimere, di ogni potere di sofferenza o di godimento nell'immensa realtà che ignora la morte, ecco la meta agognata.» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 122.

solo essere solido e reale; si persiste ad accontentarsi di quello che il pensiero e il desiderio riconoscevano inane, fallace e nullo; si colloca il proprio tutto laddove si riconosce per altro verso che non c'è nulla»⁸⁷.

Tuttavia anche questa posizione, teoreticamente raffinata, mostra l'impossibilità del suo sostenersi nella concreta esistenza dell'uomo⁸⁸: non basta una spiegazione dove l'esperienza della volontà e del suo desiderio denuncia inevitabilmente l'insoddisfazione della volontà che si ritrova quale risposta al proprio desiderio un oggetto, il nulla, assolutamente inadeguato. Infatti nemmeno l'esercizio del nulla come oggetto è sufficiente ad annullare l'esistenza del soggetto, il quale si manifesta comunque come capace di volere, anzi connotato proprio dall'esercizio del volere, come lo stesso Blondel ci indica: «nel *voler-essere*, nel *voler non essere*, nel *volere non volere* sussiste sempre questo termine comune, *volere*, il quale domina con la sua inevitabile presenza tutte le forme dell'esistenza o dell'annientamento, e dispone sovranamente dei contrari»⁸⁹.

Il mostrarsi del volere, il suo essere fenomenologicamente ineludibile anche in una posizione teoricamente incapace di giungere ad una qualunque posizione certa, evidenzia l'imprescindibile presenza della volontà e la sua inattaccabilità da parte di qualunque tentativo di erosione. Ma tale posizione correrebbe il rischio di una riduzione volontaristica del soggetto, dove ogni prospettiva teorica ed ogni evidenza ontologica non sarebbero altro che una manifestazione di una certa posizione della volontà. È un pericolo ben presente alla riflessione blondeliana, poiché in questa onnipotenza del volere vede nuovamente la fine del soggetto ed il rifugio dell'atto del volere in una dimensione impersonale, priva di consapevole intenzionalità, come Blondel stesso cerca di evidenziare: «C'è dunque una duplice ambiguità sul senso dei termini *essere* e *nulla*. Talvolta per essere bisogna intendere questa via ingannevole trascinata dal torrente delle mobili chimere e da questa magia dolorosa del fenomeno

⁸⁷ *Ivi*, pp. 122-123.

⁸⁸ «In effetti volere il nulla in questo modo, stando alle parole con le quali ci si illude, significa rendere testimonianza sia alla vanità di ciò che si dà come esca all'azione, sia alla grandezza di ciò che si voleva con tutta la forza e la sincerità del pristino ed intimo desiderio: menzogna, perché si abusa di un equivoco; non si vuole, non si può negare a un tempo il fenomeno e l'essere; e tuttavia, a seconda dei bisogni, li si nega di volta in volta come se venissero annientati entrambi allo stesso momento, senza accorgersi che con questa stessa alternativa vengono posti ugualmente» *ivi*, p. 123.

⁸⁹ *Ivi*, p. 124.

universale; e allora nel voler-essere il volere è il nulla e l'essere è il male e l'illusione reale: *si fallor, non sum*. Talaltra per essere bisogna intendere questa volontà profonda che si possiede e si libera solo distaccandosi da ogni forma individuale, da ogni pensiero distinto, da ogni vita propria; e allora nel voler essere l'essere non è, mentre solo il volere ha la realtà infinita: *Si non fallor, sum*. Perché una volta che le passioni sono spente e i desideri mortificati, la volontà svincolata dall'oggetto che la teneva prigioniera ritorna alla sua pura essenza; e morendo al mondo dei sensi nasce all'impersonalità»⁹⁰.

L'esito ultimo di questo processo è nuovamente il ricadere in un vortice di contraddizioni teoretiche ed esistenziali insolubili, che evidenziano il fallimento di una prospettiva che neghi la possibilità stessa di arrivare ad una soluzione del problema dell'azione⁹¹ non sia altro che illusoria ed insostenibile.

A questo punto, nella parte terza dell'*Azione*, si apre l'indagine sui dati dell'agire e sulle implicazioni di questi dati.

L'andamento del discorso blondeliano è complesso e ricco di fughe in avanti su temi che cercheremo di affrontare uno ad uno, ma il punto di partenza è in realtà molto semplice ed immediato, *l'evidenza del dato d'essere, perlomeno nella forma della presenza*: «C'è qualcosa. Questo dato che ammettono persino coloro che concedono il meno possibile, questo riconoscimento dell'esperienza ingenua mi è imposto mio malgrado: ho voluto che ci fosse qualcosa⁹². Mentre infatti si aveva la pretesa di sfuggire all'inquietudine del problema morale, si poneva questo stesso problema con un segreto

⁹⁰ *Ivi*, p. 125.

⁹¹ «La rappresentazione simbolica del nulla nasce sempre da una doppia sintesi: il soggetto affermato senza l'oggetto, e insieme l'oggetto affermato senza il soggetto. In questo concetto quindi c'è l'unione e l'opposizione alternativa del fenomeno e dell'essere, della realtà sensibile e della realtà invisibile. Porre il nulla significa affermare nel medesimo istante tutto questo sistema di coordinate. Negare uno dei termini significa mettere in evidenza l'altro per un'inevitabile compensazione, senza che per questo ci si liberi del termine contrastante, il quale resta indispensabile per quello stesso termine che si afferma. Di modo che la volontà del nulla è necessariamente incoerente, e cela in sé un conflitto nel quale non può soccombere, malgrado la menzogna e l'errore. Perché l'errore non è nulla, è il nulla che è l'errore» *ivi*, p. 126.

⁹² Nota dello stesso M. Blondel, in *L'azione*, cit., p. 135: «Metto in contro di prevenire qualsiasi malinteso. Non è la volontà che fa essere ciò che è; al contrario, per il fatto di volere essa implica qualcosa che non fa, vuole essere ciò che non è ancora. Non si tratta dunque di considerare questo *qualcosa* né come esterno né come interno ovvero riducibile alla rappresentazione che ne abbiamo».

movimento della volontà. Mentre si aveva la pretesa di scoprire nel nulla una soluzione certa e una risorsa sicura, ci si approntava una duplice via di uscita. Si è optato per *qualche cosa* che è sentito, conosciuto, desiderato immediatamente da tutti, che presenta all'attività umana un campo immenso che lo stesso progresso delle scienze positive, pare, non consente più di negare o di temere [...]. Io resterò fedele a questo disegno; e con l'aiuto di tutti i mezzi che i sensi, la scienza e la coscienza mi forniscono, costruirò su questo semplice fondamento tutto ciò che esso potrà sostenere»⁹³.

Dunque il punto di partenza coincide con la presenza di un'evidenza elementare, innegabile: la presenza dell'essere, cioè di qualche cosa che, qualunque sia la sua natura, esiste manifestandosi. Tuttavia Blondel nota come tale manifestazione, che ha inizio nella sensazione, non è scevra di difficoltà e, persino di inganni, tanto che occorre utilizzare questo dato con prudenza⁹⁴, cercando di capire quale sia la reale portata dell'evidenza nella sua dimensione sensibile. Blondel va qui a toccare in poche righe un tema assai dibattuto nel corso della storia della filosofia, poiché egli mette in evidenza come la sensazione sia da un lato immediatamente e indiscutibilmente un atto che mette in relazione il soggetto e ciò che è "altro" rispetto al soggetto; allo stesso tempo tale relazione è così intimamente un atto del soggetto da essere incomunicabile nel suo contenuto: essa è sempre la mia evidenza sensibile e, nel darsi come mia, fa emergere sia l'evidenza del soggetto di quella percezione, sia il suo contenuto della percezione, contenuto che, nel suo essere "sentito", è evidente solo a me: «a prima vista l'impressione sensibile costituisce per ciascuno tutto quello che può essere, l'unico punto sul quale non si possa mai discutere, perché non si comunica mai la realtà stessa di ciò che si sente. La qualità della sensazione che provo è unica nel suo genere, di specie incomparabile, senza analogia. E quello che è proprio di questa intuizione non potrebbe essere né analizzato, né misurato, né descritto: dei gusti e dei colori non si discute. In questo ordine della qualità pura non c'è nulla che non sia eterogeneo. Io sono ciò che sento nel momento in cui lo sento»⁹⁵.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ «L'intuizione sensibile sembra perfettamente chiara e coerente, di una semplicità assoluta. Perché allora non ci siamo attenuti a questo primo dato della vita, a questo rudimento di una conoscenza che sembra perfetta fin dall'inizio?» *ivi*, p. 137.

⁹⁵ *Ibidem*.

L'atto del sentire è un'evidenza sia come accadimento che come contenuto sentito, porta con sé l'evidenza del soggetto senziente, eppure anch'esso non è, in Blondel, totalmente esplicito, totalmente posseduto o lineare. Nell'atto della sensibilità egli rintraccia una dicotomia di fondo nell'identificazione tra senziente ed atto del sentire⁹⁶ la cui ingenua identificazione è stata oggetto di diverse confutazioni nel corso della storia del pensiero occidentale. Eppure, nella sua immediatezza, l'atto con cui il sentire viene colto come un'identità tra il sentito ed il soggetto e l'atto con cui l'oggetto è immediatamente giudicato come reale, e non semplicemente come fenomeno, è per Blondel molto interessante, poiché permette una rinnovata evidenza della struttura dell'azione come tale.

In merito a ciò è interessante la lettura che dà Dumery, il quale sostiene il primato della volontà all'interno della filosofia blondeliana: egli afferma che la sensazione attesta ancora una volta l'imprescindibilità del soggetto, che è colui che effettivamente fa accadere la sensazione: «Il fenomeno non è quello che è se non in funzione di quell'attività che contribuisce a generarlo; non lo si penetra se non secondo l'ordine stesso della sua *produzione*; e l'*azione costituente del soggetto gli è essenziale*. Questo primato del soggetto non è d'altra parte un postulato; può essere dimostrato e lo è attraverso lo studio delle condizioni che rendono possibili la sensazione, la scienza, l'atto libero»⁹⁷. Dunque il soggetto è un fattore costitutivo della sensazione, che non è riconducibile ad un mero meccanismo; inoltre il primato del soggetto è documentabile nella fenomenologia degli atti umani, colti nel loro reale accadimento.

Questa intuizione è fedele all'ipotesi di Blondel, che rintraccia nella sensazione un elemento tipico dell'agire, che coincide con una sua ultima apertura a ciò che va "oltre" il suo semplice accadimento⁹⁸: «In effetti riflettiamo su questa cosa curiosa, che è

⁹⁶ «dal momento in cui appare, la sensazione cela un'incoerenza e come un'antinomia interna: non sussiste se non in quanto è rappresentata allo stesso tempo che presente, immaginata al tempo stesso che percepita. Di modo che in essa sono conciliabili: "io sono ciò che sento, io sento ciò che è"», *ivi*, p. 138.

⁹⁷ H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 88.

⁹⁸ «L'impressione sensibile è nello stesso tempo un sentito ed un rappresentato. Impossibile isolare la sensazione bruta e limitarsi; la coscienza di sentire esprime questa stessa impossibilità, poiché essa si esprime essenzialmente attraverso una opposizione del soggetto e dell'oggetto. È necessario, in una volta, che questa sensazione sia la mia e che nello stesso tempo sia l'eco fedele dell'ordine esteriore. Dualità che definisce la coscienza ma che attesta che la sensazione pura, l'impressione tutta passiva è un mito», *ivi*, pp. 88-89.

strana e universale: in ciò che si vede e si percepisce, nel momento stesso in cui ci si convince che l'impressione percepita è la realtà assoluta e integrale, si cerca qualcos'altro rispetto a ciò che si percepisce e si vede»⁹⁹. Nella percezione tra ciò che accade come sensazione e ciò che ne ricaviamo come contenuto, certezza sulla realtà e oggetti di riflessione vi è una differenza qualitativa enorme, poiché ciò che a noi immediatamente appare è unicamente l'atto della sensazione, non la realtà, non il pensiero e le sue leggi. Ogni soggetto porta in sé la certezza che la sensazione ci parli non di se stessa, ma della realtà: ciò che io vedo è quello che effettivamente accade. Lo scarto tra il sentire ed il reale è colmato dal soggetto umano in maniera istantanea, tanto che non vi può essere alcun tipo di obiezione alla corrispondenza tra sensazione e realtà se non supponendo, con una forzatura almeno uguale da parte del soggetto, che la sensazione sia altro rispetto al reale, pur essendo questo altro non evidente né oggetto di una qualche intuizione¹⁰⁰.

Il ruolo fondamentale giocato dal soggetto nell'atto della conoscenza sensibile, il suo spingersi nella direzione della relazione sensazione-soggetto-realtà viene pensato da Blondel nei termini di un'obiezione: coerentemente con il suo metodo fenomenologico, tale relazione è per lui innanzitutto un dato di fatto. Tale fattualità si declina da una parte come l'accadere della sensazione in virtù di una serie di eventi che superano il dato sensibile in quanto tale, quali la mossa del senziente, il suo cogliere le diverse sensazioni come dato unitario, ecc.; d'altro canto l'accadere della sensazione è sempre teso all'altro da sé, al continuo autotrascendimento verso qualcosa che è più dell'atto del sensibile: «si tratta di un'incoerenza reale e di una instabilità di fatto. Alla scaturigine stessa dell'intuizione più elementare c'è come una rottura dell'equilibrio che non ci permette di fermarci ad essa, perché in verità abbiamo questa intuizione solo superandola già, e affermando implicitamente che essa in qualche modo è più di quello che è. Perché, affinché essa sia, occorre che le assegniamo una consistenza che non ha

⁹⁹ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 138.

¹⁰⁰ «E quando la riflessione critica si impegna a dimostrare che i dati immediati e le forme necessarie della sensibilità non possono avere una sussistenza propria al di fuori di noi, senza dubbio con ciò constata giustamente che la percezione umana non potrebbe essere indipendente dall'uomo, ma non sfugge totalmente alla credenza che intende combattere. Perché non combatte ciò che essa chiama l'illusione metafisica se non a condizione di ritenere che dietro il dato sensibile vi sia un dato differente da esso, quale che sia», *ivi*, p. 138-139.

senza di noi, e non comincia a essere se stessa che al momento in cui si cerca e si pone in essa qualcosa d'altro rispetto a noi, e in noi qualcosa d'altro rispetto a essa»¹⁰¹.

Questa instabilità teorica, questo fondamento mobile, non sembra fornire un terreno sufficientemente solido per fondare alcunché, sempre cangiante nella sua forma e soprattutto nei suoi fini; eppure è proprio questo stato in continuo cambiamento ad essere continuamente superato e riproposto dall'azione, senza che esso divenga in qualunque modo un ostacolo ad una presa di posizione efficace da parte del soggetto: «La cosa che adesso merita la nostra attenzione è proprio questa ambiguità, è la necessità in cui siamo di rappresentarci il visibile a un tempo come è visto e tuttavia diversamente da come lo vediamo. Senza dubbio la pratica, insegnandoci con un'esperienza molteplice a decifrare le nostre sensazioni e a servircene, non registra l'equivoco che sconcerta la riflessione. E in effetti è straordinario che l'azione più insignificante risolva, senza farsene una preoccupazione, un problema di cui nessuna filosofia è venuta a capo totalmente, perché nessuna filosofia ha fatto uno studio completo sull'azione»¹⁰². Questo passaggio risulta in Blondel particolarmente illuminante, poiché apre uno squarcio significativo sia sulla nozione di ragione da lui perseguita, sia sull'orizzonte entro il quale Blondel situa la sua opera di ricostruzione e comprensione dell'azione umana. Evidenziando come non vi sia, nella condotta quotidiana di vita, un'obiezione alla natura non definitiva della sensazione, Blondel ritiene che la razionalità vada intesa o come antitetica all'esperienza reale, oppure come un atto capace di cogliere il complesso dei fattori come un'unità sintetica, dove quanto non vi sia di chiaro e compiuto nei dati d'esperienza viene colmato dal soggetto e normalmente con successo. È ancora Dumery che ci viene incontro cogliendo quale sia la posta in gioco in questo punto della riflessione blondeliana, la quale viene da lui così ripercorsa: «La sensazione non è dunque possibile senza un giudizio implicito di oggettivazione: è ciò che noi chiamiamo percezione. Tuttavia l'antinomia iniziale non è eliminata da questo termine nuovo che designa più correttamente le implicazioni razionali di ogni apprensione sensibile. La dualità iniziale persiste»¹⁰³; dunque la prima evidenza in Blondel è una irriducibile differenza tra l'oggetto e ciò che viene percepito.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 139.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 89.

Tuttavia Dumery prosegue: «L'impossibilità di risolvere l'antinomia, che implica il fatto di pensare il sensibile, ha tutto un altro significato: non può trattarsi di una opposizione ontologica, poiché anche tra due principi del tutto estranei l'uno all'altro non sarebbe possibile nessuna comunicazione e dal loro incontro non risulterebbe nessun atto di conoscenza. Resta da ammettere che l'atto percettivo implica, per la stessa definizione, una contrarietà dinamica o una dualità funzionale tra soggetto e oggetto»¹⁰⁴.

In Blondel, dunque, non vi è accesso possibile alla verità se non iniziando da una presa in carico integrale di quella che è la totalità dell'esperienza umana, la quale innanzitutto si manifesta in quell'azione particolare che è la percezione.

L'analisi blondeliana poi prosegue investendo il campo del rapporto tra scienza, dati d'esperienza e azione umana, di cui ci occuperemo successivamente¹⁰⁵, tuttavia è importante notare come il dato d'esperienza continui ad emergere nella disamina di Blondel come un fattore inestricabilmente legato al dato della soggettività. Infatti non vi è esperienza senza il soggetto, cioè senza quell'elemento particolare in grado di cogliere il dato di realtà come una serie di relazioni ordinate, inscritte in rapporti reali anche se non evidenti tra i diversi fattori¹⁰⁶.

Da questa considerazione emerge la natura del soggetto conoscente: esso appare innanzitutto come quell'elemento che lega i diversi fattori dell'esperienza in un tutto unico il cui fondamento è rintracciabile nella modalità stessa in cui si dà l'esperienza umana¹⁰⁷. L'azione della percezione accade nel soggetto, egli è ciò che attua la sintesi tra i diversi elementi della conoscenza sensibile e si propone come colui che compie

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 89-90.

¹⁰⁵ Vedi paragrafo a, capitolo 3 di questo lavoro.

¹⁰⁶ «in qualsiasi verità scientifica e in qualsiasi realtà conosciuta bisogna supporre, perché sia conosciuta, un principio interno di unità, un centro di coesione impercettibile ai sensi o all'immaginazione matematica, un'operazione immanente alla diversità delle parti, un'idea organica, un'azione originale che sfugge alla conoscenza positiva proprio nel momento in cui la rende possibile, insomma una *soggettività*, per dirla con una parola» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 180.

¹⁰⁷ «La scienza può ben superare la frattura delle sue convenzioni, come l'agire pratico scioglie in ciascun istante l'antinomia della percezione. Ma è sempre per un medesimo ricorso a l'azione mediatrice in ogni conoscenza, cioè una sintesi effettiva operata dallo spirito tra gli elementi contrari. Il legame non è tutto intero, né nella percezione, né nel concetto: più si affina la percezione o più si precisano i concetti scientifici e più si sente la loro dipendenza nei riguardi dell'atto che li pone. Il legame è nell'azione del soggetto» H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 92.

l'azione della conoscenza: «Considerare il fenomeno come un dato originario, dal quale si tratterebbe di ricavare la nozione di un elemento soggettivo, significherebbe invertire le relazioni più incontrovertibili. In verità il fenomeno è ciò che è solo secondo l'ordine proprio della sua produzione. Ivi è essenziale l'azione costituente del soggetto»¹⁰⁸. La soggettività non è una funzione: essa è un qualcosa che sfugge ad una strutturazione rigidamente analitica¹⁰⁹, eppure è presente come elemento discriminante all'interno di ogni stato che possiamo chiamare conoscenza o relazione: «Niente agisce su di noi o tramite noi che non sia veramente soggettivo, che non sia stato digerito, vivificato, organizzato in noi stessi»¹¹⁰. Tutto ciò che si attua come esperienza è in qualche modo frutto della relazione tra il dato ed il soggetto, senza il quale non si dà ciò che ha attinenza con quanto definiamo con l'aggettivo "umano". L'uomo fa accadere, senza progettarla o possederla nella sua totalità, la sua esperienza e, così facendo, si scopre e si genera come soggetto.

Proprio circa la struttura della soggettività, Blondel compie alcune asserzioni estremamente interessanti che vertono sull'apparire della coscienza, o soggettività, entro l'atto della conoscenza e, conseguentemente, entro ogni atto. Egli afferma, quindi, l'evidenza che la dimensione puramente speculativa della soggettività non è in grado di agire, né lo tenterebbe, se non fosse relazionata con gli aspetti psicologici ed emozionali che abitano a pieno titolo la sfera della soggettività: «non è certo una rappresentazione astratta che basti a mettere in moto l'automatismo psicologico. La coscienza è un mondo chiuso. Essa si apre solo grazie alla mediazione degli influssi inconsci della vita. Per questo le suggestioni hanno bisogno di essere comprese per essere seguite, e gli stessi insegnamenti non danno gli stessi frutti ovunque vengono a cadere. Perché qualsiasi pensiero è autoctono; e solo le verità indigene sono vere per

¹⁰⁸ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 184.

¹⁰⁹ «La nascita di ciò che vi è di più mirabile e di meno ammirato, la luce interiore, rimane impenetrabile. Come quelle piante che per dieci anni assorbono i profumi e i succhi preziosi di cui nutrono l'unico fiore che le esaurisce in un giorno, un oscuro lavoro drena tutte le forze della vita per alimentare la sorgente della coscienza» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 199. Non è un caso che Blondel descriva con questa immagine suggestiva il dato della coscienza, che si può intuire, descrivere ma non compiutamente strutturare in una serie di analisi.

¹¹⁰ *Ibidem*.

noi. I nostri desideri sono e valgono per quello che noi siamo e per come noi li plasmiamo. Se non passa attraverso il sentimento, l'idea rimane lettera morta»¹¹¹.

Questa citazione raccoglie una serie di questioni di cui occorre prendere coscienza in maniera distesa e, infatti, Blondel accetta la tesi secondo cui la sfera della consapevolezza conoscitiva non muove se stessa: se così fosse essa sarebbe un ente chiuso nella coscienza di sé, un ente a sé evidente che non abbisogna di altro. Ma questa dimensione, al contrario, è continuamente in piena attività, continuamente protesa fuori di sé. Ciò che la muove è qualcosa che appartiene alla soggettività, ma non è la consapevolezza in quanto tale quanto quella *congerie* di stimoli psichici, istintivi, sensoriali che la sospingono continuamente fuori di sé¹¹². Questa somma di fattori che si propongono alla coscienza vengono poi individuati come un particolare contenuto di desiderio, ma nel loro complesso non sono mai riducibili ad un puro e semplice oggetto di conoscenza o di volontà. I termini del desiderio, ciò che è conosciuto costituisce sempre qualcosa in più, o perlomeno di diverso da ciò che si desidera, così come la volontà nell'atto del volere cerca qualcosa che va oltre ciò che è contingentemente voluto.

Si inserisce qui l'emergere della volontà quale caratteristica della soggettività: il volere è, in un primo momento, l'atto con cui la percezione viene strutturata secondo la ricchezza delle sue differenti dimensioni entro un rapporto con ciò che Blondel chiama la coscienza. Quest'ultima si presenta come quel fattore capace di rendere ragione del superamento dell'antinomia oggetto-immagine¹¹³ in quanto capace di azione, cioè di

¹¹¹ *Ivi*, p. 199-200.

¹¹² «In sintesi l'azione, qualunque essa sia, scuote e mette in azione tutta la macchina. Dal momento in cui l'operazione voluta si compie in noi, c'è di fatto sinergia e concorso. È una sintesi vivente. Quante idee e sentimenti possiamo mettere in atto assolutamente, semplice e rapido, in una stretta di mano! Ora questa unità degli atti ha come corollario necessario la solidarietà della vita fisica e della vita morale. L'azione fa partecipare l'organismo materiale all'intenzione che l'anima, come pure fa riflettere nei nostri stati di coscienza le abitudini del corpo, e associa strettamente questo corpo ai movimenti del pensiero, tanto da farne uno strumento sempre più vibrante e docile ai tocchi segreti della volontà» *Ivi*, p. 282.

¹¹³ «Non affiora nessun bisogno, non si dà nessun mezzo per sapere da dove, o come, si è manifestato il pungolo dell'istinto o il chiarore dell'idea. La nascita di ciò che vi è di più mirabile e di meno ammirato, la luce interiore, rimane impenetrabile. Come quelle piante che per dieci anni assorbono i profumi e i succhi preziosi di cui nutrono l'unico fiore che le esaurisce in un giorno, un oscuro lavoro drena tutte le forze della vita per alimentare la sorgente della coscienza. Non c'è acqua che contribuisca a ingrossarla senza aver seguito quelle vie sotterranee dove non penetra la conoscenza. E quando sgorga lo fa assolutamente con un impeto fresco e una purezza incontaminata, come se non dovesse nulla se non a se stessa» *ivi*, p. 199.

interagire con il mondo degli oggetti anche senza possederne pienamente la struttura, passaggio che Blondel descrive in questo modo: «Abbiamo mostrato come questo soggetto emerge dai fenomeni che ne sono le condizioni, e come se ne distingue totalmente. Il soggettivo è collegato con un vincolo costante ai suoi antecedenti. Proprio scoprendo questo rapporto scientifico si intravede al tempo stesso l'originalità irriducibile del suo interno. Dall'unità ancora esteriore della realtà percepita siamo passati all'unità intima del soggetto percepente, e abbiamo restituito al fenomeno soggettivo il suo autentico carattere di atto»¹¹⁴. Inoltre Blondel evidenzia come l'atto della volontà sia l'atto di tutto il soggetto, della sua storia, delle sue attitudini e perfino delle sue fantasie¹¹⁵. L'atto del volere e del conoscere sono frutti di una sorta di determinismo, che va inteso come quell'abitudine ad agire in un certo modo che può variare da soggetto a soggetto. Anche noi possiamo con una buona probabilità di successo prevedere la reazione di quanti conosciamo meglio in determinate circostanze. Nonostante tale possibile previsione, questa tendenza ad agire in un certo modo non rende il soggetto unicamente un meccanismo¹¹⁶.

Eppure, paradossalmente, senza questo fattore determinista per Blondel non accadrebbe alcuna conoscenza, alcun desiderio ed alcuna azione, anche se l'avere delle condizioni deterministicamente condizionate non costituisce il discriminante della soggettività in quanto tale, la quale mostra, come detto, l'atto del volere.

A questo punto è interessante notare come, nell'interpretazione di Dumery, il soggetto in Blondel si declini come ragione proprio nel momento in cui emerge,

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 195-196.

¹¹⁵ «Ecco i fatti: l'automatismo animale dell'uomo e il determinismo della sua vita, insieme fisiologico e psicologico, è permeato da questa legge di contrasti simultanei o alternativi. Il meccanismo interno è tale, fin nelle viscere stesse della nostra vita animale, che l'unità monocorde e inavvertita del processo organico è incessantemente attraversata, divisa, lacerata da lotte intestine. In questo modo dunque, se è vero, come abbiamo visto studiando la spontaneità soggettiva, che ogni atto di coscienza è una sintesi di forze e un nuovo principio di forza, è altrettanto vero che ogni coscienza di un atto (idea o sentimento) risulta da un conflitto, da un guasto e da un arresto nel dinamismo mentale» *ivi*, p. 205.

¹¹⁶ «Perché i fatti interiori sono sempre singolari, sia allo sguardo della coscienza sia in se stessi. Non sono il risultato di una *somma*, non sono una possibilità permanente né un mero astratto delle rappresentazioni che popolano la scena della coscienza. Non sono neppure il risultato o l'espressione di una sintesi; perché sono ciò che costituisce questa sintesi vivente di elementi a loro volta viventi. Quindi nella vita propriamente soggettiva non c'è nulla che non sia un'iniziativa individuale e come un caso unico; niente che non sia un atto» *ivi*, p. 193.

accanto alla conoscenza, l'esercizio della volontà: «Ora cos'è la ragione? Nella sintesi mentale spontanea, in cui cause e motivi s'illuminano e si rinforzano reciprocamente, la coscienza, nata da una discriminazione tra sistemi contrastanti e il potere di inibizione, attraverso il quale si definisce la riflessione, risulta da un conflitto tra coppie di forze antagoniste. La ragione appare dunque come il tutto complesso in cui possono affrontarsi e comporsi le ragioni particolari e contrarie»¹¹⁷. Così, per il discepolo di Blondel, il maestro descrive la razionalità come un luogo capace di fondere diversi ordini di fenomeni e di strutture determinanti secondo un'immagine che risulterebbe qualcosa di diverso dalla pura somma algebrica di tali antecedenti. La sua visione della razionalità è volta a sostenere la tesi dell'intellettualismo di Blondel, che per Dumery va inteso non come riduzione di ogni esperienza ad una struttura dell'intelletto, quanto nel primato esercitato sull'esperienza dal soggetto, la cui ricchezza e profondità non sono però dal soggetto mai pienamente possedute.

Il tema dell'origine della volontà e del suo rapporto con la conoscenza è anche al centro della riflessione di Virgoulay, il cui testo da noi più volte citato verte sul fatto che la filosofia di Blondel sia innanzitutto una filosofia della volontà¹¹⁸, dove però l'accento è posto dall'autore maggiormente sulla struttura incompiuta della volontà, la quale continuamente è in azione senza riuscire mai né a possedere del tutto i motivi del suo agire né la pienezza di ciò che è voluto. Questa pista ci pare, seguendo il testo di Blondel, come metodologicamente più interessante, poiché la ragione, o razionalità, non è solo una capacità di sintesi, ma, secondo l'ipotesi di questo lavoro, anche qualcosa di oltre. E proprio per documentare ciò seguiamo lo sviluppo che Blondel segue nella sua riflessione sulla soggettività all'interno dell'*Action*.

Nel nostro percorso eravamo giunti al momento per cui il soggetto si denota non solo come fattore unificante i dati della conoscenza sensibile, ma è anche capace di avere una storia, di essere all'interno di una struttura contingente che esercita su di esso una serie di influssi reali e determinanti. Il soggetto dunque fa parte di una serie di fattori che esercitano comunque un influsso su di lui; eppure questa serie di antecedenti ancora non lo colgono nella sua interezza, poiché la soggettività è ancora altro: «un

¹¹⁷ H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 93.

¹¹⁸ Cfr. R. Virgoulay, *L'Action*, cit., p. 53 e seguenti.

motivo non è un motivo senza un movente. Ma a sua volta un movente senza un motivo non è un movente. Che cosa vuol dire? Che per diventare un principio efficace di azione, le energie diffuse hanno bisogno di essere raccolte in una sintesi mentale, e rappresentate sotto la forma unica di un fine da realizzare»¹¹⁹. Questa citazione lavora sulla struttura della volontà intesa come ciò che muove l'agire: l'azione è un dato imprescindibile ma cosa ci fa muovere? Non è solo la presenza di un motivo, cioè la presenza di un contenuto di ragione (cioè anche di conoscenza) individuato come attraente; occorre anche la presenza di un movente, cioè quello stesso contenuto di ragione o qualcosa che ad esso relazionato, deve attirare la nostra volontà, la quale non agisce semplicemente per il riconoscimento teorico di qualcosa. L'azione avviene tenendo presente i motivi che la muovono ma superandoli continuamente, poiché la soggettività volente è capace di autodeterminazione.

Si evidenzia, in queste parole, che la soggettività non si modula semplicemente come un esito di forze e attrattive esercitate su di un ente passivo; l'agire è frutto anche della soggettività stessa che genera e muove se stessa e la corporeità non solo in virtù di stimoli esterni, ma anche grazie all'opera sintetica dei diversi stimoli che la soggettività accoglie e riorganizza in vista dell'agire. Il soggetto si muove in quanto è soggetto, cioè si muove per il legame che riconosce tra gli oggetti della realtà, la propria natura di desiderio e la capacità che ha di riconoscere le corrispondenze tra sé, gli oggetti desiderati e la sintesi di essi che il soggetto stesso realizza in maniera necessaria.

La soggettività, parallelamente a quanto accade all'interno della conoscenza sensibile, si propone anche dal punto di vista dell'esercizio del desiderio come un dato unificante, dove i diversi livelli che si sovrappongono all'interno della coscienza diventano un tutt'uno e prendono la forma dell'oggetto desiderato.

La soggettività si ripropone come un'evidenza che nel suo accadere mostra le sue strutture le sue formazioni di fondo. Tuttavia risulta assai difficile dare una definizione in qualche modo esaustiva, poiché proprio in quanto soggettività volente essa non è mai statica, è sempre cangiante ma non per questo meno reale. Infatti il soggetto non esiste senza la complessità dei suoi atti, ma nel suo accadere come fattore sintetico esso

¹¹⁹ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 201.

è irriducibile alla somma algebrica dei diversi elementi che costituiscono la sua stessa complessità¹²⁰.

In questa direzione la filosofia di Blondel presenta punti di obiettiva modernità ed interesse teoretico: egli infatti da un lato cerca di evitare ogni riduzionismo gnoseologico, non solo in senso scienziato, ma anche psicoaffettivo, o mistico-religioso; d'altro lato sostiene contro ogni tentazione di nichilismo o problematicismo irrazionalista l'evidenza della soggettività, la cui forma polimorfa e non circoscrivibile ad un'unica dimensione è comunque un'evidenza razionale, la cui principale caratteristica è proprio in questa sua poliformità.

Il primato dell'azione, allora, non è da intendersi in senso antiteoretico, ma come fondamento e luogo d'azione della razionalità. L'azione non ricopre solo il ruolo di luogo fenomenico della razionalità, laddove essa si attui e si mostri. L'azione è attuazione della razionalità ma anche uno dei suoi fattori genetici. Essa muove il razionale, muove la soggettività in tutte le sue dimensioni, a "prendere posizione". L'azione è così l'accadere del soggetto volente senza che l'essere del soggetto e della sua volontà siano pienamente posseduti dal soggetto medesimo.

A partire da questo punto Blondel evidenzia come esistano cinque livelli di esercizio della volontà, che procedono via via più profondamente, dove l'elemento decisivo è la continua esperienza di non raggiungere ciò che realmente costituisce il soggetto del volere¹²¹: il primo movimento è quello che emerge dall'esperienza del soggetto come irriducibile ai suoi antecedenti e che abbiamo già percorso finora¹²². Il secondo livello

¹²⁰ «Le forze oscure della vita sensibile ottengono tutta la loro efficacia solo dal momento in cui sorge, come per illuminarle e fissare loro un fine, una rappresentazione che sembra scorporarsi e distaccarsi da esse. Così la finalità dapprima non è altro che l'espressione soggettiva di necessità antecedenti. Ma dal momento che gli impulsi confusi e incoerenti del desiderio hanno preso forma nell'immagine istintiva o nel concepimento di un atto, devono all'unità sistematica della rappresentazione interna una fermezza, una precisione, un'efficacia del tutto nuove» *ivi*, p. 201.

¹²¹ «L'homme veut, "mais il n'a pas voulu vouloir". La faiblesse de la volonté est donc l'expression d'une « foncière impuissance », non seulement par rapport à ce qu'elle prend pour objet, mais par rapport à elle-même. L'obstacle fondamental tient à sa nature, à l'excès inépuisable du voulant sur le voulu, à l'impossibilité de se vouloir complètement», R. Virgoulay, *L'action cit.*, pp. 67-68.

¹²² «È dunque accertato scientificamente che il fatto soggettivo, per quanto legato a tutte le sue condizioni oggettive tramite un determinismo rigoroso, non può essere definito sufficientemente tramite la conoscenza, sia

si fa strada come esercizio della libertà, la quale si documenta attraverso due ordini di fenomeni: da un lato l'atto del volere si focalizza sull'azione, cioè vuole qualcosa non solo in virtù dell'attrattiva dell'ente ma soprattutto perché nell'oggetto voluto c'è qualcosa che di noi stessi, cioè che vi abbiamo aggiunto noi, che ci attira¹²³. Così la libertà si mostra innanzitutto come l'esperienza che è in noi la causa del nostro agire e proprio perché libero il nostro volere si esercita su di un particolare in cui l'oggetto voluto non è il termine ultimo del volere, ma ciò che realmente ci muove nell'azione è più grande di ciò che è voluto, cioè dell'oggetto particolare del nostro volere. Questo differenziale tra volente e voluto¹²⁴ emerge nell'atto stesso del sorgere della volontà¹²⁵ e la libertà è l'atto necessario senza il quale non accadrebbe azione alcuna, come lo stesso Blondel vuol documentare: «In due parole: la coscienza dell'azione implica la nozione di infinito; e questa nozione di infinito spiega la coscienza dell'azione libera. Infatti che cosa significa agire, secondo l'idea comune che ce ne facciamo? Significa inserire e aggiungere qualcosa di sé nell'immensità delle cose che avvolgono ovunque e sempre un infinito attuale, in seno al determinismo che abbraccia tutta la complessità dei fenomeni. Nessuno pensa di agire, se non si attribuisce il principio della propria azione, e se non crede di essere qualcuno o qualcosa, come un impero in un

pure completa, dei suoi antecedenti. Perché in rapporto a questi esso costituisce una sintesi indeterminata, ed è percepito soltanto dal di dentro, o meglio è questo stesso dentro», M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 192.

¹²³ «Partito da un'origine impenetrabile, l'atto concepito attraversa dunque il campo illuminato della coscienza, per tendere a uno scopo anch'esso impenetrabile. Come si dice, non si vive che di speranza, non si lavora che in prospettiva del meglio. Noi apparteniamo, ne abbiamo una lucida consapevolezza o meno, a un mondo superiore ai fenomeni sensibili e alla scienza dei fatti. Niente di ciò che è esteriore ci determina, e in quello che desideriamo al di fuori di noi cerchiamo sempre noi stessi» *Ivi*, p. 202.

¹²⁴ Virgoulay, come molti altri commentatori, insiste su questa differenziazione, riconducendo la sua genesi, nel sistema blondeliano, all'opposizione tra l'esercizio del volere e la distanza che lo separa da una soddisfazione compiuta di se stesso, spostando però l'analisi di queste movenze alla quarta parte dell'azione, quando l'esercizio del volere è ormai già abbondantemente documentato da Blondel, cfr. R. Virgoulay, *L'Action cit.*, p. 67 in poi.

¹²⁵ Sul tema interviene anche C. Bruaire, il quale, stabilendo un interessante parallelismo tra l'atto del conoscere e quello del volere, afferma: «D'elle-même, en conséquence, la volonté distingue par l'action en volonté volante et voulue, se promet et s'éclaire en la distinction mouvementée de la vérité et de la certitude. En d'autres termes, de même et parce que la volonté est en retard sur elle-même quand la détermination du voulu est infiniment débordée par l'infini du voulant, de même nos certitudes sont inadéquates à leur propre vérité», C. Bruaire, *Dialectique de l'action et preuve ontologique*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger" 111 (1986), p. 431.

impero»¹²⁶. L'uomo non agisce mai per rispondere a degli oggetti, ma per "aggiungere" una parte di sé agli oggetti. In questo si esercita come libero e come continuamente tendente all'infinito¹²⁷. Il tema del desiderio lo reincontreremo nel paragrafo b del capitolo 2 di questo lavoro, tuttavia non possiamo non notare che esso costituisce un'unità profonda con l'esercizio del volere e l'agire, comprendendo in ciò anche la conoscenza.

Il terzo momento di approfondimento del volere e costituzione del soggetto riguarda ancora il rapporto tra l'antecedente deterministico e l'atto del volere, ma dove ciò che è deterministicamente attuato è la nostra corporeità e l'esercizio concreto della volontà nel mondo dei fenomeni. La corporeità apparentemente è oggetto di ogni genere di condizionamento, eppure anche la corporeità, in quanto espressione del soggetto, gode delle sue stesse prerogative: «È dunque a torto che si parla della vita animale dell'uomo come se potesse essere puramente animale. Anche là dove la riflessione non interviene, dove la decisione libera dello spirito non penetra, c'è ancora in noi una dialettica immanente che presiede alle nostre operazioni sensibili, e ispira le nostre percezioni e le nostre conclusioni immediate. Le stesse sensazioni hanno un carattere razionale e una tessitura logica»¹²⁸. La corporeità è soggetto, è ordinata e orientata ad un rapporto con ciò che è altro da sé ed ogni atto, anche il più istintivo, gode di questo status peculiare¹²⁹, quello di essere un atto del soggetto¹³⁰ che, comunque, soggiace sempre alla contraddizione del volere, cioè che l'atto non è mai compiutamente posseduto dal suo agente: «Siamo dunque costretti dalla più comune e più universale delle esperienze a riconoscere che non facciamo tutto quello che abbiamo voluto, e che non abbiamo voluto tutto quello che facciamo, anche volontariamente. Chi non ha rilevato questo fatto non ha guardato in sé neanche una volta. E tuttavia vi è una verità più

¹²⁶ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 212.

¹²⁷ «L'azione cosciente trova la sua spiegazione e la sua ragione totale solo in un principio irriducibile ai fatti di coscienza come ai fenomeni sensibili. Essa è cosciente della propria iniziativa solo in quanto si attribuisce un carattere di in finitezza e di trascendenza», *ivi*, p. 213.

¹²⁸ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 269.

¹²⁹ «In tal modo i bisogni e gli appetiti umani, per quanto siano analoghi a quelli del bruto, ne differiscono profondamente. La bestia non ha la passione; viceversa quello che c'è di bestiale nell'uomo reclama tutto ciò che la ragione e la volontà esigono, cioè una soddisfazione infinita» *ivi*, p. 272.

¹³⁰ «Di un atto voluto non si può mai dire che sarà insignificante» *ivi*, p. 274.

dimenticata?»¹³¹. Eppure è in questo mancarsi che il soggetto scopre sé come individuale, cioè capace di libertà, anche se non totale, capace di volere, anche se non possedendo l'origine e l'oggetto di questo volere, e così via per tutte le caratteristiche della soggettività¹³². L'agire fa accadere il soggetto ed il soggetto compie l'agire, creando una incessante circolarità che investe tutte le dimensioni del suo essere e dell'essere del mondo. L'uomo è la sua unità, e Blondel così lo documenta: «Dal momento in cui è stata presa la libera decisione, essa si è trovata subito afferrata da un ingranaggio che a poco a poco l'ha trasformata. Infatti la decisione per rimanere sincera ha dovuto impegnarsi nell'esecuzione. L'esecuzione esige sforzo. E nello sforzo indispensabile all'operazione volontaria è apparsa una nuova necessità ancora: l'azione può prodursi solo suscitando una lotta intestina e uscendo vincitrice fin dall'inizio sul sistema antagonistico che si è formato contro la sua iniziativa. Quindi per forza di cose l'operazione nel momento in cui si compie investe l'insieme organico e mentale»¹³³. Ecco emergere la soggettività, nella sua peculiarità, che Blondel segue nel suo effettivo attuarsi nei successivi due passaggi, che vogliono documentare la natura sociale e politica della soggettività e su cui non entriamo in merito¹³⁴.

Abbiamo così seguito l'emergere, dalla scienza dell'azione, della nozione di soggettività e paradossalmente, ma fedelmente rispetto al testo blondeliano, essa sfugge ad ogni definizione chiusa. Il soggetto è apertura, relazionalità con il mondo degli oggetti e con altri soggetti ma nello stesso tempo è sintesi di libertà e determinismo, esercizio di volontà e incapacità a soddisfare la volontà stessa. Eppure, nella sua complessità, è il soggetto unitario dell'agire, come Dumery osserva quando parla dello scopo dell'indagine sull'azione: «La filosofia dell'azione si presenta così come una filosofia del soggetto. Offrendo come scopo della filosofia questa ricerca dell'accordo con se stesso, Blondel ha ritrovato l'imperativo socratico "conosci te stesso". Perché

¹³¹ *Ivi*, p. 272.

¹³² «Qualunque sia in noi la potenza che prende l'iniziativa, dal momento in cui l'atto è consentito, dal momento in cui si compie, una cooperazione intima associa anche le tendenze opposte, e stabilisce una solidarietà effettiva tra tutte le parti del meccanismo fisico e mentale» *ivi*, p. 276. È questa, a mio parere, una definizione straordinaria di cosa sia la soggettività.

¹³³ *Ivi*, p. 282.

¹³⁴ Sul tema della struttura relazionale del soggetto, ed in particolare sul tema dell'amore cfr. J.L. Marion, *La conversion*, cit., p. 42 e seguenti.

l'equazione del soggetto con se stesso [...] non è che l'insieme delle condizioni della conoscenza e della realizzazione di sé. E la filosofia dell'azione non è, per così dire, che la composizione dialettica e la giustificazione finale di questo insieme di condizioni»¹³⁵.

La soggettività emerge dall'azione e, nell'azione, si attua e si compie; tale compimento è cioè innanzitutto l'agire stesso in cui la soggettività si può scoprire o nascondere, può assumere la responsabilità della libertà o lasciarsi scivolare verso il meccanicismo dei condizionamenti, eppure nell'agire il soggetto è anche “agito”, cioè non è il padrone assoluto delle sue azioni. Qualcosa precede la soggettività e sarà compito dei capitoli successivi di questo lavoro cercare di individuare cosa sia questo fattore costitutivo del soggetto.

e. Azione e razionalità

La struttura del soggetto, che abbiamo appena terminato di delineare, corre però il pericolo di un fondamentale travisamento, che è lo stesso Blondel a notare: «Mi è sembrato sempre strano che si sia potuto accusare lo studio dell'azione umana di compromettere il ruolo ed il valore della nostra intelligenza e di divenire così un anti-intellettualismo più o meno dichiarato»¹³⁶. Infatti è vero che l'*Action* non solo godette di cattiva fama in virtù delle sue implicazioni religiose, fatto cui abbiamo accennato nel paragrafo a di questo capitolo, ma sottostò anche all'accusa di mettere in crisi la nozione stessa di razionalità.

Tale accusa gli veniva mossa innanzitutto dagli ambienti neotomisti di fine Ottocento, che vedeva nella filosofia di Blondel innanzitutto un problema di natura teologica legato al cosiddetto metodo d'immanenza, come la ricostruzione, che Anna Vittoria Fabriziani compie sul carteggio tra Blondel e Laberthonnière, ci aiuta a individuare: «Una prima critica specifica rivolta dai teologi tomisti al Blondel, dopo la pubblicazione dell'*Action*, fu l'aver sostenuto “la continuità reale dell'ordine naturale e dell'ordine soprannaturale”»¹³⁷.

¹³⁵ H. Dumery, *La filosofia*, cit., pp. 78-79.

¹³⁶ M. Blondel, *Prefazione*, in H. Dumery, *La filosofia*, cit., p.25.

¹³⁷ A.V. Fabriziani, *Blondel*, cit., p. 67.

Tuttavia questa accusa di ordine teologico, pur importante per capire la vita ed i successivi studi di Blondel, ancora non dice in che senso l'indagine sull'azione possa essere intesa in senso antirazionale. Eppure è in questa polemica sul confine tra filosofia e teologia che possiamo iniziare a comprendere quale sia la posta in gioco, poiché ciò che è messo in questione non è solo l'eventuale eterodossia di Blondel, ma anche il metodo d'indagine razionale che egli usa. È infatti l'utilizzo della fenomenologia dell'azione ad essere messo in questione, metodologia ritenuta incapace di dare fondamento e certezza non solo in campo teologico¹³⁸.

Ma non fu solo il fronte cattolico a mettere in discussione il valore razionale dell'indagine di Blondel: anche i laici giudicarono pericolosa *L'Action* per suoi contenuti aperti alla fede religiosa; inoltre anche nel mondo accademico del tempo vi furono osservazioni che mettevano fortemente in dubbio il valore razionale del metodo blondeliano, tanto più che esso attaccava frontalmente il positivismo che, a cavallo tra i secoli XIX e XX, ancora dettava il clima culturale all'interno del mondo universitario francese. Il clima che Blondel ha vissuto ci è ben illustrato da Henrici, che così lo descrive: «*L'Action* con i suoi ragionamenti articolati a più livelli e non proprio trasparenti, doveva dar luogo a molti malintesi, tanto più che Blondel si era insediato in una terra di nessuno, tra la filosofia universitaria e la fede cristiana. La conclusione di Blondel per cui l'azione umana è volta a una realizzazione soprannaturale fu male interpretata e avversata da entrambe le parti. I filosofi laici videro in tale conclusione un attacco alla razionalità e alla autonomia del pensiero filosofico, i teologi una negazione della trascendenza e della gratuità dell'ordine soprannaturale»¹³⁹. Innanzitutto in virtù del suo metodo d'indagine, prima ancora che per i contenuti, Blondel dovette anche subire il ripetuto ostracismo al suo ingresso alla docenza universitaria¹⁴⁰, e questo fattore gli impedì di accedere, una volta superato tale divieto,

¹³⁸ Sempre nello stesso scritto la Fabriziani ci mostra come le accuse a Blondel da parte dei teologi neotomisti fossero di naturalismo, cioè di riduzione al naturale del soprannaturale, e di fenomenismo, cioè dissolvimento della realtà del mondo dentro una rappresentazione di esso da parte dell'intelletto. Cfr. *ivi*, p. 69 e seguenti.

¹³⁹ P. Henrici, *Maurice Blondel*, cit., p. 612.

¹⁴⁰ «Il ministero della Pubblica Istruzione negò a Blondel la cattedra alla quale aveva diritto, con una motivazione secondo la quale “il suo modo di trattare il problema della filosofia e dell'etica è distruttivo per i metodi e le concezioni, il rispetto delle quali la presidenza dell'istruzione superiore deve esigere”» *ibid.*; nelle pagine successive

a istituti universitari più prestigiosi di quello di Aix en Provence presso il quale trascorse la quasi totalità della sua vita accademica, senza peraltro divenire mai ordinario.

Tuttavia vogliamo qui cercare di comprendere in che senso l'indagine sull'azione non sia antirazionale e che quindi non possa essere assimilata a discorsi di tipo sapienziale o riflessioni esistenziali che solo marginalmente hanno a che fare con la filosofia.

È ancora Blondel che ci indica quale sia la strada da percorrere: «Sarebbe in effetti più che puerile contrapporre il pensiero e l'azione dell'uomo. Perché è veramente impossibile dissociare e mettere l'uno contro l'altro il duplice processo simultaneo in una volta intellettuale e morale, che si sforza di compiere continuamente lo spirito umano»¹⁴¹.

La fondazione filosofica dell'azione e l'assunzione di quest'ultima come metodo e contenuto di ricerca sono una delle novità specifiche del pensiero blondeliano e, lo abbiamo già visto nel paragrafo c, si mostrano come ineludibili all'interno della documentazione fenomenologica che Blondel porta. L'azione è il fattore da cui nessun soggetto può prescindere ed il puntare su di essa non può essere in contraddizione con l'uso della ragione.

Blondel stesso, nella sua documentazione dell'emergere del soggetto nell'azione, esplora più volte il contenuto della ragione come un fattore costitutivo dell'agire, innanzitutto nell'analisi che compie del fenomeno della percezione e del rapporto tra l'azione ed il mondo degli oggetti. È all'interno di questa prima tappa che emerge il problema della scienza, cioè del rapporto con la conoscenza dal punto di vista di una verifica razionale dei suoi contenuti: «Allo stesso modo non siamo forse portati, e quasi allo stesso momento, a volere che tutti sentano come noi, compenetrati come siamo della verità universale dei nostri gusti, e a volere essere soli a percepire, gioire e soffrire come facciamo noi, con la convinzione che gli altri ne sarebbero incapaci o indegni? E quando la riflessione critica si impegna a dimostrare che i dati immediati e le forme necessarie della sensibilità non possono avere una sussistenza propria al di fuori di noi, senza dubbio con ciò constata giustamente che la percezione umana non potrebbe

a quella citata Henrici narra la storia documentata e sintetica dei tentativi blondeliani di difendersi, in pubblicazioni di varia natura, dalle accuse mossegli.

¹⁴¹ M. Blondel, *Prefazione*, cit., p. 26.

essere indipendente dall'uomo»¹⁴². In questa citazione si scorge la polemica antipositivista sempre presente nella riflessione blondeliana, ma nello stesso tempo si mostra come l'accadere della percezione muova l'azione dell'analisi scientifica che, a sua volta, va comunque superata. L'approccio con la scienza, cioè con la percezione nel suo primo porsi, è già un atto razionale, cioè esercitato secondo una ricostruzione da parte del soggetto. L'uomo non è uno specchio degli avvenimenti, egli cerca di comprenderli: «Lo scopo dell'azione è di produrre un'assimilazione sempre più completa della natura al pensiero, ma ciò sarebbe impossibile se in questa natura, in apparenza estranea, l'azione non avesse dapprima sistemato il suo centro dappertutto»¹⁴³.

L'azione è dunque il luogo dove si esercita la razionalità¹⁴⁴ e della razionalità è espressione e, nello stesso tempo genesi.

Dunque l'agire fa parte della razionalità, anzi l'esercizio della ragione è un'azione, che come tale, non si possiede mai fino in fondo, poiché il primato è sempre dell'agire¹⁴⁵ e dell'esercizio volontario dell'azione.

La razionalità dunque possiede una natura complessa, non riducibile ad un solo livello e, in quanto esercizio della soggettività, come azione continua a rimandare ad altro da se stessa; Blondel descrive così questa continua attività della ragione: «Questo rapporto nella coscienza delle parti in contrasto tra loro e col tutto costituisce propriamente la riflessione. Essa risulta dal carattere parziale degli stati antagonisti. Ma questa pluralità degli stati solidali e opposti è possibile solo grazie all'azione immanente di una potenza capace di abbracciare tutta la molteplicità dei contrari in un'unità superiore, potenza che bisogna chiamare senz'altro ragione»¹⁴⁶. La ragione si viene ad attuare nel rapporto sintetico tra dati tra loro contrastanti, sia perché sono altro rispetto al soggetto, sia perché nel rapporto con il mondo e con sé, il soggetto

¹⁴² M. Blondel, *L'azione*, cit., pp. 138-139.

¹⁴³ H. Dumery, *La filosofia*, cit., p. 83.

¹⁴⁴ «Senza dubbio non ci si rifiuta di ammettere nei nostri atti umani un impegno dello spirito, un progresso della conoscenza, una regolazione del giudizio e una iniziativa di ricerca che è quella stessa delle grandi forze dello spirito umano sempre creativo» M. Blondel, *Prefazione*, cit., p. 29.

¹⁴⁵ «è la legge del carattere veramente umano: non si pensa (è normale) che dopo aver agito, agendo e per agire» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 204.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 206.

vive pulsioni, motivi e desideri contrastanti. Eppure la ragione non sfugge essa stessa a questo agone, poiché non è una facoltà che sia impermeabile alla continua trasformazione e autotrascendenza del soggetto, infatti nella ragione convivono pulsioni assai differenti: «Pertanto, dato che vi sono contrasti interiori e arresto di tendenze, la coscienza, scoprendo in sé una forza in più, diventa riflessione. Del conflitto delle energie e dei desideri in sospeso nascono gli stati affettivi che fungono da materia e alimento per gli stati intellettivi nuovi. Anziché restare oscuri e incoerenti, i diversi motivi d'azione si mettono a confronto. È la ragione che abbraccia in sé il sistema totale delle ragioni contrarie. Essa non è nessuna di queste in particolare. Le contiene tutte, si distingue da tutte, e le mette tutte in bilancio, perché vede che ciascuna di esse, parte in un tutto, non è che un motivo tra gli altri e come altri, *una e multi*»¹⁴⁷. La ragione è qui descritta come una capacità di cogliere la sintesi tra elementi diversi, riconoscerne la natura e, in qualche modo, l'ordine gerarchico; essa è esercizio di valutazione tra elementi anche fortemente disomogenei e, anche per questo motivo, non è in grado di chiudersi in sé, di attestare la propria autosufficienza. Infatti quando la ragione si esercita non si attua solo come coscienza teoretica, ma anche come conoscenza pratica, cioè che muove ed è mossa dall'azione: «in effetti si possono comprendere le parti solo con l'idea del tutto; si conosce tutto solo distinguendosi dall'*universo* con la percezione dell'*universale*. La coscienza di un motivo non era esente dalla presenza di altri motivi. La coscienza dei molteplici motivi per agire non è stata immune dalla visione, almeno confusa, di una loro opposizione e del sistema che essi formano. La coscienza di questi contrasti in seno a una unità organica non è immune dal pensiero di ciò che è inaccessibile alla relazione e alla limitazione, dalla presenza conosciuta e posseduta di una assoluto»¹⁴⁸. La ragione non è integralmente autoponentesi, apre ad altro da sé ed è questa la radice della critiche di antirazionalismo che si mossero all'indirizzo di Blondel. Ma non far coincidere la razionalità con una sua totale e compiuta autofondazione è forse essere contro la ragione?

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 206-207. È questo passaggio che induce Dumery alla definizione di ragione che abbiamo visto nel paragrafo precedente: la ragione appare come una capacità ordinante i diversi atti ed i diversi contenuti della coscienza.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp.212-213.

Blondel si spinge ancora più innanzi, perché egli evidenzia non solo la non autosufficienza della ragione ma afferma che l'esercizio di essa non produce sempre lo stesso esito, innanzitutto nel campo dell'azione: «Blondel distingue così due tipi di conoscenza: una conoscenza nozionale, logicamente rigorosa, ma astratta e rappresentativa, e una conoscenza reale, concreta, più ricca. La conoscenza nozionale non è vana, essa ha una verità e una funzione, ma non è sufficiente a sé: essa “si lega a un'altra che ne è la condizione segreta e di cui essa rende possibile l'espressione piena”¹⁴⁹, ovvero la conoscenza reale»¹⁵⁰. Blondel nel suo lavoro espressamente dedicato al pensiero¹⁵¹ evidenzia come l'esercizio del pensiero è sì una sintesi di elementi diversi, ma si esercita anche per fini diversi. Facendo esplicitamente riferimento quali fonti filosofiche a Pascal e al cardinal Newman¹⁵² egli individua due caratteri specifici dell'atto del pensare: il pensiero nozionale¹⁵³ che coincide con la capacità di costruire riletture schematiche, ordinate e compiute dell'esperienza¹⁵⁴, le quali vengono poi continuamente superate, giocate e utilizzate nell'esercizio delle attività umane. Eppure tale dimensione speculativa non è puramente strumentale: essa è per l'azione, cioè si apre all'azione, ma è anche conoscenza in quanto tale.

La conoscenza reale¹⁵⁵ è l'altra faccia di questa attività e non va inteso come un esercizio mediato tra l'ideale del pensiero ed il particolare della realtà: anzi il pensiero reale è la verifica dell'attività nozionale che si immerge nel contatto con la realtà: «Non si confonda la conoscenza reale con un vago e oscuro sentimento, con una confusa e

¹⁴⁹ M. Blondel, *Le procès de l'intelligence*, in P. Archambault (a cura di), *Le procès de l'intelligence*, Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 24; le traduzioni italiane di tale testo riportate sono di I. Malaguti.

¹⁵⁰ I. Malaguti, *Per un'ontologia*, cit., p.57.

¹⁵¹ M. Blondel, *La pensée*, cit.

¹⁵² cfr. *ivi*, vol. II, p. 25.

¹⁵³ Il termine preciso usato da Blondel è *abstractive*, ma condividiamo la traduzione della Malaguti che ci sembra più efficace in lingua italiana nel veicolare quanto Blondel intende dire.

¹⁵⁴ «A première vue, il ne semble pas malaisé de caractériser l'un de ces modes de pensée – qu'on a souvent étiqueté de plusieurs épithètes – et d'en tracer une figure schématique, alors même qu'on ne réussit guère à faire d'elle un visage vivant, ni à lui conférer l'unité harmonieuse d'une physionomie personnelle. Sans viser à fondre ensemble les linéaments d'un tel portrait artificiel, essayons cependant de grouper quelques-uns des traits dont on affuble cette pensée qu'on n'ose point appeler vivante» *ivi*, p. 27.

¹⁵⁵ Anche qui ci sembra ottima la scelta lessicale della Malaguti, che traduce con “pensiero reale” il lemma blondeliano *la pensée concrète*.

del tutto arbitraria intuizione. Essa, infatti, “manifesta al di sopra del mondo strettamente limitato della scienza, una visione superiore, una incessante contemplazione da cui discende la chiarezza che, sola, permette di cogliere, anticipatamente, il senso e il termine del destino umano”¹⁵⁶¹⁵⁷. L’esercizio reale della ragione è la ragione che si attua nell’azione così come emerge nel testo dell’*Action*, dove il primato è sempre della presa di posizione del soggetto, che attua la ragione sempre in rapporto con ciò che fa, che ne sia cosciente o meno.

Questa osservazione non ci sembra indebolire la nozione di ragione, anzi la approfondisce senza toglierle la necessità di una verifica continua dei propri contenuti e delle proprie asserzioni.

Un ultimo aspetto per cui la razionalità dell’azione viene tacciata di essere nemica della ragione come tale coincide con il frequente ricorso che Blondel compie nel determinare l’azione con ciò che è incosciente¹⁵⁸: «Se c’è ombra sia dietro sia avanti il campo rischiarato della vita interiore, ciò avviene perché l’azione penetra sia in alto sia in basso nella regione in cui la visione limitata dello spirito è distinta, precorrendo la luce che vi porta poco a poco. L’inconscio non è soltanto al di sotto, ma al di sopra e al di là delle decisioni deliberate»¹⁵⁹. Con inconscio non dobbiamo intendere un esplicito riferimento alla produzione di Freud, quanto, grazie agli studi compiuti da Virgoulay, all’opera di Merleau-Ponty¹⁶⁰ la cui opera viene conosciuta da Blondel soprattutto durante i suoi studi parigini.

È proprio in quanto erede di Merleau-Ponty la nozione di inconscio più che un valore psicanalitico va intesa come quella serie di fattori che accadono nella ragione ma che da essa non sono compiutamente posseduti, come per esempio avviene nel rapporto con la corporeità: «Nei confronti della coscienza il corpo è un abbozzo di vita soggettiva. Esso è ciò che si oppone all’espansione immediata e alla realtà ideale del volere, ma è anche ciò che vi si sottomette e vi si presta. Esso sfuggirebbe radicalmente

¹⁵⁶ M. Blondel, *Le procès de*, cit., p. 237.

¹⁵⁷ I. Malaguti, *Per un’ontologia*, cit., p. 57.

¹⁵⁸ «Blondel, il est vrai, reconnaît une place considérable à l’incoscient. Cela explique pour une part que sa position ait pu paraître alors anti-intellectualiste et anti-philosophique» R. Virgoulay, *L’Action*, cit., p. 59.

¹⁵⁹ M. Blondel, *L’azione*, cit., p. 245.

¹⁶⁰ Cfr. R. Virgoulay, *L’Action*, cit., p. 60.

all'agente, se non inglobasse qualcosa dell'agente in via di realizzazione. Perciò l'azione è istruttiva. Essa manifesta al soggetto una vita soggettiva diversa dalla sua, una vita che egli conquista gradatamente, una vita che gli appartiene già più di quanto non sappia, ma che non possiede ancora interamente, e che spesso gli sfugge più di quanto non creda»¹⁶¹.

La razionalità è un atto che coinvolge l'esercizio della volontà e che, in questo, si scopre non compiutamente strutturata secondo un ordine puramente logico, ma necessariamente aperta all'azione: «Mentre nella coscienza c'è irradiazione, in più sensi e a diversi livelli, di immagini, di desideri e di movimenti incoativi, entra in gioco un'azione che, concentrando talvolta violentemente queste energie diffuse, le subordina tutte a un sistema unico, e ottiene la convergenza dei pensieri col concorso delle operazioni organiche, drenando in questo modo tutta l'attività disponibile, per formare col corpo e con lo spirito unicamente uno stesso insieme espressivo»¹⁶².

Dunque la razionalità, come il soggetto di cui è espressione, non è rinchiudibile nel ghetto di definizioni esclusiviste: essa è una vita, è azione e efficacemente o meno si implica con la conoscenza di sé e del mondo; eppure questa mobilità della ragione fondata sull'azione non cade nel soggettivismo poiché è la documentazione fenomenica dell'agire a dirci che essa si attua e comincia a conoscersi. Tuttavia il percorso della razionalità non è finito: occorre chiarire ancora quali siano quei fattori che la muovono e che, legandola alla volontà, ne permettono l'esercizio in una complessità che sembra sempre sfuggente. Chiudiamo questo cammino ed apriamo ai passaggi successivi di questo lavoro di ricerca con una suggestiva pagina dello stesso Blondel: «Per così dire, noi non facciamo mai tutto ciò che vogliamo come lo vogliamo. Vi sono resistenze imprevedute, attriti, spinte che logorano, intaccano e deviano la volontà. Ci conosciamo bene in generale, ma a ogni istante ci ignoriamo; ed è questo momento che decide degli atti. Spesso i nostri desideri ci nascondono i nostri veri desideri. Nel cuore umano vi sono due cuori; uno non sa i pensieri dell'altro. Ma per il solo fatto che una decisione è presa e uno sforzo viene tentato, la situazione interiore è cambiata. L'ospite che è nascosto in noi si rivela. E per continuare a volere

¹⁶¹ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 254.

¹⁶² *Ivi*, p. 279.

come si voleva, occorre in qualche modo volere di più e altrimenti.[...] Com'è possibile?»¹⁶³

¹⁶³ *Ivi*, p. 265.

CAPITOLO 2

SOGGETTO, ONTOLOGIA E RAZIONALITÀ

a. L'essere e il soggetto

Il percorso che abbiamo sin qui delineato ha tratteggiato come la metodologia blondeliana di indagine abbia portato, all'interno dell'analisi dell'*Action* del 1893, ad una nozione del soggetto ricca e complessa, irriducibile alle sue funzioni logiche o gnoseologiche e votata al rapporto con la realtà.

Questi dati, riconducibili alle manifestazioni fenomenologiche degli atti del soggetto, sono, secondo Blondel, fondati nella dinamica stessa dell'esperienza umana, che attesta continuamente sia la sua ricchezza che l'impossibile compimento della propria volontà desiderante. Blondel nella quarta parte dell'*Action* utilizza un'affermazione fulminante: «Invano si tenta di restringere l'azione volontaria a ciò che dipende dalla volontà stessa. Lo sterminato ordine dei fenomeni in cui si espande la vita dell'uomo risulta esaurito, e il volere umano non lo è affatto»¹⁶⁴. In questa citazione, secondo uno stile tipico del nostro autore, vediamo riproposta la preoccupazione blondeliana di descrivere l'esperienza umana dal suo interno: l'azione muove sempre l'uomo verso il mondo e ogni cosa, ogni ente, ogni atto chiamano il soggetto a muoversi fuori di sé in direzione del mondo; eppure l'esercizio del volere non può trovare requie, nemmeno se fosse in grado di entrare in pieno possesso dell'intero ordine del mondo. L'esperienza dell'uomo si mostra quindi come una continua distanza tra la possibilità che il mondo dell'esperienza evoca nel soggetto e l'effettiva realtà di insoddisfazione e di non pieno possesso di sé che il rapporto con il mondo dell'esperienza determina, come ci aiuta a notare Jean-Luc Marion: «En agissant par une volonté qui transcende infiniment ses propres intentions reale, l'homme se découvre toujours déjà déporté dans l'infini, ocmme dans un horizon à lui d'autant plus

¹⁶⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit, p. 425.

propre qu'il l'ignore la plupart du temps. Par volonté, mais comme involontairement, l'homme se découvre décentré de lui-même, à l'infini»¹⁶⁵. L'esercizio della volontà in Blondel sarebbe così un continuo movimento trascendente del soggetto oltre se stesso, dove il soggetto continuamente sperimenta quello che qui viene descritto come «decentramento da se stesso», ovvero come impossibilità per il soggetto umano di possedersi totalmente non solo nei suoi atti, ma anche nell'origine di questi e nell'orizzonte entro il quale tali atti si esercitano.

Il differenziale tra la volontà e il ciò che la muove è la nota caratteristica della soggettività¹⁶⁶ e la forza argomentativa dell'*Action* in merito è tale che tutti i commentatori più accreditati non possono fare a meno di imbattersi in questa affermazione. Tra quanti hanno indagato il problema, ci sembra molto efficace la ricostruzione sulla nozione di differenza tra volente e voluto effettuata in merito da R. Virgoulay, quando afferma: «La complexité du vouloir se précise en une dualité qui trouve ici ses expressions caractéristiques: "volonté plus profonde" et "volonté déclarée", "le volontaire et le voulu", "la volonté voulante et la volonté voulue"»¹⁶⁷.

Le coppie nominali, che vogliono sottolineare la distanza tra l'atto del volere e il ciò che si vuole, mostrano la difficoltà anche semantica di rendere ragione della complessità del volere. Voluto e volente non sono per Blondel le due facce del medesimo atto, ma entrambi, pur legati nell'agire del soggetto, denotano qualcosa di non perfettamente corrispondente nei due termini. Ciò che è voluto, infatti, è l'oggetto particolare del volere (atto o ente che sia), mentre volente indica l'esercizio del volere secondo l'orizzonte infinito in cui il volere si può dispiegare e che sarà oggetto del prossimo paragrafo.

Tale complessità è poi indice della realtà del soggetto, che nelle sue multiformi sfaccettature manifesta non solo i suoi atti pratici e morali, ma diventa in qualche modo

¹⁶⁵ J.L. Marion, *La conversion*, cit., p. 40.

¹⁶⁶ «La pretesa di quest'ultimo [il volere umano, nota mia] di essere autosufficiente subisce uno scacco, ma non per penuria. Subisce uno scacco perché nel campo di ciò che si è voluto e fatto finora colui che vuole, che agisce rimane sempre superiore a ciò che è voluto e fatto», M. Blondel, *L'azione*, cit, p. 425.

¹⁶⁷ R. Virgoulay, *L'Action de Maurice Blondel*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", n. 1, 1987, pp. 55-70, p. 59.

anche un luogo di manifestazione di qualcosa che lo sorpassa, che, vedremo, costituisce il proprio del desiderio.

Tuttavia, in questo suo non essere in grado di appropriarsi totalmente di sé, il soggetto diventa anche il luogo dove si disvela, almeno in parte, la struttura ontologica di tutta la realtà, così come ci aiuta a comprendere questa citazione di Oggoni: «Lo spirito dell'uomo, in armonia con le intime esigenze che costituiscono la sua stessa natura, riconosce nel contenuto del mondo sensibile una realtà positiva, tuttavia imperfetta e incapace di autonoma sussistenza e stabilità, che dev'essere riferita alla realtà perfetta ed autonoma dell'Assoluto come a proprio principio e a proprio fine. Principio e fine della realtà contingente che, immanente ad essa con la sua azione, la trascende nella piena perfezione del suo essere»¹⁶⁸. La citazione introduce già il riferimento sia per il soggetto che per l'essere verso un principio assoluto, fatto che si comprenderà meglio nel prosieguo di questo stesso lavoro¹⁶⁹; ciò che ci preme ora notare è una sorta di empatia tra la struttura del soggetto e la dimensione ontologica della realtà.

Questo livello di lettura del mondo dell'esperienza è proprio di Blondel, per il quale non vi sono dimensioni separate del mondo, ma implicazioni reciproche tra essere, volontà e desiderio, implicazioni che iniziano con l'emergere, nell'*Action*, del fenomeno sensibile. In esso, lo abbiamo già visto, vi è una dicotomia di fondo tra ciò che è percepito e l'origine della percezione. Ebbene, questo dualismo si attua anche per quanto riguarda l'intuizione dell'esistenza dell'ente percepito: «Qui non si tratta di una semplice dicotomia logica; no, si tratta di un'incoerenza reale e di una instabilità di fatto. Alla scaturigine dell'intuizione più elementare c'è come una rottura dell'equilibrio che non ci permette di fermarci ad essa, perché in verità abbiamo questa intuizione superandola già, e affermando implicitamente che essa in qualche modo è più di quello che è. Perché, affinché essa sia, occorre che le assegniamo una consistenza che non ha senza di noi, e non comincia ad essere se stessa che nel momento in cui si cerca e si pone in essa qualcosa d'altro rispetto a noi, e in noi qualcosa d'altro rispetto a essa»¹⁷⁰. Oltre alla notazione sulla necessità del soggetto nell'atto del sentire, la citazione pone

¹⁶⁸ E. Oggoni, *La filosofia dell'essere di Maurizio Blondel*, Napoli, Casa Editrice Rondinella Alfredo, 1939, pp. 6-7.

¹⁶⁹ Vedi paragrafo d di questo stesso capitolo.

¹⁷⁰ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 139.

anche la questione di una instabilità reale della percezione. La sensazione non si attua senza il soggetto, ma rimanda ad altro rispetto al puro rapporto tra soggetto e oggetto¹⁷¹ e questo continuo rimando non appartiene solo alla struttura del soggetto. Infatti, nel lavoro che Blondel dedica al problema dell'essere, il nostro autore afferma: «Se resta ben vero che non si ha da proporsi l'essere come un oggetto estraneo e come un termine lontano, si può con anche maggior verità dire che, nel campo immenso del divenire, niente è se non abbandonando senza posa se stesso per cercare il proprio essere, per tendere a ciò che non è ancora, per intraprendere un esodo continuamente rinnovato»¹⁷². La percezione rimanda a qualcosa che precede l'atto del percepire e la nozione di ente (o di esseri, cioè *les êtres*, come usa Blondel) rimanda a qualcosa che lo precede e che lo fa, che lo fissa nel continuo divenire¹⁷³ dell'esperienza.

Nell'atto della percezione emerge il primato del soggetto e, specularmente, nella riflessione sull'essere emerge qualcosa che assomiglia all'atto del soggetto: «Solo dunque per un'anticipazione, senza dubbio spontanea, ma non interamente giustificata, noi applichiamo il nostro nome, la nostra idea di essere a ciò che cambia e fugge, a quel divenire che, secondo la dottrina di Platone [...], racchiude una parte immensa di non-essere. All'opposto di quanto ci era sembrato or ora, quello dell'essere è dunque veramente un problema»¹⁷⁴.

Le analogie tra l'indagine sull'azione e la riflessione sull'essere non finiscono qui: infatti anche dal punto di vista ontologico è impensabile qualunque nichilismo¹⁷⁵, come è risultato insostenibile anche dal punto di vista dell'azione. Non solo, ma la nozione

¹⁷¹ «Nonostante tutto siamo indotti da un processo naturale a cercare dietro la sensazione bruta, quale è impressa in noi, ciò che essa è. Anche quando la si crede quale appare, e si ammette ingenuamente l'identità di ciò che si percepisce con ciò che è percepito, c'è fin nell'intuizione più elementare una dualità e un'opposizione che non può non esplodere: è l'origine di ogni bisogno di sapere» *ibidem*.

¹⁷² M. Blondel, *L'Être et les êtres, Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Paris 1935. Nuova edizione Paris, P.U.F. 1963, trad. it. a cura di M. F. Sciacca, *L'Essere e gli esseri, saggio di ontologia concreta e integrale*, Brescia, La Scuola, 1952, p.7.

¹⁷³ Sul tema del divenire in Blondel si può utilmente vedere F. Olgiati, *L'ontologia di M. Blondel*, in "Rivista di filosofia Neoscolastica" 16, 1938, pp. 186-198, p. 191 e seguenti.

¹⁷⁴ M. Blondel, *L'Essere*, cit., p.7.

¹⁷⁵ «L'essere non è, se non è già dovunque si proponga l'enigma della sua esistenza; non dobbiamo dunque uscire da noi stessi per pigliarlo per così dire nel suo volo lontano o nel suo misterioso nascondiglio, poiché noi siamo nell'essere» *ivi*, p. 6.

d'essere, apparentemente chiara, contiene in sé un continuo rimando che l'accomuna alla soggettività agente indagata nell'*Action*: «Bisogna tener conto infatti di queste due certezze simultanee: fin nel primo rudimento dell'essere che s'agita in noi è avvolto ciò che si potrebbe chiamare un' "auto-affermazione", che resterà sempre fondata, indistruttibile ed esigente, al punto che questo essere, anche ridotto alla più estrema indigenza, indebitato e perduto, non cesserà tuttavia di volersi e di persistere contro se stesso; e d'altra parte questa indelebile ed innegabile sussistenza non si solidificherà mai da sé sola, e avrà sempre bisogno di ricevere e di desiderare un accrescimento, una comunione coll'Essere più pienamente conosciuto e posseduto»¹⁷⁶. Da un lato quindi l'essere e gli enti sono insopprimibili dati dell'evidenza e, nello stesso tempo, sono altro rispetto all'evidenza poiché continuamente sfuggono nella loro integralità e nel loro mutamento; e questa fuga muove gli esseri verso la ricerca di un fondamento diverso da loro stessi e che la percezione del soggetto inevitabilmente colma.

Ancora è la documentazione fenomenologico-esistenziale propria di Blondel a costituire il metodo con cui entrare in questa forte antinomia: il metodo per scoprire quale sia il reale contenuto dell'essere è quello dell'andare a vedere come effettivamente stanno le cose¹⁷⁷, cercando di superare schematismi astratti la cui fondazione consisterebbe in assunzioni aprioristiche: «Lungi dallo scegliere a priori, basandoci sui risultati di un esame limitato al campo delle astrazioni e delle generalità, tra un realismo ed un idealismo (che, del resto, non si escludono se non allo stato di entità, ma che il pensiero vivente associa in una compenetrazione costante), noi avremo da sospendere ogni conclusione dottrinale di tal fatta sino al termine di un'inchiesta che risponda alla domanda [...]: che cos'è l'essere?»¹⁷⁸. Si tratta quindi di fare un'ontologia del concreto¹⁷⁹ che sappia ripercorre l'attività dell'essere per giungere criticamente alla radice del suo porsi.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 8.

¹⁷⁷ «Verso dunque un'ontologia dinamica, piuttosto che statica, dobbiamo orientare una ricerca fedele simultaneamente ai due aspetti ovunque racchiusi sin dalla nostra prima esperienza, sin dalla nostra prima nozione dell'essere» *ivi*, p. 12.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 17.

¹⁷⁹ «Blondel non tende all'idea del concreto [...]; ma alla reale concretezza» e ancora «Il concreto significa l'originalità del singolare, che porta in sé la presenza ed il valore dell'universale; è il singolo nel tutto e il tutto nel singolo», F. Olgiati, *L'ontologia*, cit., p. 187.

Il termine concreto non significa che la struttura dell'essere sia relegabile semplicemente alla manifestazione della materia, della quantità. L'essere concreto individua la fattualità dell'essere, il suo accadere nelle diverse forme in cui esso è possibile si attui, senza fermarsi ad astratte costruzioni o inseguendo l'essere come la presenza particolare della materialità degli enti: «Per non fallire in questa investigazione che non è soltanto curiosità, ma arricchimento e progresso, è importante evitare i vicoli ciechi, dove ci trascinerebbe la presunzione di definire l'essere in funzione di idee sommarie o di concetti astrattamente elaborati e ridotti a sistema»¹⁸⁰.

La strada da intraprendere, dunque, per cogliere il concreto accadimento dell'essere è dunque tenere insieme i due corni di una ricerca ontologica che sappia coniugare da un lato l'universalità dell'atto dell'essere colto dal pensiero nella sua forma concettuale e, diremmo, esterna; all'altro estremo del problema si situa il fatto che occorre aver presente la contingenza particolare che vede l'essere attualizzarsi negli enti: «Il duplice errore che bisogna evitare innanzitutto, perché esso sterilizzerebbe e vizierebbe l'intera filosofia, è quello d'immaginare (e si tratta appunto d'una immagine e d'una falsificazione): o che noi siamo sin dal principio per opera della riflessione posti al di fuori dell'essere, per dovervi poi entrare grazie a un colpo di forza o di abilità del pensiero; o che ci sia possibile far svanire, come un'ingenua illusione, la nostra spontanea certezza dell'essere»¹⁸¹.

Emerge già nella citazione precedente come Blondel affermi che all'origine del rapporto con l'essere vi è un inevitabile atto di fede da parte del soggetto nell'essere stesso, una sorta di inevitabile movimento del soggetto che, nel suo accadere, non può che dare per reale e conoscibile il rapporto con esso: «Questa invincibile tendenza si traduce, s'incarna, si precisa coll'affermazione che, implicita o formulata, pone un atto di fede nel reale, foss'anche, questo reale, quello del pensiero; e il verbo è l'anima di questa asserzione»¹⁸². Dunque l'essere gode di un'evidenza ancora non fondata, la cui instabilità è superata dal soggetto ogni qualvolta agisce, conosce, desidera. L'essere è il campo dell'azione e questa avviene comunque, anche in presenza di dubbi, in virtù di

¹⁸⁰ M. Blondel, *L'Essere*, cit., p. 11.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 9.

¹⁸² *Ivi*, p. 27.

una fede del soggetto nell'essere¹⁸³. Ma questa osservazione non risolve né l'antinomia tra l'essere singolare in divenire e l'atto dell'essere¹⁸⁴, né è in grado di rispondere alla domanda cosa sia l'essere. Blondel procede quindi ad una serie di disamine sul termine essere cercando di chiarire bene anche i possibili equivoci che nascono dall'utilizzo ambiguo di questa nozione nel linguaggio comune e filosofico, per poi approdare ancora una volta al rapporto pensiero ed essere, così come si mostra nell'esperienza: «Questa storia delle guerre intestine tra l'essere e il pensiero è una sequela di errori e di incoerenze. Essa procede sempre da una ibrida alleanza di immagini e di concetti che mischia le rappresentazioni spaziali alle iniziative metafisiche. Essa suggerisce la falsa idea che il fenomeno è come una pellicola così sottile che essa non è in nulla diversa dall'essere, ma così opaca che non ne lascia nulla trasparire»¹⁸⁵. Eppure il fenomeno non si può saltare, con tutte le sue ambiguità, e ogni tentativo di penetrare il fenomeno per trovarne alcunché di esterno ad esso è destinato al fallimento.

È ancora l'apparire del fenomeno alla coscienza che ci indica la via: «La sola via che si apre ora a noi è quella di esplorare queste diverse realtà, alle quali d'istinto noi attribuiamo una specie di armatura interna, di fondo durevole attraverso le mutazioni, qualche cosa di persistente nella caducità stessa. Malgrado le apparenze sempre fuggevoli, questa persuasione di sostegno fissa o mobile, rozza o organizzata, resta praticamente inespugnabile dinanzi ai più sottili e ai più forti attacchi della speculazione scettica o idealista»¹⁸⁶. L'essere così è innanzitutto quel dato che ci viene comunicato dal fenomeno ma che nello stesso tempo è il soggetto ad attribuire inevitabilmente al fenomeno, soprattutto quando il soggetto è in azione. E così comincia ad emergere anche quale sia l'orizzonte gnoseologico per una verifica dell'ontologia, cioè il paragone con la totalità dei fattori in gioco: «La ragione non è se stessa, nel suo ufficio salutare e

¹⁸³ «Come raggiungere l'essere? Non dobbiamo partire da ciò che non è per raggiungere alcunché concepito come al di fuori di colui che cerca e di ciò che è cercato. L'essere non è, se non è già dovunque si proponga l'enigma della sua esistenza; non dobbiamo dunque uscire da noi stessi per pigliarlo per così dire nel suo volo lontano o nel suo misterioso nascondiglio, poiché noi siamo nell'essere, *in eo sumus*» *ivi*, p. 6.

¹⁸⁴ «Non il nostro pensiero, non la nostra azione ci sembrano contenere o realizzare l'essere che noi siamo, o gli esseri che conosciamo, che utilizziamo, che produciamo; ma l'essere stesso appare spontaneamente come il serbatoio del pensare, del conoscere, dell'operare» *ivi*, p. 31.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 47.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 54.

indispensabile, che nella misura in cui, lungi dal “parzializzarsi” in teorie fondate su convenzioni restrittive, essa resta in contatto, in comunione coll’universale realtà»¹⁸⁷.

E questo paragone “universalizzante” con il reale cosa ci dice? Che l’essere attraversa i vari enti senza mai identificarsi con alcuno: infatti alla domanda se sia la bruta materia l’essere Blondel risponde che la materia esiste pur non essendo l’essere, poiché l’essere, in quanto tale, è unità, e la materia non possiede un vincolo di unità fondativa in se stessa, ma solo nell’ente¹⁸⁸, quindi in rapporto al soggetto: «La materia è compresa tra le due facce molto reali di ogni pensiero imperfetto, di un pensiero, che, irriducibile all’unità diafana, si sente ovunque, nel suo sforzo, per conoscere, volere, operare»¹⁸⁹. La materia esiste per una relazione, la quale non è comunque tutta riconducibile alla pura rappresentazione da parte del soggetto: «Perciò, se la materia appare come una passività e un’opacità, non è questo che un aspetto superficiale e incompleto: è più esatto dire ch’essa resiste indefinitamente e che nello stesso tempo incoraggia, suscita, aiuta persino la lotta del pensiero, lo sforzo del volere, la conquista della vita personale»¹⁹⁰. La materia possiede l’essere come vincolo d’unità nel rapporto con il soggetto che glielo riconosce, ma il soggetto non possiede l’oggetto nella sua integralità, poiché esso lo supera. Questo andamento fatto di relazioni e resistenze rispecchia quello di fondazione del soggetto nell’*Action*: l’azione è del soggetto ma lo sorpassa in quanto non è da lui totalmente posseduta. Essa, come la materialità, affonda le sue radici in una relazionalità che trascende la semplice soggettività.

Un andamento simile ha la ricerca di Blondel sulla fondazione dell’essere nei viventi: anche qui il movimento d’indagine risulta destinato ad un’ultima inefficacia, poiché vi è sempre qualcosa che sfugge: «invano cerchiamo nei viventi una “unità vera e definitiva”; l’impulso, dal quale procedono tutte le manifestazioni della vita organica, non ha il suo principio e la sua spiegazione in se stesso; il vivente non è la fonte

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 55.

¹⁸⁸ «Tutto ciò che non è uno non è essere, ripeteva Leibniz. E l’uno non può essere concepito o compreso né come massa fisica, né come sintesi mobile, e ancor meno come astrazione numerica. Tutto ciò che possiamo scoprire nella materialità più realmente affermata ripugna assolutamente alla possibilità di vedere in essa un essere autentico» *ivi*, p. 60.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 61.

prima»¹⁹¹. Nel caso degli esseri viventi il grande scacco che mette in crisi la loro “consistenza” è l’esperienza della morte, che mette in questione l’atto d’esistenza di ciò che va verso il suo dissolvimento¹⁹².

Il terzo elemento preso in esame per verificare dove effettivamente abbia sede l’essere è la persona umana: qui riprende con un linguaggio diverso, molti degli elementi già rintracciati nell’*Action*, dove la sostanza è che anche alla persona umana sfugge la sua stessa unità: «La persona non è dunque mai presentemente tutta costituita in noi; e non immaginiamo neppure come potrebbe esserlo, fosse anche per una convergenza di tutto il passato, del nostro presente e persino dell’avvenire»¹⁹³. La persona possiede un principio di unità che è costituito dalla sua soggettività, ma questo si dimostra apparente, anzi, si mostra come tendenza: «Con analisi diffuse Blondel cura mostrare come v’è in ogni persona un reale principio di unità, d’iniziativa, di perennità; ma solo allo stato di tendenza, di abbozzo in essa si trovano tali caratteri, che costituiscono piuttosto un dover essere che un essere»¹⁹⁴.

Persino la totalità del cosmo, sia vivente che puramente materiale, non ha in sé il suo stesso essere, cioè non possiede il vincolo della sua stessa unità, pur riconosciuta dalla soggettività.

E allora, cos’è e dov’è l’essere?

Ciò che finora abbiamo scoperto è che la razionalità del soggetto non possiede l’essere ma lo riconosce continuamente e che esso si manifesta come una promessa, un anticipo, che l’indagine critica mostra nella sua limitazione ma anche nella sua irriducibilità. L’essere è relazione con il soggetto ma anche con qualcosa che trascende il soggetto¹⁹⁵, aprendo il campo all’affermazione metafisica di Dio.

¹⁹¹ F. Olgiati, *L’ontologia*, cit., p. 193.

¹⁹² «E una sintesi finita sarebbe mai un’unità che non è tale se non restando in decomponibile in elementi dissociati? In vano si dirà che la storia della vita è infatti ben più che una sintesi, e che volendo ridurla a un ingranaggio meccanico, o anche a una sintesi organica la si sfigurerebbe, non vedendo più in essa che un circolo vizioso, come si è preteso affermando che occorrono alimenti per formare lo stomaco e uno stomaco per transustanziare gli alimenti» *ivi*, p. 69.

¹⁹³ *Ivi*, p. 79.

¹⁹⁴ F. Olgiati, *L’ontologia*, cit., p. 194.

¹⁹⁵ «da un lato egli [Blondel, nota mia] riconosce che noi abbiamo una “certezza vitale e irrefutabile dell’essere”; ma, precisa subito, l’essere come lo cogliamo è simile alla presenza di un amico in una notte di sera, esempio

Ma prima di entrare direttamente nel campo della teologia razionale blondeliana, occorre che ritorniamo per un attimo all'indagine sull'azione.

b. Le manifestazioni del soggetto e la relazione con il mondo: desiderio e norma

La struttura ontologica dell'essere è chiaramente analogica a quella dell'azione: entrambe sono dimensioni innegabili dell'esperienza, ed entrambe possiedono un continuo rimando alla soggettività ma, allo stesso tempo, a qualcosa che sorpassa la soggettività. Nella riflessione sull'essere abbiamo notato Blondel ponga il riferimento alla totalità degli elementi in gioco quale criterio di verifica di un'ipotesi razionale.

Ebbene, questo rimando alla totalità, strutturale alla metodologia fenomenologica di Blondel, si mostra anche nell'*Action*: «In ogni caso è incontestabile che quello di “totalità” sia uno dei concetti-chiave per l'intelligenza del suo pensiero. Già dalla giovanile *Action* egli aveva sottolineato con vigore che l'uomo è desiderio di totalità, di infinito; e nei suoi scritti successivi e fino all'ultimo Blondel avrebbe esplicitato in modo organico che la conoscenza umana non può davvero compiersi che nella totalità»¹⁹⁶.

Nell'*Action* il tema della totalità emerge già nella terza parte, quella che abbiamo analizzato essere la costituzione del soggetto a partire dall'azione. Esso si mostra già nel rapporto tra il soggetto e la sensazione, dove quest'ultima si mostra come la condizione per cogliere in maniera adeguata l'azione della conoscenza: «Se è vero che i fenomeni esterni non sono di altra stoffa dai fenomeni interni, tuttavia c'è una differenza fondamentale: gli uni sono un aspetto particolare e una sorta di spezzone astratto del determinismo totale, gli altri sono una sorta di concentrazione dell'universo in un punto da cui procede ogni operazione concreta del pensiero o della natura. Tra loro c'è di mezzo un infinito, ma non per dividerli, ma per collegarli. L'unità sintetica di ogni fatto reale avvolge e domina il mondo intero; perché lo contiene»¹⁹⁷. Qui la totalità

peraltro impreciso, ci avverte Blondel, perché dell'essere sappiamo meno che di un amico» F. Bertoldi, *La verità in Blondel o la non-possibilità del vero*, parte I, in “Divus Thomas” 26, 2000, pp. 110-132, p. 118.

¹⁹⁶ F. Bertoldi, *La verità*, cit., p.111.

¹⁹⁷ M. Blondel, *L'azione*, cit., pp. 188-189.

come orizzonte è la condizione metodologica per comprendere i diversi fatti della conoscenza sensibile, ma questa cura strumentale non rimane circoscritta alla descrizione dei rapporti tra il soggetto e i suoi atti di conoscenza. Essa si trasforma da connotazione metodologica in oggetto di esperienza quando emerge il dato della volontà e della libertà: «Che cos'è infatti che rivela alla coscienza questo infinito apparente di un potere proprio dell'agente? È l'azione stessa che si compie in lui e per mezzo di lui. E che cosa gli ispira il desiderio e il sentimento di un potere proprio? È l'idea di questo infinito dell'azione che pone all'origine delle sue decisioni volontarie. La riflessione e la libertà sarebbero impossibili presso colui che invece di agire fosse *agito*»¹⁹⁸. L'infinito è ciò che emerge dal rapporto con la libertà e la volontà, ma se è vero che esso viene conosciuto tramite la volontà e altrettanto vero che esso è condizione di esercizio di essa¹⁹⁹. Nel suo rapporto con la conoscenza, con la volontà e con la libertà, la dimensione universale della soggettività dimostra di esserne un elemento costitutivo e fondativo: il soggetto si muove per rispondere alla chiamata universalista che sperimenta dentro di sé²⁰⁰. È questa l'origine del desiderio: esso è l'esito del movimento interno della soggettività, che nell'azione viene deterministicamente chiamato alla interazione con il mondo; eppure in questa relazione con il mondo il determinismo viene continuamente superato: «Se l'azione concilia le tendenze ancora incoerenti e procura questo benessere che nasce da una crescente armonia, questo stesso sentimento è l'indice e il principio di un movimento che rinasce. È una fine, ma anche un nuovo inizio. Il determinismo dell'azione la porta sempre al di là»²⁰¹. Quindi questo fattore di trascendenza della soggettività non è innanzitutto un limite, ma un fattore di costruzione e di superamento delle opposizioni che il mondo

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 214.

¹⁹⁹ «Perché c'è ragione e coscienza riflessa, c'è sentimento di infinito solo dà dove c'è attività libera, e c'è attività libera solo là dove c'è coscienza di agire. Se si prendono i fenomeni così come sono, senza aggiungere e senza togliere niente, vi è solidarietà tra la ragione e la libertà, tra la coscienza e la potenza dell'infinito» *ivi*, p. 214.

²⁰⁰ «L'idea chiara è inerte; tutto ciò che è dimostrato e stabilito come certezza matematica non fa appello alla dedizione attiva. Non si muore, come non si vive, che per una credenza, - quando in ciò che sappiamo ci aspettiamo più di quello che sappiamo, quando abbiamo messo noi stessi come posta in gioco, quando amiamo questo misterioso termine conosciuto sia per ciò che contiene sia per ciò che promette» *ivi*, p. 203.

²⁰¹ *Ivi*, p. 292.

dell'esperienza propone, portando più avanti la soggettività²⁰² come questa citazione ci aiuta a confermare: «La conscience est résultat, en quête d'enrichissement infini de lui-même»²⁰³.

Nella quarta parte dell'*Action* Blondel comincia una sistematica investigazione dell'esercizio della volontà, visto come continuamente non in grado di soddisfare il proprio desiderio. «Noi vorremmo essere autosufficienti, ma non possiamo esserlo. Contro il determinismo dell'azione voluta sembra ergersi, con una forza e un'evidenza ancora maggiore, un determinismo opposto. Riconoscere questo dato significa recuperare il linguaggio comune: la volontà non sembra essersi voluta essa stessa. In ciò che vuole incontra perennemente ostacoli insuperabili e disagi spiacevoli. In quello che si fa si introducono debolezze insanabili e errori»²⁰⁴. La soggettività, proprio nell'esercizio libero del suo volere si scopre non autonoma, in quanto il volere non è deciso, si decide l'oggetto voluto²⁰⁵. L'esercizio reale della volontà fa emergere la radicale diversità esistente tra l'atto del volere, che è incapace di soddisfarsi²⁰⁶, e il raggiungimento di beni voluti, che pur scelti dal soggetto nel loro essere e nella loro dimensione attrattiva sono riconosciuti ma non stabiliti dal soggetto: «Questo desiderio inappagato dal finito, genera un senso di inadeguatezza dell'immediato, di sproporzione tra quanto ci è dato effettivamente di conoscere e quanto siamo fatti per conoscere»²⁰⁷.

²⁰² «In mezzo a questa lotta intestina delle tendenze refrattarie alla piena coscienza e alla volontà, l'azione non è adeguata alle sue condizioni totali. Essa non è l'espressione integrale e definitiva della vita unificata, utilizzata, armonizzata nella sua interezza. Ora la sproporzione dell'azione rispetto alla causa efficiente è esattamente ciò che fa sorgere e spiega la causa finale: si va avanti soltanto se, indietro o sul posto, non si è in una condizione di sicurezza o di sufficienza» *ivi*, p. 293.

²⁰³ C. Bruaire, *Dialectique*, cit., p.428.

²⁰⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 427.

²⁰⁵ «Supponete che l'uomo faccia tutto sulla falsariga di quanto vuole, che ottenga quello che brama, che animi l'universo a suo piacimento, che organizzi e produca secondo i suoi desideri l'ordinamento complessivo delle condizioni su cui fonda la propria vita. Resta il fatto che egli non ha posto questa stessa volontà, e che non l'ha determinata così come in effetti è» *ivi*, p. 428.

²⁰⁶ «Immerso nell'azione, l'universo non la satura. Accostarsi allo scopo significa allontanarsi dal desiderio. E la volontà, che attraversa quasi con un balzo tutte le gratificazioni apparenti in cui si imbatte, si ritrova alla fine di fronte a un vuoto più insondabile» *ivi*, p. 430

²⁰⁷ F. Bertoldi, *La verità*, cit., p. 113.

Il tema della differenza tra volere, o desiderio di totalità, e voluto, cioè esercizio comunque inappagato della volontà dell'uomo che viene sempre meno alla propria natura desiderante ed è comunque da questa sempre sospinta²⁰⁸, è ripreso da molti autori e commentatori dell'opera di Blondel²⁰⁹, e tra loro particolarmente efficace, tanto da divenire per molti studiosi un punto di riferimento, ci sembra quella di R. Virgoulay, che afferma: «Mais il faut observer que ce conflit et cette limite par rapport à l'obstacle extérieur ne font que traduire et signifier la faille interne qui sépare les deux plans de la volonté, l'impuissance de la volonté voulue (en ce que le non voulu du malheur s'impose à elle) et l'exigence irrépressible de la volonté voulante, qui risque ainsi d'apparaître comme une nécessité, une contrainte tyrannique impossible à satisfaire»²¹⁰.

L'inevitabile scontro con la dolorosa esperienza della propria insoddisfazione strutturale è comunque, ancora una volta, un'opposizione costruttiva, che fa emergere quale sia la reale portata della volontà umana: «Riconoscere l'insufficienza di qualsiasi oggetto esibito alla volontà, sentire la debolezza della condizione umana, fare l'esperienza della morte significa manifestare un'istanza superiore»²¹¹. È un fatto di ragione prendere atto della propria ultima incapacità, ma è un fatto anche di libertà poiché non è meccanico che ogni soggetto assuma la consapevolezza di questa radicale povertà: il prendere coscienza di questa distanza è infatti un esercizio consapevole della coscienza. Infatti l'azione, al suo fondo, si scopre essere *segno*, così come *segno* è il luogo dove l'azione si esercita: «Pertanto *segno* merita doppiamente questo nome. Anzitutto manifesta un proposito di crescita sotto il sistema dei fenomeni organizzati che lo costituisce. In secondo luogo per avere efficacia, persino per riuscire a costituirsi, ha bisogno di essere ricevuto, compreso, espresso dal contesto in cui appare. L'azione si produce nell'atmosfera in cui è avvolta solo interessando alla sua apparizione anche ciò

²⁰⁸ «Volere, agire, operare, produrre: in tal modo siamo trascinati a poco a poco verso sviluppi forse imprevisi, ma sicuramente conformi all'aspirazione profonda del volere originario. L'espressione dell'atto, per quanto all'inizio sia impercettibile, è il germe di una crescita smisurata» M. Blondel, *L'azione*, cit. 307.

²⁰⁹ Cfr, tra gli altri, J. L. Marion, *La conversion*, cit., p. 33 e seguenti; H. Dumery, *L'azione*, cit., p. 114 e seguenti; A. V. Fabriziani, *Blondel*, cit., p. 196 e seguenti.

²¹⁰ R. Virgoulay, *L'Action*, cit., p. 69.

²¹¹ M. Blondel, *L'azione*, p. 436.

che ignora e ciò che non coglie ancora»²¹². Segno significa manifestare da un lato l'attrattiva che muove il soggetto, dall'altra evidenziare come il soggetto e la sua azione siano, ancora una volta, costantemente inadeguati alla loro stessa natura.

Ecco che, allora, dal fondo di questa situazione che sembra senza uscita emerge alla coscienza, alla volontà, alla libertà, cioè alla soggettività ciò che compie il desiderio infinito del cuore e che rende ragione del manifestarsi dell'azione secondo i modi che abbiamo fin qui enunciato: si tratta dell'Unico Necessario, cioè di Dio. Ecco come Blondel documenta questo passaggio: «Osserviamo con un solo sguardo il cammino percorso sotto l'impellenza di un determinismo inflessibile. È impossibile non porre il problema dell'azione. È impossibile darne una soluzione negativa. È impossibile ritrovarci, sia in noi stessi sia negli altri, quali vogliamo essere. Insomma è impossibile fermarsi, ritornare indietro o andare avanti da soli. Nella mia azione c'è qualcosa che non ho potuto ancora comprendere e adeguare, qualcosa che le impedisce di ricadere nel nulla, e che è qualcosa solo in quanto non è niente di quello che ho voluto fin qui. Quindi ciò che ho posto volontariamente non può né abolire né conservare se stesso. È questo conflitto che spiega la presenza obbligata nella coscienza di un'affermazione inedita. Ed è la realtà di questa presenza necessaria che rende possibile in noi la coscienza di questo stesso conflitto. C'è un "unico necessario". Tutto il movimento del determinismo ci conduce a questo referente, perché è da esso che si diparte questo determinismo medesimo, di cui tutto il senso è di ricondurci a esso»²¹³.

Blondel non nega comunque il valore della natura propria di questa disattesa ricerca di pienezza che porta all'apertura al trascendente: infatti egli sostiene che senza il mondo della contingenza, dei determinismi, dei desideri e delle contrapposizioni il soggetto non giungerebbe mai a comprendersi e ad aprirsi: «Infatti non bisogna presumere che i nostri atti siano nulla e che i fenomeni siano completamente vuoti. Ciò significherebbe svisare l'esperienza comune. In quello che fa, nella vita dei sensi, nei suoi atti e nei piaceri che gode, l'uomo avverte al tempo stesso una singolare indigenza e una più stupefacente pienezza. Quindi non venitegli a dire che questa vita, questi interessi che lo catturano, questi stessi piaceri da cui è affascinato, sono privi di

²¹² *Ivi*, p. 308.

²¹³ *Ivi*, p. 441.

consistenza. Noi percepiamo che in tutte queste vanità c'è già più di quanto noi stessi non sappiamo. E se via via che si prende gusto ai fenomeni talvolta l'appetito sembra crescere, senza mai essere sazio, significa che sempre, quando vogliamo e per volere questo poco, anzitutto vogliamo altro ancora»²¹⁴. Blondel sostiene dunque che l'attraversamento del contingente operato dal desiderio dell' "unicum necessarium" non è un misconoscimento del valore del contingente, anzi, è la vera affermazione della contingenza, cioè essere apertura strutturale ad altro da sé. Nell'esperienza del desiderio l'uomo scopre sia la necessità della sua soddisfazione che quella del rapporto con il mondo, ma soprattutto può scoprire che tra sé e il mondo c'è un'ultima comunanza dettata dall'appartenere entrambi ad ordine che li trascende.

Questa struttura del soggetto e del mondo ha in Blondel un valore normativo che cercheremo di chiarire e che emerge con forza nella rilettura che Blondel fa della sua opera quando scrive: «Non è soltanto perché l'intelligenza umana implica sempre una attività organizzatrice e iniziatrice che non si può separare, ancor meno contrapporre, il pensare e l'agire. Ma è per una ragione più profonda che bisogna unire e saldare, affinché esse siano feconde, la vita intellettuale e l'attività morale. Esiste in noi una regola innata, una *norma* che conduce nello stesso tempo alla conoscenza e all'iniziativa della volontà e della esecuzione, secondo le esigenze della verità e contro i capricci della passione»²¹⁵.

La normativa accennata riguarda non un piano determinato dell'essere, ma ha a che fare con tutto l'essere: riguarda il soggetto, il mondo degli enti, la volontà, l'azione, la ragione, ecc.: «Lasciando dunque da parte, per interessante che sia, il problema delle norme particolari e l'esame della morfologia ontologica secondo le diversità delle nature e delle essenze, che si deve sempre salvaguardare, ci rivolgiamo qui alla norma e al significato del problema totale, di ciò che si può chiamare la normalità, che governa simultaneamente, correlativamente tutti gli esseri creati»²¹⁶. Il termine *norma* compare nella terza parte della ricerca blondeliana sull'essere e viene trattata, dal punto di vista delle scienze normative, in una serie di corsi universitari tenuti a più riprese tra la prima

²¹⁴ *Ivi*, p. 446.

²¹⁵ M. Blondel, *Prefazione*, cit., p. 28.

²¹⁶ M. Blondel, *L'Essere*, cit., p. 186.

decade del '900 agli anni venti del medesimo secolo²¹⁷. La norma potrebbe essere accomunata alla nozione più classica di natura, ma questa equivalenza avrebbe per Blondel alcuni punti di difficoltà poiché da un lato non mostrerebbe la natura dinamica di questo legame e, dall'altro, non evidenzerebbe sufficientemente quale sia il ruolo del soggetto nel suo manifestarsi.

Allora cosa intendiamo per norma? Tale termine ha nel pensiero di Blondel una genesi articolata, molto ben descritta da altri studi, quali quello della Malaguti, cui rimandiamo²¹⁸. Ci limitiamo qui a segnalare che la nozione di norma in Blondel nasce in rapporto con la regola morale, la legge, o *ordo* degli enti e delle scienze e la nozione di *legge* giudaico-cristiana, dove l'ordine del mondo è dato da Dio in funzione del rapporto con Lui. Tale normatività, si mostra come un elemento polimorfo che non è riconducibile ad una serie di dettami, regole o processi che organizzano i diversi piani dell'essere. Essa, al contrario, è quel fattore dinamico che dà unità ai diversi piani dell'essere e ne fonda la relazionalità: «La norma è la legge interna di sviluppo di ogni essere, domina tutto ciò che è contingente e molteplice, conferendo unità, forma, valore»²¹⁹. La norma, cioè, è il fondamento dell'essere, è un legame che trapassa il contingente accadere dell'ente e lo mette in relazione con il tutto, cioè gli dona l'essere: «Noi vogliamo appunto studiare questa presenza ininterrotta, questa realtà sempre incarnata, questa immanenza, inviolabile anche quando sembra violata, di una norma sempre trascendente e giudicatrice al tempo stesso che stimolante e liberatrice. La *normativa* non è dunque unicamente una logica ideale, è una realtà ontologica»²²⁰.

Tale realtà unitaria dell'essere è ciò che muove l'essere, ciò che lo fa accadere dal suo interno e lo costituisce come essere e Blondel vuole costituire a partire da questa dinamica una ricomprensione integrale dell'essere reale: «Mentre la logica del pensiero formale procede partendo da nozioni definite e da principi posti nell'assoluto, in cui l'affermazione esclude la contraddittoria, senza che si debba tener conto di ciò che è collegato, la realtà concreta degli esseri comporta una compenetrazione o un

²¹⁷ Per una documentazione dei contenuti e delle motivazioni di questi corsi si veda I. Malaguti, *Per un' "ontologia"*, cit., p. 64 e successivi.

²¹⁸ *Ivi*, pp. 81-86.

²¹⁹ *Ivi*, p. 87.

²²⁰ M. Blondel, *L'Essere*, cit., p. 176.

deterioramento infinitamente più complessi con ripercussioni infinite»²²¹ e, di seguito, «Nel primo caso, come già ha osservato Aristotele, le legge è quella stessa del linguaggio ed è la logica dell'affermazione e della contraddizione; nell'altro è l'assimilazione vitale, lo scambio reale, l'arricchimento o l'impoverimento, il possesso o la privazione. Ora quasi tutta la nostra filosofia, compresavi l'ontologia, è stata costruita su quella logica dell'astratto, dell'atomo verbale e dell'assolutismo e dell'estrapolazione; mentre la scienza del reale, la verità e la norma dell'essere riposano su questo scambio effettivo, su questo ritmo d'integrazione e di dissoluzione, su questo rischio d'acquisto e di privazione, di cui bisogna determinare il processo e la vera finalità»²²². La normativa emerge dall'essere come quel fattore capace di valorizzare, completare gli enti²²³, così come il desiderio muove dal di dentro l'azione attraversandola con un movimento che la spinge sempre più fuori di sé.

La norma è, inoltre, rintracciabile all'interno dell'*Action*, anche se è non connotata con la stessa terminologia, e si mostra come sintesi dell'agire, di cui tiene insieme i fili che provengono dal determinismo e dall'esercizio della volontà da parte del soggetto: «In tal modo dunque, a confronto della causa efficiente che gli fornisce un'intenzione e quasi un'ispirazione determinante, tramite il veicolo del fenomeno sensibile e sotto forma di alimento soggettivo, il termine di esplicazione della volontà fornisce i mezzi, e da parte sua diventa, con maggiore o minore spontaneità, resistenza o intelligenza, la causa efficiente del fine comune che indubbiamente non avrebbe ottenuto da solo, e che tuttavia celava in sé. Ogni opera compiuta suppone due cause efficienti che ci corrispondono e si completano; l'una e l'altra sono reciprocamente la condizione necessaria del loro successo comune»²²⁴. Il determinismo e il libero esercizio della

²²¹ *Ivi*, p. 187.

²²² *Ivi*, p. 188.

²²³ «Certo quelli tra gli esseri che già chiamiamo con questo nome, senza che sembrino sottoposti ad altre leggi se non alla necessità fisica o all'automatismo biologico, non devono sottomettere la loro spontaneità a una regola, a un fine, che supporrebbero la coscienza, di cui essi sono destituiti. Non è men vero che il loro moto proprio e quanto hanno di realtà già specificata si riferiscono come una condizione preventiva alle forme superiori d'esistenza ch'essi rendono possibili; e queste forme superiori d'esistenza, appoggiandosi su di loro, li completano, li spiegano, li aspirano, li calamitano in qualche modo e li sollevano con sé quasi per trasformare la materia stessa in una partecipazione allo spirito» *ivi*, p. 189.

²²⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 315.

volontà costituiscono un'unità, poiché la loro natura è di essere rivolti ad una finalità, che costituisce l'unità stessa dell'azione²²⁵. Per struttura o, per meglio dire, normativamente, l'azione è ancora una volta strutturale apertura all'altro da sé, cioè possiede un fine, pur inconsapevole, che la muove, non deterministicamente, verso la ricerca di una pienezza che ancora non possiede ma che suscita e pervade l'azione stessa²²⁶.

La normativa dell'essere è simmetrica al desiderio nell'agire e, in qualche modo, costituisce la struttura interna degli enti e degli atti nella loro relazione, aprendoli costantemente a ciò che è altro da sé, fino ad adombrare la presenza di un "Unico necessario" che renda ragione, cioè compia, il movimento normativo di ogni essere.

Quando Blondel cerca di documentare la presenza di questa movimentazione interna dell'essere, egli ripercorre le stesse tappe che aveva precedentemente compiuto quando cercava quale fosse la realtà dell'essere: egli, cioè, cerca la presenza della norma strutturale degli enti nella materia, nei viventi e nella persona umana.

Nella materia la funzione normativa non è data da una qualche insufficienza interna che la renda nulla, ma è relazione con l'altro da sé: «La materia non è un essere accanto ad altri esseri; e quando si cerca di definirla come sostanza in sé, si fallisce per forza, oppure ci si contenta di formule impossibili da accordarsi le une con le altre o a realizzare davanti allo spirito, senza perdersi in inconcepibilità e in contraddizioni. La cosa va ben diversamente quando la materia appare non come un'esistenza separata,

²²⁵ «È perfettamente vero che non facciamo nulla, neppure nell'adattamento dei materiali. Facciamo fare ad altri ciò che il pensiero ha concepito e la risoluzione ha preso. E come nella vita individuale il concorso di energie subalterne opera in noi con la mediazione dell'intenzione iniziale, allo stesso modo fuori di noi il ruolo della volontà non è tanto di agire, quanto di suscitare e di orientare le potenze esteriori assimilandole all'atto» *ivi*, pp. 315-316.

²²⁶ «Il fine perseguito consapevolmente non preclude questo desiderio. Ciò che facciamo lo facciamo anche per cose diverse da quelle che crediamo. Nell'intenzione si cela qualcosa di superfluo. E proprio questa tendenza inglobata si ritrova nello stesso risultato dell'azione. Dapprima l'azione è travasata in un segno immediato; in seguito ha perseguito un fine determinato, per farne un'opera che pareva esserne il completamento; ma non è tutto. Sotto quest'opera afferente a questo scopo particolare sussiste un bisogno più vasto che già comincia a cercarvi soddisfazione. Avocando a sé il risultato di una collaborazione, l'uomo è portato a evocare, a volere non più soltanto l'opera, ma la stessa intimità dell'operatore e del collaboratore. Egli vuole mettere nel suo atto ciò che è universale in ogni soggetto; ed è proprio questo che vuole sia ritrovato nel suo atto» *ivi*, p. 324.

ma come una realtà collegata a tutte le altre, come l'espressione universale della loro contingenza, della loro imperfezione, della loro dipendenza»²²⁷.

Ed è ancora la norma relazionale a dare significato, direzionalità all'essere dei viventi: «Basta far comprendere, senza entrare in una questione di gradi, che la vita organica è essenzialmente buona, nel senso che, senza costituire ancora per se stessa gli esseri pienamente realizzati, essa entra nella composizione dell'ordine sostanziale di un universo che serve a produrre questa grande opera: esseri veri in seno all'Essere assoluto»²²⁸. Lo stesso dinamismo muove poi, tra i viventi, quel vivente particolare che è la persona umana, la cui complessità²²⁹ non toglie l'evidenza di una movenza interna, normativa la sua stessa esistenza, che la spinge continuamente alla relazionalità con il mondo per cercare il fine ultimativo, ricapitolativi dell'essere e, necessariamente, dell'azione: «Anche sotto il suo aspetto organico e ancora incosciente, la vita contiene già senza dubbio un elemento poetico, un dinamismo che sostiene e anima la sua espansione, un processo *ad infinitum*. Ma quando sono sorti la coscienza riflessa, i principi della ragione e la libera opzione di un volere che conosce il fine a cui deve tendere, tutto questo insieme che è proprio della persona fa dell'essere che lo possiede il servo più che il padrone di un ordine universale e di un obbligo, a cui non può sottrarsi senza decadere. [...] La vita personale, per quanto sia radicata nel cosmo, è dunque acosmica per un'emergenza che fa di essa un bisogno di infinitezza, una virtualità che si è potuta definire dicendola *capax entis, capax Dei*»²³⁰.

Riassumendo, la normatività dell'essere è una direzione, un attraversamento sempre presente ed ineludibile che si manifesta nell'agire e nel porsi degli enti, nei rapporti tra i soggetti e nelle relazioni anche deterministiche dei diversi fenomeni. È una chiamata, per meglio definirla, che l'essere porta dentro di sé e che si rivolge inevitabilmente al soggetto che chiama, poiché ogni cosa porta inscritta nella sua natura la relazione con esso. Blondel ripercorre tutti i passaggi della normativa dell'essere in una pagina che ci

²²⁷ M. Blondel, *L'Essere*, cit., p. 193.

²²⁸ *Ivi*, p. 196.

²²⁹ «In una persona umana non tutto le è personale: vi è al di sotto di questo carattere morale tutto ciò che lo prepara, lo condiziona, lo contraria, come vi è pure tutto ciò che l'eleva, lo prolunga al di fuori dell'individuo» *ivi*, p. 200.

²³⁰ *Ivi*, p. 202.

permette di ricapitolare quanto finora abbiamo evidenziato: «Quando si dice che la materia è principio di individuazione e di moltiplicazione, poi nello stesso tempo si aggiunge che la forma determina la realtà concreta e sostanziale degli esseri, è questa una duplice verità, ma bisogna distinguere il legame che le unisce in un accordo, in una unità intelligibile. Quando ci si annuncia che il nostro corpo steso, apparentemente tutto materiale, può divenire *corpus spirituale*, ancora bisogna che questa trasformazione trovi nel corpo stesso le condizioni, che non ripugnino a una tale vivificazione spirituale. E quando d'altra parte, o per così dire, inversamente, siamo avvertiti che per la loro unione tra essi gli spiriti a loro volta possono o devono formare un corpo unico, *unum corpus*, [...] che cosa occorre perché queste parole abbiano un senso vero e perché questa realtà superiore sia possibile? [...] Non si obietti che si tratta qui di un altro ordine, di un altro mondo, *coelum novum et terra nova*, da quelli di cui può e deve occuparsi la filosofia. Poiché tutto questo è già in questione appunto delle condizioni metafisiche dell'essere ragionevole e delle possibilità inevitabili del suo avvenire»²³¹.

Dunque l'ordine normativo delle cose e il desiderio interno alla fattualità dell'agire penetrano il reale e lo vivificano muovendolo verso una dimensione metafisica, la quale costituirebbe la causa interna della dinamica del mondo²³². Libertà e determinismi, divenire e necessità si rendono quindi intelligibili per il loro essere in relazione con qualcosa che continuamente supera ogni particolare e suscita nei soggetti il libero esercizio del volere.

Ma prima di affrontare questa dimensione metafisica o teologica, occorre fare ancora un excursus sulla nozione blondeliana di pensiero.

²³¹ *Ivi*, p. 191.

²³² «Se in un riassunto forse ancora temerario si volessero formulare le promesse che sorgono da questo primo grado, che come un trampolino lancia già il *sursum* dell'universo, si potrebbe forse dire che la materia è ciò che è vitalizzabile, che la vita è ciò che è spiritualizzabile, e che lo spirito è ciò che è capace di aspirare a Dio. Non che le condizioni inferiori siano la causa di questa ascensione, ma lo slancio comunicato dall'alto ha bisogno di discendere a fondo per rimbalzare sull'ostacolo, su ciò che chiamavamo trampolino» *ivi*, p. 192.

c. La nozione di vero: pensiero, soggetto e genesi del significato

Il pensiero in Blondel è oggetto di uno studio, *La pensée*, che fa parte della produzione tarda di Blondel, quella che costituisce la cosiddetta trilogia finale. In questo testo egli affronta la struttura del pensiero da un punto di vista peculiare, che integra e sviluppa quanto aveva già affermato in un intervento pubblicato nel 1903 con il titolo *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*²³³ e avente a tema l'analisi della vita morale dell'uomo e la possibilità di costituire una logica rigorosa a partire da atti morali che, per loro natura, sembrerebbe impossibile ricostituire e comprendere proprio a partire da una scienza rigorosa²³⁴ in quanto afferenti alla libertà del soggetto e vincolati alla contingenza di situazioni particolari.

Il testo sul pensiero²³⁵ parte non dall'esercizio della morale, quanto da una serie di polarità irriducibili rintracciate all'interno dell'analisi della conoscenza umana, che affondano le loro radici nelle ricerche iniziate con il *Principe*²³⁶ e vengono poi analizzate nelle loro motivazioni e nelle loro conseguenze.

Il pensiero, come attività propria dell'uomo, possiede da subito un carattere ambivalente: esso da un lato risulta chiaro ed evidente, fondato su concetti ben identificabili e capace di cogliere certezze fondate²³⁷; d'altro canto il pensiero sembra invece destinato ad un continuo fallimento, incapace di cogliere innanzitutto quale sia

²³³M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, in AA.VV., *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, II, Paris, A. Colin, 1903, trad. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, Roma, Angelo Signorelli Editore, 1924.

²³⁴ «Perché esista una Logica, bisogna che una catena inflessibile svolga i suoi anelli, secondo una legge di necessità plasmata dalla natura, ribadita dalla riflessione, verificata dalla scienza. Perché esista una Morale, occorre che ci sia inserzione originale di atti autonomi, contingenza nel mondo, libertà nell'uomo, esenzione dal determinismo logico come da ogni altro» M. Blondel, *Principio*, cit., pp. 26-27.

²³⁵ M. Blondel, *La Pensée*, cit.

²³⁶ «Il progetto di estendere la logica, manifestandone il ruolo e la portata nella sua interezza, di mostrare i movimenti apparentemente illogici e in realtà più profondamente logici e pure nascosti dell'azione umana, viene sussulto ad un più alto livello di teorizzazione» I. Malaguti, *Per un' "ontologia"*, cit., p. 104.

²³⁷ «D'une part, la pensée paraît plus claire que toute définition; elle est "la lumière intérieure" sans laquelle rien ne serait pour nous et qui, loin de recevoir son irradiation des objets, semble, devant une réflexion critique et approfondie, les illuminer à son propre foyer», M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 1, p. IX.

la sua stessa natura e, di conseguenza, la vera realtà degli oggetti che gli sono propri se non all'interno di un'inestricabile massa di luci ed ombre²³⁸.

Questa struttura ambigua del pensiero ricalca l'instabilità propria di ogni manifestazione che abbia a che fare con il soggetto, in quanto il soggetto stesso è attraversato da fattori non riducibili l'uno all'altro e che, nella loro sinteticità, appaiono strutturarsi in unità a partire dall'esperienza di una continua inadeguatezza interna del soggetto e del suo agire. Il pensiero nasce anch'esso dall'esperienza di inadeguatezza e dall'esigenza di totalità propri di ogni soggetto e sperimenta una connaturale necessità a superare se stesso e a relazionarsi con il mondo: «D'où l'inquiétude qui est le trait spécifique de la pensée humaine, se sentant toujours courte par quelque endroit, toujours besogneuse de progrès, toujours relative à un étalon absolu mais sans lequel la conscience même de ses acquisitions partielles, toujours renaissantes ne subsisterait pas»²³⁹. L'esercizio del pensiero, cioè l'esercizio della conoscenza sia nella sua dimensione particolare che universale, si muove in virtù di una tensione unitaria del soggetto verso la totalità, spinto da una ricerca dell'infinito che scaturisce dall'interno di ogni soggetto²⁴⁰ come espressione della sua unità. Il pensiero è atto del soggetto e come tale ne vive tutte le drammatiche opposizioni e le continue aperture.

Entro questa struttura comune, vi sono, tuttavia, una serie di fattori che sono specifici del pensare, cioè vi sono atti che ricalcano la struttura del soggetto riproponendola in una serie di elementi che sono propri della dimensione del pensiero in quanto tale. Innanzitutto il pensiero nasce dall'evidenziarsi alla coscienza di una serie di fenomeni sensibili particolari la cui intelligibilità è però sostenuta dall'azione del

²³⁸ «D'autre part, ce qui est éclairé, tout en contribuant à révéler la lumière, ne la fait pas connaître elle-même en son centre: et, faute de pouvoir fixer utilement le foyer rayonnant, nous sommes réduits à détourner notre vue d'une spectacle stérilisant pour nous tourner, comme les prisonniers de la caverne, vers ce mélange d'ombres et de clartés» *ivi*, vol. 1, p. X.

²³⁹ *ivi*, vol. 1, p. 98.

²⁴⁰ «Blondel, inserendosi nel solco agostiniano-francescano, presenta le attività del volere e del pensare come intimamente radicate nel centro stesso dello spirito. Così ne *La Pensée* sostiene che il pensiero e il libero arbitrio si radicano nelle profondità del nostro essere, in un terreno comune, senza poter essere separati come due "cose eterogenee". Nella stessa opera egli afferma che il vero soggetto della conoscenza intellettuale non è un intelletto, assottigliato nella sua separatezza, ma la vivente e integrale unità dello spirito. È impossibile quindi isolare il pensiero dallo spirito, ipostatizzandolo in una fittizia indipendenza: è il soggetto umano, è lo spirito che pensa» F. Bertoldi, *La verità*, cit., p. 112.

soggetto, che li coglie non in maniera atomizzata, ma come unità di fattori che concorrono ad un quadro veritativo sintetico²⁴¹. Il pensiero coglie i singoli atti in una doppia polarità che è percezione del finito e tensione all'infinito²⁴² e questa disequazione tra l'oggetto adeguato del pensiero è la particolarità della percezione permette di comprendere la relazione tra i singoli fatti superando i limiti particolari e le apparenti autosufficienze dei singoli fenomeni: «Il pensiero stesso dell'uomo quindi è fatto per la totalità, non può appagarsi che in essa. Il suo oggetto adeguato, per riprendere ancora una terminologia scolastica, non può essere niente di meno che la densa compresenza della totalità concreta del reale. Si tratta di un oggetto la cui altezza, per così dire, si estende fino all'Infinito, la cui estensione abbraccia l'insieme della realtà e la cui profondità penetra la concretezza del singolare»²⁴³.

Dunque la prima polarità del pensiero riguarda la finitezza delle impressioni conosciute e l'orizzonte totale in cui esso si muove. Tuttavia questa prima contrapposizione apre da subito al suo stesso superamento: infatti il dato particolare viene investito dall'energia del soggetto che lo riconosce come "segno". Il carattere di "segno" è parallelo a quello che abbiamo già identificato nell'*Action*: in quest'ultima era il singolo oggetto voluto segno di un desiderio infinito che muoveva dal di dentro la volontà ed il soggetto. Qui segno è il cogliere l'oggetto finito nel suo rapporto e nella sua apertura verso l'infinito; questa dimensione si attua nel concetto, in cui il dato particolare viene colto nella sua dimensione universale che può essere riconosciuta in ogni condizione e che sfugge alle determinazioni spazio-temporali del mondo: «Le signe, quoique en apparence purement représentatif d'une réalité à laquelle il reste inférieur, et quoique servant d'outillage ébauché pour notre prise de connaissance et de possession du monde où nous plongeons et de nos besoins à satisfaire, témoigne

²⁴¹ «Toute perception, toute convoitise consciente implique une préperception, une prospection et déjà une prélibation d'une vérité, d'un bien excédant toutes les données positives, données qui sont en effet moins des aliments saturants que des expériences apéritives» M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 1, p. 98.

²⁴² «Ainsi, intrinsèquement, la conscience naissante est une pensée qui se cherche, qui s'élançe, qui se développe qu delà de toute réalité subie ou connue pour tendre à l'infini qui n'a pas encore de nom pour elle» *ivi*, vol. 1, p. 99.

²⁴³ F. Bertoldi, *La verità*, cit., p. 113.

d'autre part de la supériorité de notre pensée dominant, tendant à refaire et à dépasser l'univers entier»²⁴⁴.

Dalla citazione si evince la doppia natura della conoscenza per concetti, o segni, che attestano da un lato la dimensione infinita non solo dell'orizzonte, ma anche della possibilità della conoscenza umana; d'altro canto il segno è inferiore a ciò di cui è segno, cioè non si identifica totalmente con l'ente di cui è segno, poiché l'ente esiste anche al di fuori della sua pensabilità universale. La struttura del pensiero ondeggia, dunque, tra la concretezza dell'oggetto conosciuto, la sua insufficienza a saturare il desiderio infinito del pensiero e la capacità di quest'ultimo di cogliere l'universalità dell'ente, attraverso un processo di attribuzione intenzionale di universalità²⁴⁵. Nella dinamica tra finitezza e infinitezza del pensiero, l'attività sintetica della razionalità universalizzatrice rimane comunque altro ancora rispetto all'oggetto conosciuto, con cui è in una relazione dinamica mossa dal desiderio stesso del pensiero e, lo abbiamo visto nei paragrafi precedenti, dalla desiderabilità degli oggetti: «Significativo è che per Blondel il coglimento del concetto non sia una positiva e, diciamo così, pacifica automanifestazione degli oggetti, che rivelano allo sguardo dello spirito la loro intelligibilità, ma sia contrassegnato da una negatività, dalla non corrispondenza dell'oggettivo immediato con la profonda aspirazione alla totalità che anima il soggetto, il quale deve come aprirsi a fatica un varco, senza peraltro poter attingere davvero ciò che costituisce il Termine appagante del suo anelito»²⁴⁶. In questa citazione riemerge il richiamo strutturale anche del pensiero alla dimensione divina, di cui rimandiamo la trattazione al paragrafo successivo.

²⁴⁴ M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 1, p. 103.

²⁴⁵ «L'institution intentionnelle d'un signe expressif, telle apparati donc la condition décisive de toute réflexion si embryonnaire ou si savante qu'elle soit: On ne pense pas sans signe, disait justement Aristote» *ivi*, vol. 1, p. 101.

²⁴⁶ F. Bertoldi, *La verità*, cit., p. 132, in nota.

La seconda polarità²⁴⁷ propria del pensiero discende immediatamente dalla prima e si manifesta come una distanza tra il cosiddetto pensiero concreto ed il pensiero nozionale, che abbiamo già incontrato nel capitolo 1. Il pensiero nozionale è quello che si basa su concetti universali e sulla loro relazionalità; il pensiero concreto è quello che vuole, invece, andare ad indagare l'effettiva complessità del reale, cogliendolo in tutte le sue dimensioni effettive. Tali distinzioni sono assimilate dallo stesso Blondel alle differenziazioni pascaliane tra *esprit de géométrie* e *esprit de finesse*: «C'est un fait, diversemment mais universellement impliqué dans les doctrines philosophiques, qu'en notre manière de penser se rencontrent, s'opposent, se mêlent deux modes hétérogènes, deux sortes d'esprits, deux phases alternatives: formes discursives ou ébauches intuitives, esprit de géométrie ou esprit de finesse, raisons analytiques ou raisons du cœur et de l'âme»²⁴⁸.

Nello sviluppo della sua indagine, Blondel identifica il pensiero concreto²⁴⁹ con il termine "pneumatico"²⁵⁰ e quello nozionale con il termine "noetico"²⁵¹, e mostra come l'attività del pensiero sia continuo rimando dall'una attività verso l'altra: infatti esse si implicano e si superano reciprocamente in ogni esercizio conoscitivo e sono da un lato la documentazione della capacità d'analisi che il pensiero opera sui dati dell'esperienza e, nel caso del pensiero pneumatico, una documentazione dell'indagine sulla

²⁴⁷ In effetti, nella trattazione fatta da Bertoldi nell'articolo più volte citato, l'opposizione nel pensiero di finito e infinito non viene letta, secondo me con qualche torto, come una delle polarità proprie del pensiero, poiché tale opposizione sarebbe l'eco della strutturale differenza tra particolare e universale propria di ogni dimensione del soggetto. Questo è sicuramente vero, ma non toglie che tale opposizione sia, nella genesi nel concetto e nella sua continua trasformazione, un'attività propria anche del pensiero in quanto tale, e che possa quindi essere ricondotta ad una delle polarità costitutive di esso.

²⁴⁸ M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 2, p. 17.

²⁴⁹ Per questa ed altre alternative terminologiche cfr. *ivi*, vol. 2, p. 18-19.

²⁵⁰ «Je désigne par *pneumatique* (en me servant d'un vieux mot qui a été usité dans les écoles où prévalait le sens de la vie intérieure et de sa mystérieuse respiration) ce qui, en un être singulier, en un point spécifié et réagissant de façon qualitative, aspire le milieu universel, puis l'assimile et l'expire ensuite: secret échange qui introduit perpétuellement dans le monde du nouveau, qui, dans le noétique en quelque sorte étalé et totalisé, constitue partout de intérieures, des singuliers, des formes caractérisées, des "indiscernables" du dehors, et des diversifications indéfiniment renouvelées du dedans» *ivi*, vol. 1, p. 274.

²⁵¹ «J'emploie le terme *noétique* pour désigner ce qui, dans le monde sous-jacent à la pensée consciente ou réfléchie, est irréductible à la notion commune de matérialité, au pur *physique*, si tant est qu'on puisse parler de cette pureté abstraite» *ivi*, vol. 1, p. 272.

particolarità dei fatti e sulla loro relazione reale. Quest'ultima indaga fenomenicamente l'esperienza da un punto di vista totalizzante, guardandone anche agli aspetti affettivi, storici e di senso.

Occorre qui osservare che l'attività del pensiero, pur coglibile nella sua polarità, si attua come unità, poiché non esiste dimensione noetica che non implichi quella pneumatica e viceversa: «Que ces deux aspects, en apparence inverses, sont cependant coordonnés, symétriques, s'appelant ou se provoquant l'un l'autre, chacun n'étant possible et intelligible que par l'autre et pour l'autre»²⁵². Si può inoltre vedere che l'orizzonte universale del pensiero non sia tanto rappresentato dall'atto noetico, quanto da quello pneumatico, poiché è nell'indagine sul reale in quanto tale che emerge la tensione verso la dimensione totale del pensiero e la sua continua dinamica di superamento di sé nel rapporto con gli enti.

Il pensiero si muove dunque lungo due condizioni limite che, come gli argini del fiume, non costituiscono in quanto tali l'atto del pensiero, ma ne permettono l'accadere: infatti la conoscenza ha bisogno sia dell'intuizione sintetica propria del pensiero pneumatico, sia della concettualità appartenente al pensiero noetico. L'intuizione coglie la fattualità dell'esperienza nella sua complessità, ma non è in grado di esaurire la conoscibilità del reale: «Paragonandola con l'intelligenza, egli ridimensiona notevolmente la portata rivelativa dell'intuizione. L'intuizione si ferma all'esterno, alla superficie, non penetra la profondità intelligibile della realtà, e perciò essa è inferiore all'intelligenza, che a tale profondità aspira»²⁵³. Eppure il limite dell'intuizione non comporta l'appiattimento sulla nozione concettuale, la quale non solo non potrebbe vivere senza il "materiale" dell'intuizione, ma semplicemente non si muoverebbe verso l'esperienza se non provasse quella tensione infinita che lo spirito pneumatico mostra alla coscienza. Inoltre, sempre dal punto di vista concettuale, il limite evidente è quello di una riduzione del pensiero agli angusti limiti di una logica astratta, la quale avrebbe poi il problema di rimanere prigioniera di se stessa e non saprebbe come superare la distanza che si è venuta a creare tra la coscienza universale e la particolarità degli oggetti conosciuti.

²⁵² *Ivi*, vol. 1, p. 276.

²⁵³ F. Bertoldi, *La verità*, cit., p. 127.

Così è ancora una volta l'esercizio della razionalità, anzi potremmo meglio dire, l'azione della razionalità, a sgomberare il campo da tutti i possibili dualismi che si annidano all'interno del pensiero. Guardando a ciò che accade Blondel ripropone quanto già adombrato nella spiegazione delle polarità finito/infinito: cioè il fattore che coglie l'unità insopprimibile del concetto e dell'intuizione (non solo sensibile) è il soggetto, la cui peculiarità scaturisce dalla possibilità che il fatto del conoscere non è l'esercizio di una mera passività che astrae universalmente l'impressione ricevuta dall'intuizione. Al contrario, il soggetto è attività, cioè esercita la sua azione sul carattere intuitivo della conoscenza non solo portandola all'universale, ma conferendogli il carattere dell'universalità non solo come estensione degli enti a cui il concetto è applicabile, ma anche come orizzonte in cui attuarsi. È l'orizzonte infinito del pensiero che tiene insieme le due attività del pensiero²⁵⁴, che le muove e le percepisce come complementari: «Blondel, pur non negando, in certi passaggi, una certa naturalità del processo astrattivo, tende a porre l'accento sul suo carattere volontario, consapevole, e in qualche modo artificioso. È lecito vedere un'analogia con quanto poco sopra detto riguardo alla sensazione: come per il tomismo il soggetto umano è prevalentemente passivo, sia nella sensazione [...] che nell'astrazione [...], così per Blondel nella linea di Agostino, l'uomo, in virtù della sua eccedenza rispetto al livello materiale, esercita un attivo potere di discernimento, tanto nella sensazione, quanto, a maggior ragione,

²⁵⁴ Vi è una pagina de *La Pensée* che ben descrive questo movimento e che riportiamo qui: «La pensée assimilatrice et globale, même quand elle s'attache avec finesse aux réalités singulières, porte en elle, du moment où elle reste directe et concrète, la présence implicite du tout; l'univers retentit en chaque sensibilité, en chaque conscience particulière; de même que chaque être singularisé imprime son efficence originale dans le milieu qui a contribué à le façonner mais qu'il modifie et accroît à son tour. De la sorte il apparaît que cette pensée concrète n'est plus simplement contenue et dépassée, mais qu'elle réalise du nouveau, qu'elle est bien un "dépassement" perpétuel et qu'elle vise tout autre chose qu'une analyse exhaustive, qu'une représentation statique, qu'une science agissant seulement dans un ordre immanent. Elle exprime une aspiration indéfinie ou peut-être, faudra-t-il dire, infinie. Toujours donc elle est, pour rester compréhensive du passé ou du présent, anticipatrice de ce qui sera, ou même de ce qui doit être, au-dessus de la durée, - durée cependant nécessaire à son développement. Afin de désigner l'étrange et profond réalisme de cette pensée qui sert de lien substantiel à toute vie en possession d'elle-même, Leibniz a employé la paradoxale expression d'*Echo originaria*. Un écho, oui; car c'est une concentration du noétisme et du pneumatisme, déjà réalisés en de multiples organisations; mais nouveauté radicale, originalité irréductible qui ne concentre que pour produire» M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 2, p. 52.

nell'astrazione dei concetti»²⁵⁵. Il soggetto agisce sulla sensazione e sul concetto, ne tiene unite le fila e ne ordina, entro l'orizzonte dell'infinito, le nozioni colte nel loro dinamismo tra particolare ed universale²⁵⁶ mosso a questo dalla sua tensione interna all'infinito.

Si vede allora che il significato dell'esperienza, cioè il suo contenuto intelligibile colto nella sua relazione complessiva con l'orizzonte totale del pensiero, vede il soggetto fattore attivo di costruzione. Il soggetto non semplicemente riceve il significato, né lo pone in maniera del tutto arbitraria: potremmo dire che il soggetto cogenera il significato, dove la nuova polarità che individuiamo è quella tra l'azione del soggetto e l'azione dell'infinito su di lui e sugli oggetti dell'esperienza.

Il pensiero, la conoscenza, le attività del soggetto costituiscono, dentro tutte le analisi blondeliane, una continua manifestazione di un rapporto sempre presente tra dimensioni diverse che rendono dinamico l'accesso al vero, il quale non si costituisce senza la fattiva presenza della soggettività. Questa sottolineatura della co-generazione della verità, pur essendo mia, mi sembra perfettamente coerente con il pensiero blondeliano e con quello della critica più accreditata, poiché mostra in altri termini quel che lo stesso Blondel attua: «Secondo il filosofo di Aix, quindi, il pensiero svolge un ruolo in qualche modo creativo: egli lo paragona a un architetto che, raccolto nel suo studio fa i suoi progetti, e inventa degli strumenti per dominare la natura»²⁵⁷.

A questo punto occorre però fare due ordini di precisazioni: la prima è costituita dal fatto che il pensiero umano, pur nel suo cooperare alla costruzione del senso, non è il padrone né dei suoi oggetti né di se stesso: il pensiero continua ad essere più grande della sua stessa attività ed il suo completamento rimane ultimamente al di fuori della sua portata: «Sans le prévoir nous avons, en cherchant constamment l'accord de la pensée avec ses objets transitoires et avec elle-même, obtenu à la fois un progrès manifeste, mais aussi une disproportion de plus en plus intime, de plus en plus

²⁵⁵ F. Bertoldi, *La verità*, cit., p. 129.

²⁵⁶ «Ora questa dimensione di attività, di spontaneità che caratterizza il pensiero, come strettamente emanante dallo spirito [...], si esplica appunto in un'astrazione che non è passiva registrazione di un dato, di un grano di intelligibilità presente in quanto tale nella realtà oggettiva, ma iniziativa in qualche modo autonoma e originale del soggetto» *ivi*, p. 130.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 131.

apparemment incurable de moins en moins négligeable»²⁵⁸. La strutturale mancanza del pensiero, che si manifesta nell'anticipo di relazione universale che esso pone nel rapporto con gli oggetti particolari, è un dato che pur permanendo mette continuamente in moto il pensiero stesso, in cui la soggettività cerca il compimento di se stessa: «Si tratta di ricercare non un soggetto di inerenza [...] ma un principio d'inerenza, di unificazione, per il quale, al di là dell'instabilità di tutti i fenomeni psicologici e della ricchezza di tutte le conoscenze oggettive, sorge la spontanea affermazione di un io permanente, “di una vita personale, intimamente una nella sua singolarità concreta e formante”. Il punto è precisamente il fatto che l'io è coscienza di sé, è in sé, in quanto atto che si rapporta a sé»²⁵⁹. Il soggetto continua a porsi e perdersi nella polarità delle sue dimensioni²⁶⁰, eppure in questa dinamica non si destruttura completamente, disperdendosi nella singolarità dei suoi atti. Il pensiero, cioè l'atto del soggetto, rimane una dinamica unitaria il cui fondamento continuamente gli sfugge²⁶¹ e, nello stesso tempo, lo chiama: «Tra questi due poli si apre in effetti un vuoto, che solo un *tertium* può colmare, e scocca così la scintilla dell'aspirazione a qualcosa di superiore, si sviluppa un dinamismo senza cui la coscienza ristagnerebbe come uno stagno marcio. È come una ferita mortale nel pensiero, e chi non vuole rassegnarsi ad essa non può che andare avanti, fino in fondo, senza tregua, in cerca della soluzione totale»²⁶².

La movimentazione del pensiero si attua ultimamente a cercare di colmare la “ferita” cui accennava la citazione di cui sopra. L'esigenza intellettuale di comprendere secondo la totalità delle sue dimensioni l'esperienza, cioè il desiderio di una conoscenza

²⁵⁸ M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 2, p. 310.

²⁵⁹ I. Malaguti, *Per un' "ontologia"*, cit., p. 115.

²⁶⁰ «Noetico e pneumatico sono simmetrici e reciprocamente richiamati, sono funzione l'uno dell'altro, ma al contempo sono incommensurabili e irriducibili, non possono pienamente integrarsi nel finito, ma si ricorrono come due parallele, convergenti all'infinito» F. Bertoldi, *La verità in Blondel*, II parte, “Divus Thomas” 29, 2001, pp.179-202, p. 191.

²⁶¹ «Partout déjà nous avons noté la coexistence des deux pensées qui cohabitent en nous. Mais ici cette symbiose se présente avec une évidence accrue, avec de nouvelles exigences, avec un caractère plus mystérieux et plus dramatique», M. Blondel, *La Pensée*, cit., vol. 2, p. 359.

²⁶² F. Bertoldi, *La verità*, II parte, cit., p. 192.

integrale²⁶³, struttura la continua dinamica tra le diverse modalità del pensiero senza mai trovare, nemmeno nell'equilibrio eventualmente ricercato di queste, nulla che possa riempire l'orizzonte infinito della ricerca del soggetto.

Occorre però notare che questa posizione non è un automatismo necessario: ogni soggetto vive l'instabilità di cui abbiamo finora detto, ma non è sempre vero che ogni soggetto assuma la consapevolezza di questa situazione: la diversità degli atteggiamenti possibili di fronte alla natura instabile del pensiero dipende ancora una volta dal soggetto: è la scelta dell'uomo che determina la sua apertura alla natura dinamica del suo pensiero, il quale solo grazie ad un assenso della libertà del soggetto può scoprirsi secondo la sua vera natura. L'esercizio della libertà all'interno della dialettica polare del pensiero è un tema sviluppato innanzitutto nel saggio *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, dove la libertà si manifesta quale fattore: «Compito della logica integrale è precisamente fare luce su questa adeguazione con se stessi, non solo pensata sul piano formale, ma realizzata nel concreto e scandita dal dinamismo della libertà»²⁶⁴. Nell'esercizio della morale vi è sicuramente la forte influenza dei mille fattori che determinano la particolarità della circostanza particolare in cui il soggetto agisce; tuttavia nessun atto del soggetto può mai essere completamente predeterminato, aprendo così lo spazio all'emersione della libertà, pur sottoposta ai condizionamenti di cui prima dicevamo: «La complessità dell'atto umano si compie esercitando di fatto un certo controllo su ciò che è effettivamente volontario o libero, in ogni atto deciso dall'uomo. Egli è certamente libero, però la sua libertà si esercita sulla base di uno spessore di realtà soggettiva che costui non conosce né controlla; realtà però che di fatto condiziona, in diversa misura, la libertà delle sue decisioni. Non esiste l'uomo assolutamente libero»²⁶⁵. Ma la libertà non è innanzitutto il libero arbitrio che si esercita nell'opzione particolare su cosa fare o meno, la libertà si pone innanzitutto

²⁶³ «La conoscenza integrale è intesa nel blondelismo come possesso totale della verità, se considerata dal punto di vista dell'oggetto conosciuto (privilegio, questo, unico del pensiero perfettissimo, perché adeguazione di se stesso all'oggetto totale), e come raggiungimento di “qualche cosa della verità” di tutte le facoltà della persona, se vista come attività del soggetto conoscente» A. V. Fabriziani, *Blondel*, cit., p. 193.

²⁶⁴ I. Malaguti, *Per un' "ontologia"*, cit., p. 100.

²⁶⁵ C. Izquierdo, *Il ruolo dell'opzione nella Logica della vita morale*, in S. D'Agostino (a cura di), *Logica della vita morale. Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, p. 55.

come una posizione del conoscere²⁶⁶, cioè un'apertura o meno alla complessità e al mistero della realtà. Tale struttura della morale ha nel principio di non contraddizione il suo fondamento, ma di questo non indagheremo lasciando alla lettura di altri studi la possibilità di approfondire²⁶⁷ questo tema.

Ciò che mi interessa evidenziare è che l'opzione fondamentale sia quell'apertura che il soggetto accetta di mantenere rispetto alla struttura della sua soggettività e che qualifica ogni atto del soggetto come più o meno adeguato: «La scelta è tra il modo del rapporto con la realtà dell'uomo stesso, ma anche il modo del filosofare come cocciuto “fermarsi alla pura filosofia” in concetti oppure l'autosuperamento della filosofia concettuale in un pensare dinamico e in agire della “presa di posizione pratica” di un'azione etica che supera qualsivoglia *philosophie séparée*»²⁶⁸. Come si evince dalla citazione, l'opzione fondamentale orienta il soggetto nelle sue scelte non solo etiche ma anche conoscitive: infatti non è possibile che l'azione del pensiero colmi, sia pur in maniera non definitiva, la distanza tra le diverse modalità di conoscenza del soggetto stesso se il pensiero non è aperto alla possibilità di riconoscere la sua stessa mancanza²⁶⁹.

Dunque l'intenzionalità del pensiero si esercita sicuramente nell'impatto con la sensibilità e nella ricostituzione di un equilibrio tra le diverse polarità della razionalità: tuttavia vi è un luogo ancora più a monte, quello dell'opzione fondamentale, che mette in grado la soggettività di essere quello che abbiamo appena descritto.

Tuttavia anche la scelta di fondo operata dalla soggettività è costituita a sua volta da un rimando su due livelli: il primo è costituito dalla sete infinita che pone alla

²⁶⁶ «I fenomeni sono l'occasione, perché si manifestino “una opzione decisiva e il veicolo o, meglio ancora, l'organo, il corpo, la sostanza dell'assoluto”. In questa forma l'opzione presiede l'atto morale, però non è una opzione indifferente agli atti concreti e alla loro relazione con il bene o con il male» *ivi*, p. 56.

²⁶⁷ Cfr. *ibid.* ma anche I. Malaguti, *Per un' "ontologia"*, cit., p. 100 e seguenti e, ancora, P. Pagani, *Logica e libertà. In riferimento ad alcune pagine di Maurice Blondel*, in S. D'Agostino (a cura di), *Logica*, cit., pp. 107-138.

²⁶⁸ P. Reifenberg, *L'opzione fondamentale che media la conoscenza e informa l'azione secondo Blondel*, in S. D'Agostino (a cura di), *Logica*, cit., pp. 61-77, p. 77.

²⁶⁹ «Rientrando in sé il pensiero scopre l'estraneità della propria origine, che è condizione della libertà dell'intelligenza; infatti nel momento in cui il pensiero esplicita la propria coerenza interna, il pensiero diviene in se stesso “vero” nell'essere e si apre così alla *ratio* del principio fondante: quest'ultimo si offre ad una libertà cui è richiesta una elezione che è, per Blondel, specificamente intellettuale e che è esigenza di razionalità» I. Malaguti, *La libertà dell'intelligenza*, in S. D'Agostino (a cura di), *Logica*, cit., pp. 99-106, p. 104.

soggettività la domanda su quale sia l'opzione da accogliere; il secondo è costituito dall'esercizio o meno di quegli atti di sacrificio, di privazione²⁷⁰, di carità e d'amore che abilitano il soggetto ad esercitare con maggior facilità un'apertura di fondo in maniera sistematica. Non seguiremo qui il percorso virtuoso che Blondel ricava sia dall'analisi dell'azione che da quello dell'essere: tuttavia non possiamo non notare che solo un'apertura fondamentale esercitata in maniera continuativa può mettere in grado il soggetto di sapersi secondo la sua vera natura.

Veniamo, da ultimo, ad un ulteriore tratto dell'azione del pensiero: la coscienza si gioca in una polarità dinamica che ha bisogno dell'assenso del soggetto per essere vissuta pienamente e che proprio in virtù di questa pienezza mai compiuta muove dal di dentro la razionalità nel suo rapportarsi con sé e con il mondo, avendo l'infinito come orizzonte "normativo" delle sue azioni.

Ebbene l'incompletezza strutturale del pensiero richiama quella dell'azione e della natura dell'essere e potrebbe aprire ad accuse di irrazionalismo²⁷¹ in quanto ogni verità risulta fondata su di una relazione che ha nel soggetto un protagonista imprescindibile. Ma la nozione dinamica di razionalità non indica una impotenza della razionalità, al contrario, essa vuole invece avvicinarsi per quanto è possibile ad una conoscenza integrale e compiuta della realtà: «Blondel insisteva sulla necessità di evitare una assolutizzazione della conoscenza concettuale che si traduca nella convinzione della possibilità di definitiva stabilizzazione dei sistemi filosofici, che invece devono sempre essere rapportati a un termine di paragone mai possedibile e da esso misurati. Se in effetti vi può essere una stabilità di "orientamento", resta anche, come ineliminabile retaggio del pensiero umano nel suo cammino storico, una "plasticità", che rende qualsiasi sistema passibile di cambiamento»²⁷². Blondel vuole rendere ragione dell'atto del pensiero nella sua multiformità²⁷³ ma, avendo coscienza dell'imprendibilità della

²⁷⁰ Sul tema si veda il concetto di *steresis* in I. Malaguti, *Per un' "ontologia"*, cit., pp. 95 e seguenti ed anche S. D'Agostino, *Dall'atto*, cit., pp. 418 e seguenti.

²⁷¹ «Blondel ha affrontato l'obiezione che la sua idea di una "incompletezza essenziale" della conoscenza intellettuale naturale, con questo necessario rimando ad un terzo termine, oltre la natura, possa seriamente compromettere una legittima autonomia e solidità del livello finito, sia in ambito gnoseologico, sia in ambito ontologico» F. Bertoldi, *La verità*, parte II, cit., pp. 192-193.

²⁷² *Ivi*, p. 193.

²⁷³ «Du fait que tout le long de notre itinéraire nous avons aperçu au cœur de notre pensée des couples de composantes qui semblent se marier et proliférer, il ne faut donc pas conclure que le problème de l'unité ou bien

natura ultima dell'essere e del soggetto, i quali sono entrambi aperti alla relazione con l'infinito, Blondel non può che concludere che la razionalità ha bisogno di qualcosa di oltre sé per compiersi totalmente.

d. La nozione di Dio come verità dell'esperienza

La strada fin qui compiuta ci ha portato su tre livelli alle soglie della dimensione trascendente: da un lato l'azione si dà come rapporto più o meno consapevole con "l'Unicum necessarium"; in secondo luogo la struttura dell'essere rimanda ad un infinito che renda ragione sia dell'esistenza del finito sia dell'apertura interna degli esseri verso altro da sé. In terzo luogo abbiamo visto come desiderio e struttura normativa della soggettività e dell'essere mostrino la relazionalità di questi verso la dimensione trascendente e, da ultimo, abbiamo percorso la strada del pensiero, a sua volta multiforme apertura verso una struttura trascendente della soggettività e degli enti.

Occorre quindi seguire ora i passi che Blondel compie in direzione della trascendenza per cercare di evincere cosa intenda per essa e che rapporti abbia questa dimensione con la razionalità.

Innanzitutto vediamo come il trascendente nell'*Action* venisse adombrato nella parte quarta, la quale compie, in qualche maniera, il percorso dell'azione: si è determinata la nozione di soggettività, di volontà e libertà e anche quella di interrelazione con altri soggetti umani, tuttavia l'azione continua a non essere padrona di se stessa, non è capace di comprendersi e di compiersi: «Da tutto ciò bisogna ricavare soltanto una confessione, sempre la medesima: la volontà umana non può custodirsi interamente in sé, perché non deriva interamente da sé. Per quanto grande sia il cerchio, l'azione lo fa sempre esplodere»²⁷⁴. L'esercizio della volontà che volesse tenere a bada il proprio desiderio tentando di saziarne autonomamente la vastità è un

est toujours fuyant à l'infini ou bien qu'il doit être résolu par un accord final de ces composantes qui, après d'heureuses évolutions, parviendraient en nous à se rejoindre et à s'embrasser définitivement» M. Blondel, *La Pensée*, vol. 2, cit., p. 373.

²⁷⁴ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 429.

puro gioco, destinato non a sperimentare la pienezza ma il vuoto²⁷⁵. Così la struttura della volontà agente si mostra come in un perenne conflitto da cui, storicamente, l'uomo ha tentato di uscire con le superstizioni religiose che hanno cercato di "addomesticare" l'insopprimibile vuoto dell'azione umana e del suo conflitto interno con se stessa: «Se l'impotenza che l'uomo avverte di portare a compimento da solo la più piccola delle sue opere l'ha indotto a tutte le forme di superstizione, l'impossibilità in cui si trova di governare con padronanza assoluta la propria vita e di purificare se stesso gli ha ispirato tutta la gamma di suppliche, preghiere e sacrifici di propiziazione»²⁷⁶. Dunque, la struttura dell'agire e del volere, con la loro radicale insoddisfazione, possono aprire anche ad un tentativo di sedare il desiderio tramite la pienezza dei beni oppure di portare il rapporto con l'infinito non all'interno della struttura stessa del nostro agire, ma in un esercizio di pratiche magico-religiose che servano ad attenuare la disfatta della volontà con l'illusione che assolvere certi doveri potrà mitigare in noi il senso della nostra impotenza. Questi tentativi attestano la presenza della libertà, dell'opzione fondamentale come l'abbiamo chiamata nel paragrafo precedente, quale elemento necessario a che l'azione non si richiuda su se stessa, poiché ogni uomo corre il rischio di questo travisamento.

E proprio perché attestano la libertà, questi tentativi sono del soggetto, non lo possono mai negare fino in fondo, poiché non possono togliere la libera opzione che fa scegliere la chiusura verso la dimensione non possedibile della volontà e della soggettività²⁷⁷.

Sullo stesso piano di positività, anzi, su di un livello superiore nel cammino di approfondimento dell'azione si situa la coscienza della propria ultima non possedibilità,

²⁷⁵ «Indubbiamente la lezione della sazietà è forse quella più probante di qualsiasi altra. Immesso nell'azione, l'universo non la satura. Accostarsi allo scopo significa allontanarsi dal desiderio. E la volontà, che attraversa quasi con un balzo tutte le gratificazioni apparenti in cui si imbatte, si ritrova alla fine di fronte a un vuoto più insondabile» *ivi*, p. 430.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 433.

²⁷⁷ «La volontà delusa di tutto ciò che ha voluto ricadrà forse nel nulla, come ha immaginato il pessimismo? Ma questo nulla, che talvolta essa sembra desiderare e presagire, non esiste [...]. Abbiamo visto che nessun autentico appetito brama questo nulla. Questa via del nulla è stata chiusa irrimediabilmente con un muro. E come un ostacolo che oppone una resistenza infinita, questo baluardo ricaccia indietro con la sua impenetrabilità lo slancio di cui riceve l'impatto» *ivi*, p. 437.

poiché è attraverso il riconoscimento delle proprie insufficienze che ci si conosce come suscitati nell'azione da qualcosa di cui siamo fatti ma che non è riducibile alla nostra soggettività: «Dunque riconoscere l'insufficienza di qualsiasi oggetto esibito alla volontà, sentire la debolezza della condizione umana, fare l'esperienza della morte significa manifestare un'istanza superiore. Quei fatti sono possibili, sono reali, sono coscienti soltanto in seguito a un'iniziativa che li preceda»²⁷⁸. Non è possibile sottrarsi a questo scacco, a questo conflitto, come lo chiama Blondel, poiché ad ogni nostra azione esso si ripropone forte come e più di prima²⁷⁹ ed il termine a cui si indirizza il nostro volere è sempre la nostra soggettività, la quale tenta di prender possesso pieno di sé senza mai riuscirci: «Dunque, imbattendomi nella necessità ultimativa della volontà, debbo determinare quello che voglio, affinché possa *voler volere* in maniera assolutamente piena. Sì, occorre che io voglia me stesso. Ora è impossibile che io attinga me stesso direttamente. Da me a me stesso c'è un abisso che niente ha potuto colmare»²⁸⁰. Riemergono in questa citazione i motivi propri del desiderio e della volontà, in cui si manifesta la tensione del soggetto che agisce nel mondo per rispondere ad un bisogno che sente in sé senza mai riuscire ad addomesticare completamente il proprio "sé". In questo differenziale tra il volere e il voluto, tra sé e se stessi si pone l'evidenza dell' "Unico necessario".

Tuttavia perché questo trascendente si manifesti all'analisi dell'azione occorre compiere un'ascesa quasi mistica, che passa attraverso una sorta di fase apofantica, o di manifestazione del negativo, poiché la prima evidenza di questo mistero insondabile che scuote in continuazione la nostra soggettività è il suo essere "altro", il suo non essere ciò che noi e la realtà dell'esperienza siamo²⁸¹. Questo approccio negativo ed il simmetrico manifestarsi positivo, che tra poco vedremo, rispecchiano la struttura di

²⁷⁸ *Ivi*, p. 436.

²⁷⁹ «Cessiamo forse di desiderare quello che abbiamo desiderato perché in effetti non raggiungiamo subito il traguardo che anelavamo conseguire? No, noi lo desideriamo ancora, desideriamo ancora di più» *ivi*, p. 438.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 440.

²⁸¹ «In questo contesto dunque l'affermazione è meno giusta e la negazione è più vera. La negazione in effetti penetra più addentro nella natura di questo mistero presente nei nostri atti. Perciò non è senza ragione che i mistici abbiano parlato splendidamente del nulla, come della sorgente profonda da cui zampilla la vita; che anime religiose abbiano mantenuto il silenzio dell'adorazione davanti all'ineffabile, per non travisarlo con le loro parole» *ivi*, p. 444.

continuo rimando tra il ciò che non è l'infinito e l'intuizione positiva di esso che è comune anche all'analisi sull'essere e sul pensiero. In questa reiterazione possiamo rintracciare la struttura normativa cui abbiamo fatto riferimento nei paragrafi precedenti che appare in trasparenza nell'azione e che identifica quella serie di trame comuni ad ogni sfaccettatura dell'esperienza. Anche in questo investire in maniera analogica ma non uguale le diverse dimensioni della realtà si manifesta l'infinita totalità del divino presso il quale Blondel ci sta conducendo.

Ed infatti, se è vero che al fondo del conflitto dell'azione troviamo la via della negazione, nello stesso atto rintracciamo l'evidenza dell'essere, la quale si dà proprio nel rapporto negativo con il negativo: io prendo coscienza del ciò che non è proprio perché ho una qualche coscienza di ciò che è²⁸². Ed è proprio sperimentando insieme il desiderio ed il suo fallimento, la volontà e il suo non compiersi, il soggetto ed il suo non possedersi che non possiamo che arrivare a formulare la necessità reale dell' "unico necessario": «Pertanto la dimostrazione dell' "unico necessario" mutua la sua forza e il suo valore dal cosmo complessivo dei fenomeni. Senza di lui tutto è nulla, e nulla può essere. Tutto ciò che noi vogliamo presuppone che egli esista, e tutto ciò che siamo richiede che egli sia»²⁸³. L'esistenza di Dio si pone come il necessario atto che rende l'azione se stessa e che garantisce e fonda l'esistenza stessa del mondo dei fenomeni²⁸⁴. L'innegabile presenza dell'azione ed il suo interno movimento continuamente instabile presuppongono l'esistenza di qualcosa che renda ragione di questo movimento e della presenza di un termine dell'agire.

A questo punto Blondel cerca di indagare cosa sia a noi accessibile, nell'azione, di Dio, al di là della necessità della sua esistenza. Dapprima ripercorre alcune delle prove "classiche" dell'esistenza di Dio rileggendole dal punto di vista del primato dell'azione. Noi seguiremo solo il percorso della prova ontologica, che funziona da archetipo anche

²⁸² «In effetti, come potrebbe essere messa in evidenza la pienezza del nulla, e la necessità dell'essere che vi si cela, se non con l'uso dei fenomeni e la prova della loro insufficienza? Esplicandosi nell'universo, la volontà prende coscienza più chiaramente di se stessa e delle sue esigenze. La natura, la scienza, la coscienza, la vita sociale, il campo metafisico, il mondo morale sono stati per lei soltanto una serie di mezzi. Essa non può rinunciarvi, ma neppure accontentarsene. Quindi se ne serve come di trampolini per prendere lo slancio» *ivi*, p. 445.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ «In questo modo quindi 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» *ibid.*

per quella cosmologica, quella teleologica e per quella che procede dalla contingenza. Tuttavia egli afferma che nessuna prova in se stessa ha valore fondativo se non in relazione alla totalità dell'esperienza; ma è proprio perché ho una esperienza totale, anche se mai compiuta, dell'esperienza che posso guardare a queste prove con benignità. La prova ontologica, così affrontata, parte non tanto da una visione concettuale, quanto dalla vita e dall'integralità del suo accadere. Ebbene, o si suppone un atto che renda ragione della totalità degli atti della vita o questi ultimi, da soli, si contraddicono inevitabilmente e cessano di esistere. Ma questo, esperienzialmente, non è mai vero e quindi: «Pertanto in questa sede, e soltanto in questa sede, è legittimo identificare l'idea all'essere, perché dietro questa identità astratta collochiamo anzitutto l'identità del pensiero e dell'azione. Quindi non bisogna dire soltanto che andiamo dall'idea all'essere, ma bisogna dire che troviamo dapprima l'idea nell'essere e l'essere nell'azione. Scoprendo in noi la perfezione del reale, passiamo alla perfezione ideale»²⁸⁵. L'essere di Dio non può essere negato in quanto non può essere negata l'esperienza dell'azione²⁸⁶ e la complessità dinamica delle sue diverse dimensioni²⁸⁷.

Questo approccio a Dio rimane comunque sempre insoddisfacente, poiché se rende ragione della profondità della nostra soggettività ancora non ne risolve le interiori mancanze: «Siccome sono obbligato a concepire e ad assegnare al mio pensiero e alla mia azione un referente superiore, è altresì una necessità che senta il bisogno di adeguare ad esso il mio pensiero e la mia vita. L'idea di Dio (che lo sappiamo nominare o meno) costituisce il complemento ineludibile dell'azione umana. Ma, a sua volta, l'azione umana ha l'indeclinabile ambizione di raggiungere e di adoperare, di definire e di realizzare in sé quest'idea della perfezione. Ciò che

²⁸⁵ *Ivi*, p. 450.

²⁸⁶ «È dunque esattamente nella prassi che la certezza dell' "unico necessario" possiede il suo fondamento. In ciò che concerne l'intera complessità della vita solo l'azione è a sua volta necessariamente completa e integrale. Essa investe il tutto. Perciò da essa, e solo da essa, deriva la presenza indiscutibile e la prova cogente dell'Essere» *ivi*, p. 452.

²⁸⁷ «L'accès à la médiation logique et spirituelle de la preuve ontologique est ainsi ouvert dès lors que se substituent, alternativement, la pensée et la pratique au sein du vouloir. Substitution, en relais mutuel continué, qui est décrit comme le "tour a tour" de la pensée devance la pratique dans une préséance alternée, un devancement substitué» C. Bruaire, *Dialectique*, cit., p. 432.

conosciamo di Dio è questo eccesso di vita interiore che reclama di essere impiegato. Quindi non possiamo conoscere Dio senza volerlo diventare in qualche modo»²⁸⁸.

Ritorna qui la necessità di una conoscenza reale o integrale, che superi le limitazioni di quella poetica e ci immerga in una comunione totale con Dio, pena la dissoluzione stessa dell'agire.

Eppure questo paradosso è accessibile all'uomo, non tanto perché sia Dio a rimanere inaccessibile, quanto perché ogni uomo attraversa ogni istante un'alternativa radicale, che è il riproporsi della cosiddetta opzione fondamentale: aprirsi all'azione e quindi alla ricerca di una immedesimazione con Dio o cercare di sedarne la ricerca, rinnegando la propria natura. La disponibilità di Dio al giudizio della libertà umana e la tragica possibilità che l'uomo ha di negare se stesso sono dei paradossi che possono sussistere solo pensando al rapporto con il principio in maniera dinamica e, quindi, dove nulla è dato per sempre ma tutto è affidato alla possibilità dell'iniziativa dell'uomo²⁸⁹. Questo non significa che sia l'uomo a porre l'esistenza di Dio, ma che sia affidata alla libertà dell'uomo il riconoscimento della relazione divina. Eppure, anche se può negare il rapporto con il principio²⁹⁰, l'uomo non può uscire dalla propria struttura soggettiva, cioè dalla norma del suo essere di cui abbiamo parlato più sopra²⁹¹.

Di seguito, nella quinta parte dell'*Action*, Blondel pone la questione del possibile compimento positivo dell'apertura reale dell'azione alla trascendenza²⁹² e, con questo

²⁸⁸ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 456.

²⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 462 e seguenti.

²⁹⁰ «È proprio per questo che monopolizzare a profitto dell'uomo e dei suoi desideri egoistici questo pristino slancio dell'autenticità, mentre sembra di optare tra motivi limitati, significa immettervi invece l'immensità stessa. Comportandosi come limitata, aderendo agli oggetti di cui ha riconosciuto l'insufficienza, cercandovi la soddisfazione infinita cui anela, la volontà, se così si può dire, si obietiva in sé e si soggettiva in essi. Giudicando sufficiente la loro insufficienza, trovandoli degni di sé, immette in se stessa la loro debolezza, e immette in essi la propria infinità: si perde» *ivi*, p. 464.

²⁹¹ «Se è possibile applicare a un referente limitato l'infinita tendenza della volontà, risulta impossibile distruggere questo carattere di infinitezza in quel referente. È impossibile neutralizzare la forza del movimento, mentre è facile stravolgerne il senso. È impossibile sottrarsi alla grandezza del destino umano, anche se lo si fallisce» *ivi*, p. 467.

²⁹² «L'azione non si completa nell'ordine naturale. Ma il solo termine del *soprannaturale* non costituisce lo scandalo della ragione? E il solo atteggiamento del filosofo di fronte a una tale incognita non è quello di ignorarla o, in maniera più decisa e più schietta, di negarla? No. Negarla o ignorarla è proprio il contrario dello spirito filosofico

passo, inizia uno dei contenuti più problematici del suo lavoro filosofico. Egli, infatti, declina in positivo la possibile realizzazione compiuta dell'azione in quanto Dio diventa non solo un contenuto ideale ma esperienziale. E questo è possibile solo se Dio diventa una parte dell'esperienza, cioè se s'incarna. Ecco il punto dolente che tanti guai gli ha procurato con i suoi contemporanei: per Blondel è necessità di ragione la stessa incarnazione, dove l'immedesimazione con il divino passa attraverso un esercizio della fede religiosa²⁹³ la cui pratica permette la reale comunione con Dio²⁹⁴.

Tale argomentazione, pur dotata di forte suggestione esistenziale e religiosa, ci pare sondare la possibilità d'indagine della filosofia come tale e lo stesso Blondel, fattosi in qualche modo più accorto, ha riprodotto questa argomentazione solo nella seconda edizione dell'*Action*, il cui secondo volume è la riproposizione del testo del 1893.

Nel testo *L'Être et les êtres* Blondel invece ripercorre un cammino simile a quello dell'*Action* nella parte antecedente la discussione sull'incarnazione e, discutendo sulla natura degli esseri, difende la tesi di quanti sostengono essere impossibile affermare l'esistenza divina puramente a partire dall'osservazione del contingente. Infatti ogni contingenza, come tale, non ci dà l'essere e quindi non può sgorgare da esse come una fonte da una pietra²⁹⁵. Dunque abbiamo già visto come l'essere sgorga dalla relazionalità del soggetto ed è ancora in esso che Blondel va a cercare il fondamento dell'Essere infinito di Dio. Analizzando sia la nozione positiva di essere, sia la sua possibile negazione, Blondel nota come non sia possibile dire che non esista in noi una nozione di essere²⁹⁶, la quale, l'abbiamo già visto, non è frutto dell'esperienza. La realtà

²⁹³ Cercando di valorizzare la posizione di Blondel interviene Guy Bagnard, il quale valorizza la posizione di Blondel cercando di evidenziare come l'inquietudine di chi è inevitabilmente alla ricerca di Dio si smorzi solo nell'esercizio di fede del credente: «Le lieu épiphanique de l'action suprême, celle où l'infini de proximité et l'infini d'Agapé deviennent du "défini", du "précisé", de l' "exclusif", c'est là, dans le Christ, qu'à ses yeux on le trouve», G. Bagnard, *L'inquietude du chercheur sous la sérénité du croyant*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger" 1, 1987, pp. 21-32, p. 31.

²⁹⁴ «Nella pratica letterale [cioè nell'esercizio della fede, nota mia] l'atto umano è dunque identico all'atto divino. [...]L'atto religioso non potrebbe essere un simbolo; o è o non è una realtà» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 525.

²⁹⁵ «Che noi non abbiamo nessuna percezione sensibile, nessuna esperienza diretta dell'essere, è, sembra, un'evidenza, che non si può contestare senza disconoscere il significato dei dati più positivi, il valore delle parole che si adoperano e la natura di ciò che si pretende cercare», M. Blondel, *L'Essere*, cit., p. 111.

²⁹⁶ «Non dai fenomeni e dalle realtà empiriche, e neppure dalla nostra esperienza personale noi passiamo all'idea e alla persuasione dell'Essere: quali che siano gli aspetti cronologici o psicologici della nostra genesi mentale, nel

del nostro agire e del nostro pensare presuppone in noi un nozione assoluta d'essere, senza la quale sarebbe impossibile dare fondamento ad ogni nostra attività e relazione, che invece puntualmente avvengono in e attraverso di noi a partire da una nozione d'essere: «Ora, senza ritornar qui su quanto è stato dimostrato nel nostro studio del *Pensiero*, nessuna coscienza, nessuna concezione emerge senza una lunga elaborazione, interamente subordinata alla presenza e all'efficacia di un principio trascendente, che allora potevamo chiamare pensiero puro e verità assoluta, e che risponde ai nostri bisogni presenti sotto il nome di Essere primo, nel quale essenza ed esistenza non fanno che una sola cosa»²⁹⁷. In questa citazione Blondel riassume, risparmiandocene quindi anche una successiva ricostruzione, sia il fondamento del pensiero che quello dell'essere: ogni uomo agisce, pensa, si relaziona e vive e per far questo non può fare a meno di sperimentare un continuo rimando del suo pensiero e del suo agire ad un principio infinito che renda ragione della sua vita reale. È guardando alla realtà che non possiamo spiegarne le multiformi dimensioni relazionali e l'ordine possibile di ogni particolare se non presupponendo un Assoluto.

Eppure tale essere non è oggetto di nessuna segreta intuizione, è semplicemente la condizione d'esistenza dell'esperienza così come viene vissuta, anche se pensare che ogni difficoltà sia così risolta sarebbe assolutamente illusorio: «Da ciò che precede non si deve tuttavia né concludere che pretendiamo a una segreta intuizione dell'essere, di cui non avremmo che a svolgere per riflessione il contenuto; né credere prematuramente che la nostra idea primitiva e confusa dell'essere basti a fondare una prova ontologica e ciò che si potrebbe chiamare una concezione autoaffermativa dell'essere. Siamo lontani ancora da una tale asserzione; perché, pur sostenendo che un'idea implicita e reale dell'Essere in sé è congenita a ogni mente, noi non disconosciamo per nulla i veli che la coprono, le tappe che ancora si devono superare»²⁹⁸. L'essere non è oggetto di un'intuizione soggettiva, il cui valore reale sarebbe a forte rischio se esso si manifestasse semplicemente alla coscienza del soggetto. È pur vero che è il soggetto a dover riconoscere il principio infinito che dal

nostro sentimento profondo, nella nostra idea implicita e primitiva dell'Essere noi attingiamo le risorse necessarie per conoscere che noi siamo, e per riconoscere agli altri esseri ciò che essi hanno di realtà in divenire» *ivi*, p. 114.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ivi*, p. 115.

suo interno lo muove, ma è altrettanto vero che la realtà della vita non permette di pensare che l'essere sia riducibile all'illusione del soggetto²⁹⁹.

La dinamica relazionale del soggetto, capace di riconoscere e di conferire senso alle relazioni tra gli enti, è la chiave di volta su cui si erge l'edificio dimostrativo blondeliano, il quale non usa un'argomentazione sillogistica, quanto chiede di documentare la realtà: «Perché il mondo è per noi il punto di partenza normale e necessario della dimostrazione di Dio; ma nello stesso tempo la tendenza fondamentale e congenita della mente a conoscere e a desiderare Dio è la causa iniziale e suprema di tutto il moto della natura e del pensiero; di modo che la nostra certezza dell'essere si fonda sull'Essere stesso. Di qui si comprende che “non fermarsi” è doppiamente un dovere per noi: per passare dal mondo a Dio; ma anche per cercare, non certo tutto il segreto di Dio, però almeno ciò che c'importa conoscere del nostro atteggiamento rispetto a lui, attraverso il mistero stesso del suo disegno creatore»³⁰⁰. Dunque Dio non può non esistere, sia nella ricerca sul pensiero che in quella sull'essere, poiché Egli è ciò che permette l'accadere dell'esperienza umana secondo tutte le sue dimensioni.

Solo un Dio infinito e personale può fondare la relazione che ogni soggetto ha con sé, gli altri esseri e il mondo dei fenomeni, poiché solo una relazione personale può rendere ragione di quella che abbiamo chiamato la co-genesi del vero. Infatti è la presenza di un Soggetto Assoluto che rende possibile ai soggetti empirici di muoversi verso il mondo superando i limiti empirici del dato fenomenico e di entrare in relazione con gli altri soggetti³⁰¹.

Dunque l'esistenza di Dio emerge come un contenuto di ragione, che ha però anche in questo caso la necessità di mostrarsi non solo come il contenuto speculativo

²⁹⁹ «Cominciamo dunque a intravedere come in ciò, che sembra essere in noi una certezza umana, sia già infinitamente più che una semplice realtà soggettiva. Come il concepire veramente l'Essere c'impone di affermarlo oggettivamente, così l'affermazione vera (alla quale dobbiamo espressamente dare un assenso preliminare a un consenso più esplicito) implica il riconoscimento da parte nostra della verità sostanziale di questa esistenza dell'Essere, da cui dipendiamo, e che è indipendente da noi e da tutte le realtà contingenti» *ivi*, p. 120.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 123.

³⁰¹ Anche la ricerca sull'essere presenta caratteri di teologia razionale discutibili, quali la necessità della Trinità. Tuttavia il testo è molto cauto nel fare affermazioni sopra le righe e si limita a trarre conclusioni su quella che Blondel individua essere l'esperienza dell'uomo.

di una riflessione, per quanto adeguata; Dio, cui per necessità interna tende ogni soggetto, deve diventare un oggetto di conoscenza reale e compiuta, la cui possibilità effettiva di esercizio passa sempre attraverso la libertà del soggetto.

Riprendiamo brevemente il tema dell'opzione fondamentale che abbiamo già più volte visto e che va valutato nella sua dimensione conoscitiva ed esistenziale. Infatti da un lato è, anche in questo caso, una responsabilità del soggetto aprirsi alla possibilità teorica e pratica di incontro con il trascendente; dall'altro l'istanza della libertà potrebbe far intendere che la razionalità possa essere relegata al puro esercizio arbitrario innanzitutto su di un tema così complesso come il rapporto con il trascendente.

In questo caso è evidente che la struttura della razionalità mostra dei caratteri peculiari che, in parte, abbiamo già notato: innanzitutto la struttura della ragione si mostra ancora una volta estremamente elastica, cioè capace di valorizzare la ricchezza dell'esperienza umana, delle determinazioni fenomeniche e di ogni aspetto componga la globalità dell'esperienza. Tuttavia è evidente che Blondel mostra, soprattutto in questo caso, anche dei limiti alla ragione in generale e alla filosofia in particolare: paradossalmente, proprio quando afferma che la ragione è capace di penetrare la natura di Dio sino a pensarne l'incarnazione quale possibilità di piena attuazione del soggetto, Blondel ci dice anche che Dio è razionalità compiuta e fattuale, cioè integrale. Mentre l'uomo vive la scissione tra la dimensione noetica e quella pneumatica e, pur trovando in questa disparità la traccia per risalire sino a Dio, soffre le difficoltà di non poter esaurire con la razionalità la struttura degli enti. Anzi, Blondel individua dei limiti precisi all'indagine filosofica, la quale non possiede mai fino in fondo né se stessa né i suoi strumenti, essendo ogni atto del soggetto attraversato dal continuo rimando ad altro da sé³⁰².

³⁰² Vi è un modo di intendere forse eccessivamente "fluidico" e imprevedibile la razionalità in Blondel che rischia di non far emergere alcuni punti di forza della sua nozione di ragione. Tra questi giudizi forse troppo calcati possiamo citare quello di F. Bertoldi, il quale afferma: «Ma per poter pensare i concetti come aspetti, cioè come qualcosa di non intrinsecamente autosufficiente, Blondel è portato a negare che la stessa realtà oggettiva sia qualcosa di articolato in una molteplicità di centri ontologici almeno relativamente stabili e realmente distinti dal contesto totale: non ci sono *elementi* del pensiero perché non ci sono *elementi* della realtà; e come il pensiero è qualcosa di fluido e di unitario, così lo è la realtà stessa: "sintesi" non di sostanze ma di "relazioni multiple"» F. Bertoldi, *La verità*, II parte, cit., p. 199. Questa osservazione ci sembra dimentichi che in Blondel vi sono sicuramente dei punti fermi, quali l'esistenza di Dio e la nozione di soggetto. È pur vero che il soggetto non si

La razionalità si configura quindi innanzitutto come una responsabilità, un rischio con cui il soggetto è chiamato per norma interna a misurarsi. Nell'esercizio personale dell'opzione di fondo, nella possibilità di fermare il proprio percorso di scoperta e soddisfazione di sé, il soggetto esercita pur sempre scelte che sono nello stesso tempo etiche e gnoseologiche. È, inoltre, affrontando il rapporto con il trascendente che si è mostrato come l'esercizio dell'azione non sia semplicemente una dimensione afferente alla volontà o ad un presunto primato della dimensione pratica. L'azione è un atto unitario, quindi anche razionale, che fonda metodologicamente anche l'indagine blondeliana sull'essere e sul pensiero

Eppure la ricchezza della non possedibilità totale del vero da parte della ragione è un tesoro che non possiamo non sfruttare per renderci conto della novità e della rottura che fu il pensiero di Blondel con la tradizione filosofica a lui contemporanea e che sarà oggetto di indagine nel prossimo capitolo.

possiede totalmente ma questo non vuol dire che esso non sia una realtà oggettiva, come d'altronde attesta il frequente richiamo di Blondel al mondo dei fenomeni sensibili.

CAPITOLO 3

MODERNITÀ E RAZIONALITÀ

e. Il problema della scienza: verificabilità e orizzonte totalizzante

«A rigore di termini, niente è dimostrato scientificamente se non ne abbiamo stabilito la necessità. Per fondare una verità reale non è sufficiente supporre che è, dimostrando che nulla impedisce che esso sia. Occorre supporre che non è, dimostrando che è impossibile che non sia. Quando si sono precluse tutte le vie d'uscita, la conclusione s'impone»³⁰³. Questa citazione tratta dall'*Action* di Blondel ci introduce ad un argomento, quello del metodo scientifico e delle sue caratteristiche, che Blondel affronta spesso, soprattutto in modo polemico.

Ma perché indagare il tema della scienza? Ciò che ci interessa verificare se la sua nozione di razionalità, basata sull'azione come metodo, sia antitetica o in dialogo, magari aspro, con il metodo scientifico e, nei paragrafi successivi, come la filosofia blondeliana si ponga nella relazione con le correnti filosofiche a lui contemporanee.

Introducendo il primo paragone, diciamo subito che la scienza come tale viene affrontata da Blondel nella terza parte dell'*Action* dove inizia il percorso che dalla manifestazione dell'azione porta alla scoperta della soggettività.

La tappa parte di questo cammino è occupata da una lunga discussione avente a tema la scienza sia come luogo di conoscenza dei fenomeni sia come capacità di cogliere la realtà compiuta dei contenuti dell'esperienza: qui Blondel fa una breve storia della rivoluzione scientifica tra XVI e XVII secolo individuando non solo un mutamento indotto nella visione classica del mondo³⁰⁴ ma notando come siano anche le scienze a mutare. Infatti la nuova scienza non è più prevalentemente matematico-intellettuale, ma sperimentale e pratica: così si passa da una relazione assolutamente

³⁰³ M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 443.

³⁰⁴ «Le scienze e la critica hanno intaccato il valore delle vecchie distinzioni metafisiche. Le qualità primarie non significano nulla più e nulla meno delle qualità secondarie della materia» *ivi*, p. 140.

generica con il mondo, propria della matematica e dei suoi oggetti universali³⁰⁵, ad una scienza sperimentale prevalentemente di tipo fisico, dove la lettura matematica del reale viene coniugata con l'osservazione sistematica dell'esperienza particolare. Blondel mostra anche la portata esistenziale di questo abbraccio affermando: «Le scienze esatte e le scienze sperimentali, che procedono parallele e solidali nei loro progressi, sembrano in qualche modo afferrare la natura dai due capi insieme; e congiungendosi nel bene comune di loro applicazioni mutue, sembrano chiudere il cerchio in cui la vita dell'uomo si sviluppa naturalmente»³⁰⁶. È interessante notare che qui la scienza sperimentale e quella matematica vengono di fatto accusate di costituire insieme una visione della realtà esclusiva, poiché in grado di occupare sia la dimensione universalista del pensiero che quella particolare del mondo degli enti. Blondel pare dunque attribuire al metodo scientifico una strutturale tendenza a superare i limiti che costituiscono il campo di applicazione di una certa prospettiva conoscitiva; anzi, vede nella scienza il tentativo più strutturato di sostituire l'indagine sull'azione nella lettura della realtà. La scienza prenderebbe così il posto delle classiche letture metafisiche del mondo, sostituendo con i propri paradigmi la lettura tradizionale e fallace sulla natura dell'essere: «Questa relazione tra due termini così sproporzionati, come quella tra le qualità sensibili e una presunta realtà sostanziale, una relazione della quale abbiamo riconosciuto l'inutilità nell'ordine ontologico, viene ricostituita nel campo scientifico come relazione tra calcolo e natura»³⁰⁷.

Addirittura il carattere totalizzante della scienza si pone come capace di risolvere e pacificare il dramma della vita, fino a eliminare anche il contenuto di indeterminazione

³⁰⁵ «Per lungo tempo le scienze matematiche, le più antiche, le più rigorose, le meglio concatenate di tutte, parvero avere nell'ordine ideale e astratto in cui sembrano circoscritte, un'indipendenza e una sufficienza totali. Se se ne ricavavano alcune applicazioni, ciò avveniva senza pensare di riconnettere questo impiego concreto di verità astratte ai principi stessi, e senza vedervi una conseguenza veramente scientifica del calcolo. Ce ne servivamo nella pratica, ma senza considerarle come costitutive dell'esperienza e immanenti alla natura. Lo scarto tra il matematico e il sensibile era troppo grande perché ci venisse in mente di vedere nel sensibile medesimo un oggetto di scienza, e nella natura un calcolo realizzato» *ivi*, p. 141.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ivi*, pp. 140-141.

che ogni azione umana porta con sé³⁰⁸. Tale riunificazione dell'esperienza entro il sicuro ambito della scienza apre anche spazi a visioni ottimistiche sul futuro, entro il quale sono riposte le speranze di colmare anche ciò che fino ad ora la scienza non è stata ancora in grado di comprendere e stabilizzare: «E se è vero che l'analisi del reale non è mai terminata, e mai deve esserlo, lungi dal preoccuparcene ne facciamo un punto di forza. Perché anche di fronte all'ignoto la scienza non deve temere di incontrare il nulla, l'essere, l'inconoscibile. Quello che ignora non vanifica quello che già adesso sa, e non le impedisce di sfruttare ciascuna delle sue conquiste successive»³⁰⁹.

Sono qui evidenti gli influssi della cultura positivista francese della fine dell'Ottocento, con il suo portato di speranze totalizzanti per il futuro e la pretesa di poter cogliere ogni aspetto della realtà, senza tralasciarne nessuno, grazie al metodo scientifico, ritenuto l'unico in grado di portare ordine e razionalità dentro il tumulto incontrollabile della vita. E la scienza, per Blondel, affonda la sua visione totalizzante sul mondo a prezzo di una grave semplificazione: quella per cui il problema non è la verità dell'esperienza, ma l'efficacia su di essa³¹⁰. Anche questa è un'eredità tipicamente positivista, poiché la scienza viene vista come esercizio tecnico piuttosto che come uno strumento conoscitivo.

Tuttavia questa pretesa riunificatrice l'esperienza e pacificante l'animo dell'uomo mostra da subito delle crepe: infatti il duopolio scienze matematiche, o deduttive, e scienze fisico sperimentali, o della natura, non è un equilibrio tra due fattori in relazione strutturale e dinamica. Si tratta invece di una giustapposizione equivoca, dove ognuno dei due elementi mal sopporta l'altro, poiché entrambe le metodologie si pensano come totalizzanti: «C'è dunque nella scienza, alla sua stessa origine, un evidente dualismo. Talvolta essa cerca, al di fuori dei fenomeni percepiti immediatamente, ciò che è generalità astratta e concatenamento necessario. Avendo

³⁰⁸ «Esse [le scienze matematiche e sperimentali, nota mia] governano insieme i numeri e i fenomeni, governano gli uni per mezzo degli altri: sicché anche l'azione diventa esatta e scientifica, e senza oltrepassare quest'ordine della conoscenza positiva sembra trovare una stabilità, una certezza e una sufficienza assolute» *ivi*, p. 141.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ «Così non c'è bisogno, si ritiene, di ricercare qualcosa al di là di questa doppia e unica spiegazione, perché essa ha un'efficacia pratica. Di fatto ha successo, è sufficiente all'azione, è sufficiente alla vita» *ivi*, p. 142.

messo tra parentesi la natura dei composti e le qualità proprie degli elementi, il calcolo appare come la forma continua dell'universo. Talaltra, messa tra parentesi l'unità di composizione, si impegna a dotare l'intuizione sintetica di una precisione quantitativa e di una individualità definita»³¹¹.

Parallelamente vi è non solo una disomogeneità tra diversi metodi di approccio scientifico, ma ogni scienza ha in se stessa questa medesima dicotomia: da una lato la visione teorica della disciplina, dall'altro i suoi metodi di verifica particolare e l'adattamento della visione universale alle applicazioni particolari in cui quella scienza viene declinata³¹². La scienza, dunque, non vive al suo interno quella pace e quella chiarificazione che vorrebbe portare al mondo dell'esperienza e, quindi, la pretesa positivista di poter riassumere ogni cosa entro l'alveo della scienza sembra poter essere fallace.

Blondel tenta di analizzare quale sia il procedimento proprio della conoscenza scientifica e per far questo ripercorre il cammino sia delle scienze deduttive³¹³ che di quelle naturali³¹⁴ cogliendo come ognuna di esse alla fine ha in sé sia una dimensione

³¹¹ *Ivi*, p. 145.

³¹²³¹² «Quello però che meno è messo a fuoco, ed è forse più meritevole di esserlo, è che all'interno di ogni disciplina scientifica, nel dettaglio dei procedimenti di calcolo o di esperienza, nella costituzione delle verità positive si cela un dissidio analogo, e si stabilisce un accordo analogo che la scienza non giustifica. Dunque non soltanto nel suo insieme la scienza è, per così dire, spezzata in due tronconi, i quali tuttavia non vivono che manifestandosi accostati; la medesima incoerenza e la medesima solidarietà si rivela nel dettaglio della costruzione di ciascuna scienza. All'inizio, nel corso e al termine ideale di qualsiasi scienza c'è un'antinomia, e un'antinomia risolta di fatto» *ivi*, p. 146.

³¹³ «L'ambizione delle scienze esatte è di produrre col continuo e l'omogeneo di cui dispongono in partenza tutta la diversità delle formule e dei teoremi che adeguano sempre meglio la molteplicità delle forme di vita. Con gli elementi che esse combinano costituiscono una sorta di specie ideali, delle quali considerano le proprietà e, per così dire, l'individualità generica. Ma se nel cuore di ciascuno di questi raggruppamenti analitici di forma un'unità, se c'è un'integrazione distinta degli elementi integrati, ciò avviene per un'audacia da cui le matematiche traggono profitto, senza giustificarla ad alcun livello: una sintesi costituita a priori, un sistema di elementi omogenei considerato come eterogeneo da essi, un tutto formato analiticamente e considerato in decomponibile nelle sue componenti. È la stranezza per antonomasia, ma nessuno se ne meraviglia» *ivi*, p. 148.

³¹⁴ «Il composto si comporta dunque come un centro unico, come un tutto. E sotto l'unità del suo sviluppo c'è un mondo di movimenti interni, echi e ripercussioni intime di energia. Così al meccanismo si aggiunge o addirittura si sostituisce, senza eliminarlo, il dinamismo. Il progresso del calcolo (da Cartesio a Leibniz) sta nel comprendere questa unità complessa, con l'infinito che nasconde, lo sforzo che include, l'azione che produce. In questo modo le stesse qualità sensibili, tramite questa nozione mediatrice dell'infinito, sono riducibili, o meglio

universalizzatrice astratta che una, eterogenea rispetto alla prima, analitico – concreta. Ma questo non è l'unico elemento di difficoltà che Blondel trova: egli nota come ogni nuova scoperta attribuibile alla scienza non sia altro che uno sviluppo che nasce dalla presunta unità dell'antecedente con i nuovi fattori che si vanno ad indagare.

Esiste dunque un'unità presunta tra dati dell'esperienza e la dimensione universalista del pensiero che viene data per scontata dalle scienze ma che non viene fondata da esse: le scienze vivono dando per buona la continuità pensiero ed essere e si accorgono della effettiva utilità di questo per i loro scopi. Tuttavia non sanno spiegare la ragione di questa unità né tantomeno ne vengono interrogate.

Anzi, poiché l'antinomia universale-particolare continua a riproporsi, le scienze la rimuovono ogni volta utilizzando un artificio, quello del successo della teoria scientifica: «perché il punto di partenza di ciascuna scienza nasconde un germe la cui natura arbitraria può essere mimetizzata dalla crescita felice, ma non rimossa. Dappertutto all'origine dei procedimenti scientifici occorre che un artificio mimetizzi il passaggio inspiegato dall'ordine della qualità all'ordine della misura; dappertutto interviene un decreto per stabilire una relazione fittizia che sola permette all'uno di esprimersi in simboli con l'altro»³¹⁵. La scienza non sa rendere ragione del continuo scambio tra due ordini della realtà che, di per sé, nulla hanno in comune. Anche la cosiddetta verifica sperimentale si basa, per Blondel, sul successo più che su una effettiva capacità di rintracciare l'unità dei due ordini di saperi: «Senza dubbio le teorie e i calcoli devono sempre rapportarsi a una verifica sperimentale: essendo partiti dal fatto, ritornano al fatto, che rimane l'arbitro. Ma né le teorie sono omogenee con i dati iniziali, né le conseguenze pratiche dedotte dall'analisi hanno la minima relazione di natura con le teorie che esse servono a controllare. Il termine intermedio sfugge alla scienza, anche se essa lo deve attraversare»³¹⁶.

sono convertibili in espressioni matematiche. Anche qui che altro significa ciò, se non che le scienze deduttive non vanno oltre, e non avanzano, che accettando una nozione che le contraddice» *ivi*, p. 150.

³¹⁵ *Ivi*, p. 160.

³¹⁶ *Ivi*, p. 161.

Permane dunque non solo una lacerazione interna allo stesso movimento scientifico, ma anche non sanno trovare qual è l'elemento che tiene insieme, in ordine all'esperienza, la complessità dell'esperienza e delle sue differenti manifestazioni³¹⁷.

Blondel cerca di documentare in diverse scienze questo tipo di procedimento, che vive di un'unità presupposta ma esterna alla scienza, e che quindi mette in crisi la pretesa totalizzante della scienza positivista: egli attraversa la chimica, la fisica, le scienze naturali (soffermandosi in particolare sul significato dell'evoluzionismo) arrivando sempre alla conclusione che la scienza non ha un'unità interna e che le sintesi che essa formula sono irriducibili alla semplice somma algebrica degli elementi particolari che tale sintesi dovrebbe ricomprendere: «Nessun composto è riducibile ai suoi componenti. Se pure non può farne a meno, li trascende sempre. Perciò il rapporto tra la causa e gli effetti non potrebbe essere analitico. E chi riconosce questa verità non ha più il diritto di ridurre tutto nella natura al determinismo dei fatti»³¹⁸.

Le scienze conoscono sì descrittivamente ed efficacemente i determinismi delle leggi naturali o delle sintesi matematiche, ma non possono diventare padrone della multiformità della realtà, che continua a sfuggire ad una ricostruzione omnicomprensiva: «La spiegazione del mondo da parte delle scienze sperimentali, pur fondandosi su una continuità astratta, deve essere e resterà discontinua. E sull'insieme come sul dettaglio degli oggetti di esperienza si aprono diversi punti di vista, sono ugualmente legittime diverse forme e, per così dire, diversi gradi di spiegazione. La meccanica, la fisica o la chimica, pur collegandosi tra loro sempre di più, conservano la loro competenza peculiare. Esse fanno presa sui fenomeni che peraltro sfuggono alla loro presa»³¹⁹.

Non viene attaccata, fino ad ora, la specificità del metodo scientifico, quanto l'assolutizzazione di questo nei confronti della realtà qualora la scienza, in tutte le sue

³¹⁷ «Le scienze sperimentali non esauriscono la conoscenza più semplice, così come neppure le matematiche. Esse possono benissimo allearsi tra loro; la loro stessa alleanza rimane un problema» *Ibid.*

³¹⁸ *Ivi*, p. 168.

³¹⁹ *Ivi*, p. 169.

forme, assurga a modello unico di conoscenza e rapporto con la realtà, ponendosi come il *deus ex machina* capace di sciogliere ogni difficoltà del reale³²⁰.

Nonostante le sue difficoltà, la scienza comunque viene felicemente utilizzata e supera di slancio le sue stesse dicotomie con una presa di posizione di fatto, poiché al di là di ogni speculazione possibile è pur vero che la scienza consegue dei risultati reali effettivi: «Continuità e discontinuità, determinismo e contingenza, analisi e sintesi, deduzione e produzione di effetti distinti dalle loro condizioni: sono senz'altro questi i termini del conflitto e il conflitto insorge nel cuore delle conoscenze positive. È dunque la scienza a essere compromessa. Ma nessuno se ne allarma, nessuno se ne accorge. Perché? Perché il problema è deciso prima ancora che si senta il bisogno di formularlo. Esso è risolto a livello pratico, ossia l'azione da cui procedono le scienze non si esaurisce in esse, ma mentre le sorregge, le eccede e le trascende, mentre consente la loro crescita e il loro successo dimostra che in essa c'è più di quanto le scienze conoscano e attingano»³²¹. La scienza si attua, anche lei, solo in virtù di qualcosa da lei non posseduta ma tuttavia reale e fattivamente all'opera. L'atto della scoperta scientifica supera i dualismi tra le strutture teoriche delle scienze deduttive e i limiti della verifica particolare su elementi singoli e ripropone positivamente una "fede" nella continuità dell'esperienza che ne permette l'esercizio: «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 l'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 al principio, con la speranza che la conoscenza positiva lo esaurisse, sussiste un elemento irriducibile, il quale dalla visuale di queste scienze positive rimane trascendente, senza però cessare di essere immanente a esse»³²². La scienza quindi è un dato reale di conoscenza se accetta

³²⁰ «Tra le scienze e al loro interno c'è una frattura che non sparirà mai, qualunque sia il grado di progresso cui sono giunte in ipotesi. Le matematiche possono benissimo inserirsi nella natura, la fisica può benissimo munirsi del calcolo, come se svolgessero a vicenda il ruolo di contenente e di contenuto: malgrado questa doppia coincidenza e questo mutuo inserimento c'è una incrinatura invisibile nell'unità apparente della spiegazione scientifica. La scienza non può limitarsi alla scienza» *ivi*, p. 170.

³²¹ *Ivi*, p. 172.

³²² *Ibid.*

di non possedersi totalmente e di partire dal fatto che vive un'unità di cui non è capace, da se stessa, di rendere ragione³²³.

È evidente, nella filosofia di Blondel, che questo elemento di unificazione non può essere che l'azione, la quale è esercitata da chiunque e da chiunque viene vissuta allo stesso modo. Le esigenze della vita reale impongono alla scienza di superare le sue contraddizioni interne e di porsi sulla strada del contatto con la realtà, che sempre la supera.

Blondel chiude questa prima serie di meditazioni con due accenni polemici molto interessanti: il primo evidenzia che ogni uomo è abilitato a investire la realtà con la sua energia e la sua razionalità al di là della sua preparazione scientifica più o meno adeguata. Essendo l'azione un atto di ogni uomo, ogni uomo se ne può occupare, anche senza avere una previa preparazione scientifica: «Il risultato finale di questa ricerca è dunque quello di mettere in luce ciò che giustifica l'ignorante e lo autorizza a risolvere il problema del proprio destino senza tutto questo lusso di conoscenze. La scienza della vita rimane accessibile a chi non ne ha altra»³²⁴. La scienza è tenuta insieme da un fattore che è disponibile ad ogni uomo, anche a chi non fosse scienziato, cioè l'azione umana con tutta la sua complessità e ricchezza: non c'è, quindi, bisogno di essere specialisti per affrontare questa dimensione fondamentale dell'esistenza che appartiene ad ogni uomo.

La seconda nota polemica riguarda ancora una volta la pretesa scienziata di ridurre l'uomo alla somma algebrica dei suoi fenomeni quantitativi e, quindi, indagabili solo dalla scienza. Blondel ha dimostrato ampiamente di no³²⁵, ma il suo vero bersaglio polemico è quel gruppo di intellettuali che pretendevano di avere, soli, un approccio realistico e compiuto all'uomo in quanto questo approccio sarebbe stato fondato

³²³ «La scienza è un risultato: dunque bisogna rendere conto di questo risultato. Invano tenteremmo di accontentarci di quel risultato, di chiuderci in esso munendoci contro qualsiasi desiderio, qualsiasi curiosità e qualsiasi fede superiore. Poiché nella scienza è già incluso quello che ne vorremmo escludere, poiché non possiamo farne a meno, né limitarci a essa, bisogna andare oltre, indagando su ciò che nella scienza è ulteriore alla scienza stessa» *ivi*, p. 173.

³²⁴ *Ivi*, p. 177.

³²⁵ «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» *ibid.*

scientificamente. Blondel sta dalla parte dell'uomo normale, il quale ha la stessa dignità e le stesse possibilità conoscitive, perlomeno sul problema che l'azione pone, di chiunque altro, senza creare sette di uomini illuminati che fanno della scienza il loro elemento di discriminazione.

Blondel, di seguito, individua meglio quale sia il punto di unità dell'esperienza scientifica: è l'azione della soggettività, la presenza del soggetto: «Ciò significa che in qualsiasi verità scientifica e in qualsiasi realtà conosciuta bisogna supporre, perché sia conosciuta, un principio interno di unità, un centro di coesione impercettibile ai sensi o all'immaginazione matematica, un'operazione immanente alla diversità delle parti, un'idea organica, un'azione originale che sfugge alla conoscenza positiva proprio nel momento in cui la rende possibile, insomma una *soggettività*»³²⁶. È il soggetto quell'elemento in grado di superare l'antinomia tra il finito e l'universale propria della scienza, è il soggetto il sostrato unitario della conoscenza dei fenomeni sensibili e della loro sublimazione universalizzante ed è il soggetto a costituire, quindi, l'esperienza unitaria della scienza. Essa, quando non ha una pretesa totalizzante sulla realtà, per Blondel diventa uno strumento di invero della soggettività³²⁷, la quale, nel rapporto con la scienza, gode di alcune caratteristiche ben precise che vengono illustrate dal nostro autore. In primo luogo il soggetto della scienza è una determinazione che sfugge alla scienza, cioè viene presupposta dall'investigazione scientifica ma essa non è in grado di investigare compiutamente la soggettività: «Man mano che le scienze determinano con maggiore precisione le relazioni matematiche e le leggi sperimentali, definiscono al tempo stesso ciò che lasciano inspiegato. Dal momento in cui i due termini estremi sono fissati con rigore, abbiamo che il termine intermedio comporta parimenti una determinazione, che per essere negativa non è meno precisa. [...] Se il soggettivo non è nulla dal punto di vista positivo, tuttavia è ciò

³²⁶ *Ivi*, p. 180.

³²⁷ «Ora l'unità di una sintesi non consiste in altro che in una relazione interna delle parti; è la proiezione ideale dell'insieme in un centro di percezione. Il *vinculum* è di natura intelligibile e, a dire il vero, *soggettiva*. Ma se già questa unione indivisibile di una molteplicità interiore a se stessa trascende il dominio delle scienze positive, nondimeno agli occhi dello scienziato essa costituisce il primo dei postulati. Attingerlo significa essere risaliti al fatto dalla cui visuale si scopre un altro versante. Quindi la cosa da considerare in questo momento è come i fenomeni si *interiorizzano*, come dalla stessa conoscenza oggettiva si è indotti a estrarre una nozione sempre più precisa del soggettivo» *ivi*, p. 182.

senza cui lo stesso positivo non sarebbe nulla, il principio invisibile e presente di qualsiasi oggetto di conoscenza»³²⁸.

Il secondo carattere proprio della soggettività rispetto alla scienza è che la soggettività ha come orizzonte la totalità, cioè è innanzitutto aperta a cogliere l'insieme dei fenomeni nella loro contemporaneità, anche senza essere in grado di documentarne analiticamente l'ordine: «Ora ciò che è dato come unità molteplice, ciò che è *tutto allo stesso tempo* non potrebbe essere percepito che tramite un'intuizione interna. E designare il fatto soggettivo come la percezione dell'indivisibile unità nella molteplicità irriducibile significa esattamente definirlo»³²⁹. La soggettività è quel fattore in grado di cogliere l'unità del reale, senza per questo esaurirlo, e permettere così l'esercizio scientifico sia nella sua dimensione universalizzatrice che particolare.

Il terzo ed ultimo carattere che Blondel evidenzia è che il soggetto è irriducibile ai suoi antecedenti, di qualunque natura essi siano: «È dunque accertato scientificamente che il fatto soggettivo, per quanto legato a tutte le sue condizioni oggettive tramite un determinismo rigoroso, non può essere definito sufficientemente tramite la conoscenza, sia pure completa, dei suoi antecedenti»³³⁰. La scienza correttamente intesa, dunque, non solo apre alla soggettività ma ne prefigura la libertà, poiché coglie che l'insieme delle determinazioni che collaborano al soggetto danno vita ad una sintesi, la vita del soggetto, che in sé non è determinata.

Dunque la razionalità blondeliana è tutt'altro che antiscientifica: essa procede dalla scienza e ne valorizza il dato positivo, senza però dimenticare che la scienza stessa non ha in mano le chiavi del suo accadimento, chiavi che sono saldamente in mano alla soggettività. Ed è dal percorso sulla scienza che abbiamo appena effettuato che siamo in grado di cogliere le evidenti analogie tra le antinomie della scienza e le contrapposte modalità di conoscenza del pensiero, sempre diviso tra conoscenza universalizzatrice e conoscenza del concreto. E, d'altronde, non può che continuare a manifestarsi la struttura stessa della soggettività, la quale è continuamente divisa tra i suoi diversi fattori e, contemporaneamente, evidente ed innegabile unità nell'azione.

³²⁸ *Ivi*, pp. 191-192.

³²⁹ *Ivi*, p. 192.

³³⁰ *Ibid.*

Chiudiamo questa ricognizione sulla razionalità scientifica in Blondel dicendo che egli vive una profonda avversione ad ogni riduzione monocratica della razionalità, poiché la ragione è una vita che, come tale, non può che aprirsi all'universalità e alla totalità, fino a cogliere la possibilità di entrare in contatto con la dimensione trascendente. E la scienza, quando non assume la forma di un sapere assoluto e autoreferenziale, diventa il punto di partenza per un'indagine di più ampio raggio, che della scienza condivide il rigore e l'intenzione ma se ne diversifica per metodi ed oggetti, così come questa citazione della Fabriziani evidenzia: «Tale progetto – ravvisabile con una certa compiutezza specialmente nella *Trilogia* – mette in evidenza sia le ragioni che portano a ritenere modificabili le asserzioni della metafisica (le quali, rispetto al fine cui tende il volere dell'uomo, sempre oltre gli scopi realizzati, mai storicamente raggiunto, sono suscettibili di mutevoli formulazioni); sia le ragioni che inducono a considerare convenzionale il simbolismo scientifico, il quale, sebbene sia da ritenersi inadeguato rispetto alla realtà cui si riferisce, non è del tutto arbitrario rispetto al fine che spinge l'uomo a conoscere la natura, giacché costituisce un mezzo tramite cui il fine può essere realizzato; sia, infine, i motivi che permettono di istituire possibili (e doverose) relazioni tra una scienza concepibile come costruzione di simboli convenzionali ma non arbitrari, e una metafisica attenta alle ragioni da cui scaturiscono le rivoluzioni scientifiche, disposta a mutare i suoi canoni conoscitivi»³³¹.

f. La cesura della modernità: preconconcetto e nichilismo

Abbiamo già attraversato, nel corso del primo capitolo, la possibilità che Blondel adombra che l'azione ed i suoi contenuti pongano domande a cui non è possibile o non valga la pena dare risposta: «Non vi sono problemi più insolubili di quelli che non esistono. Se questo fosse il caso del problema dell'azione, il mezzo più sicuro per derimerlo, l'unico, non sarebbe quello di abolirlo? [...] Il problema del nostro destino è enorme, persino doloroso, quando si ha l'ingenuità di credervi, e di cercarvi una risposta qualsiasi, epicurea, buddista o cristiana: è necessario non porlo affatto»³³².

³³¹ A. V. Fabriziani, *Blondel*, cit., p.17.

³³² M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 83.

Questa presa di distanza rispetto al problema del significato, che cercheremo poi di declinare meglio nei passaggi proposti da Blondel stesso, appare particolarmente diffusa nel clima culturale di fine Ottocento, quando la pretesa totalizzante del positivismo filosofico svuotava di significato qualunque interrogativo che non trovasse nella scienza l'unico strumento adeguato d'indagine.

Abbiamo visto poco sopra come Blondel tratti l'ipotesi che solo la scienza sia uno strumento di conoscenza veritativa; occorre ora documentare come questo paradigma ispiri due ordini di pregiudizi razionali, che sembrerebbero inficiare all'origine la ricerca sull'azione e sulla nozione razionale di soggettività.

Il primo ordine di pregiudizi che Blondel evidenzia ruota intorno ad una sorta di nichilismo "dolce": la scienza si occupa con sicurezza del mondo della materia; su tutto il resto non è possibile prendere alcuna posizione definitiva³³³ poiché non abbiamo nessuna possibilità di costruire in merito alcuna certezza e quindi il valore della vita umana coinciderebbe con il nulla, con una determinazione ultimamente inconsistente che apre lo spazio ad una continua mutevolezza di giudizi e atteggiamenti: «Rifiutare chiunque o qualsiasi cosa è proprio dell'ultimo dei beoti. Per colui che gioca "a chi perde vince" questa, non essendo né offensiva né difensiva, è l'arte di essere invincibili. Ed è la vera panacea. Essa corregge con l'effusione mistica il rigore delle scienze positive; e mescolando nello stesso crogiolo l'idolo avvizzito delle idee chiare con la bellezza più fresca del noumeno, dell'inconscio e dell'inconoscibile, unge lo spirito classico con un olio emolliente»³³⁴.

L'ambiente contemporaneo a Blondel si caratterizza per una sfiducia profonda nella possibilità che l'uomo possa effettivamente giungere ad un qualche fondamento circa la possibilità di riconoscere un significato dell'esistenza e arrivare ad una nozione condivisa di etica. Come mostra uno studio di D'Agostino in merito alla nozione di nichilismo in relazione con l'investigazione morale di Blondel, il nichilismo di inizio

³³³ «Tutti i sistemi filosofici, anche quelli agli antipodi sono caduti nella stessa trappola: hanno sempre cercato il rapporto tra l'essere e il conoscere, tra il reale e l'ideale, e hanno creduto di definirlo. L'argomento ontologico si ritrova in fondo a tutti i dogmi, anche quello scettico: dell'Inconoscibile si conosce che non può essere conosciuto; del Pessimismo si può dire che è ancora un ottimismo, perché ha una dottrina e mostra uno scopo» *ivi*, p. 85.

³³⁴ *Ivi*, p. 87.

'900 ha due possibili letture: «Sono due le principali configurazioni problematiche a cui il termine nichilismo rinvia: la prima si definisce per la teoria dell'*oltrepassamento* e la seconda per il primato della *differenza*»³³⁵; D'Agostino mutua da un altro saggio³³⁶ questo bipolarismo e descrive così queste due letture del nichilismo: «Nella “teoria dell'oltrepassamento” domina l'idea che il trascendimento non si compie mai realmente perché sempre in qualche modo inficiato e ipotizzato, oppure di fatto impossibile in quanto già da sempre compiuto. Il nichilismo presuppone perciò innanzitutto l'erigersi di un mondo come presunto vero e la sua successiva ed inesorabile caduta e questo è precisamente quello che Nietzsche svelerà essere il destino dell'Occidente: l'inesorabile progressiva consapevolezza che “noi non possediamo la verità”. Una verità autoconfutativa dunque, perché l'assenza di verità è pur sempre una verità; ma proprio questo è il destino dell'Occidente, quello di confutarsi in eterno»³³⁷. Il nichilismo può assumere quindi la forma di una continua modificazione della presa di posizione da parte del singolo poiché in fondo nulla ha valore³³⁸ ed è questa la prima posizione che il lavoro sull'azione cerca di confutare.

Blondel mostra che questo tipo di atteggiamento nega, senza peraltro riuscirci mai fino in fondo, la struttura della soggettività come esercizio della volontà: infatti modificare continuamente le proprie scelte e le proprie opzioni di vita significa sottrarsi alla vera natura della volontà, la quale vuole sempre ciò che è oltre se stessa. Nel nichilismo “dell'oltrepassamento”, come lo abbiamo chiamato con D'Agostino, la volontà non si esercita oltre se stessa, ma si limita agli oggetti che sono da lei controllabili: «Quindi l'essenziale è “rendere meccanica la propria anima”, perché produca a volontà tutte le emozioni conosciute, essere agitati senza tregua dagli entusiasmi più interessanti e più effimeri, praticare più forme di vita»³³⁹. Questa negazione della soggettività diventa quindi anche negazione della vita umana come

³³⁵ S. D'Agostino, *Logica morale*, cit., p. 37.

³³⁶ F. D'Agostini, *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

³³⁷ S. D'Agostino, *Logica morale*, cit., p. 37.

³³⁸ «Il pensiero, tramite la doppia arma della simpatia universale e dell'analisi impietosa, riesce a farsi gioco della natura, come essa si fa gioco di noi. *Beati qui ludunt*: un gioco, ecco la sapienza della vita; un gioco, ma nobile e pungente, un gioco che talvolta si prende sul serio per meglio essere un gioco, e per essere maggiormente un'illusione vittoriosa di qualsiasi illusione» M. Blondel, *L'azione*, cit., p. 88.

³³⁹ *Ivi*, p. 90.

tale³⁴⁰. La volontà si volge così in *nolontà*, ma questo è un tema che abbiamo già toccato nel capitolo 1.

Ciò che ci preme qui evidenziare è che la razionalità intrinseca a questo primo approccio nichilista contraddice la razionalità di Blondel in maniera inequivocabile: infatti è sempre la generica nozione di verità e volontà ad essere in gioco, non la realtà del volere e del vero. Blondel mostra come l'effettività della vita non possa essere mai completamente negata perché in ogni esercizio dell'umano volere tutta la complessità dei rimandi che costituiscono la soggettività ritorna necessariamente a galla. Solo il prevalere di un'idea astratta e pre-giudicata del volere e del soggetto può sostenere la posizione nichilista, la quale viene confutata ogni qualvolta un'azione venga compiuta. Eppure è vero che, nonostante le sue contraddizioni e difficoltà, tale posizione preconcepita può essere esercitata dalla persona, attestando ancora una volta la presenza di quel limite invalicabile rappresentato dalla libertà e dall'opzione di fondo che ogni soggetto assume di fronte al problema della propria esistenza.

Il movimento della libertà può arrivare a negarsi, pur senza mai riuscire a farlo totalmente, eppure anche in questa negazione continuamente si afferma. Esiste quindi una "normatività" della struttura del soggetto, la quale è caratterizzata dalla naturale tensione alla trascendenza che abbiamo documentato nel capitolo 1 e che interpella continuamente la libertà dell'uomo, chiamandolo a prendere una posizione di fronte a sé, esponendosi al rischio che il soggetto la neghi.

Il nichilismo è proprio una negazione sistematica di questa struttura del soggetto, negazione che può portare solo ragioni astratte e mal connesse a suo sostegno ma che conserva comunque la possibilità di essere posta.

Anche la seconda accezione di nichilismo, quello basato sulla differenza, ci viene spiegato da D'Agostino: «Nel "primato della differenza", invece, non esistono ordini né gerarchie di valore e di senso, ma la *singularità* ha un primato sulla totalità, la parte sul tutto, perché come sostiene Nietzsche "il tutto non è più tutto"»³⁴¹. Il nichilismo della differenza non nega l'accesso alla verità, lo riduce semplicemente ad

³⁴⁰ «A dire il vero chi agisce così più che agire non fa altro che costituire esperienze di scetticismo pratico, e inebriarsi con questo "sperimentalismo in azione" del potente veleno che uccide non la vita individuale, che non è reale, ma l'illusione della vita» *Ibid.*

³⁴¹ S. D'Agostino, *Logica morale*, cit., p. 38.

un'affermazione soggettiva. Ebbene, anche questa nozione è profondamente contraria alla razionalità blondeliana basata sull'azione: infatti l'azione rimanda in continuazione alla totalità dei fattori in gioco, dove all'interno della totalità vive anche la dimensione infinita del desiderio umano.

La dinamica interna del nichilismo “della differenza” apparentemente è vicina ad alcuni aspetti della razionalità blondeliana, poiché sembra difendere il primato del soggetto concreto rispetto ad astratte costruzioni universaliste. In verità la distanza tra le due posizioni non potrebbe essere più grande, poiché la vita del soggetto, in Blondel, non solo presuppone una struttura normativa comune della soggettività, ma individua anche un orizzonte comune verso il quale ogni soggetto è chiamato a muoversi, cioè ogni uomo è fatto per un rapporto totale e dinamico con la trascendenza.

Dunque la razionalità blondeliana non può dissolversi nel nichilismo; eppure sa coglierne alcune movenze positive: infatti Blondel rifugge qualunque astrazione aprioristica circa la riflessione sulla persona umana in tutte le sue dimensioni e cerca di cogliere quegli aspetti soggettivi dell'accesso alla verità che ne danno una dimensione relazionale e non deduttiva. La verità in Blondel è un rapporto sempre in movimento e sempre libero con la propria origine, che è trascendente. La verità invece non è mai una “cosa” o una “formula”, nozioni che mostrano tutta la loro inadeguatezza nel corso della concreta esperienza umana e la cui corrosione da parte del nichilismo non è di per sé una negatività assoluta.

g. La razionalità blondeliana tra modernità e tradizione

Non è difficile individuare, all'interno del percorso intellettuale blondeliano, un movimento cadenziato e regolare che va dalla modernità alla tradizione e viceversa. Infatti egli coglie alcune istanze proprie della modernità e cerca di rileggerle a partire da una visione che non valorizza la tradizione in quanto retaggio del passato, ma che valorizza i contenuti della tradizione che gli sembrano essere in accordo con la realtà effettiva dell'esperienza umana.

Abbiamo già più sopra notato come Blondel non tema il confronto con la scienza del XIX e del XX secolo, anzi egli ne accoglie positivamente lo slancio investigativo e le capacità di scoperta del mondo naturale, ma ne contesta ferocemente la presunta

autonomia dal soggetto e l'autoreferenzialità fondativa. Anzi, Blondel accetta anche molte letture deterministiche dell'esperienza umana, ma le riordina mostrando che esse sono il passaggio necessario all'emergere della soggettività, la cui strutturale irriducibilità è certamente un patrimonio della tradizione greco-medievale ma che Blondel rivisita dal punto di vista della filosofia dell'azione.

Un secondo movimento che abbiamo colto in controluce è il valore gnoseologico del soggetto: in questo Blondel è realmente un moderno, poiché egli afferma non solo che non vi è verità senza il soggetto, ma che il soggetto è co-agente alla verità, poiché il significato, come dimensione della ricerca razionale umana, non è semplicemente conosciuto, ma accresciuto e fatto accadere nel mondo dell'esperienza da parte del soggetto. E tale funzione veritativa del soggetto è la diretta conseguenza del metodo blondeliano d'indagine filosofica: il punto di partenza è l'effettiva attualità dell'azione secondo la totalità delle sue dimensioni.

Questo orizzonte totale dell'esperienza è un portato della tradizione greco-medievale e consente a Blondel di contestare le derive moderne che svuotano la ricerca filosofica di senso e di metodo, poiché secondo il positivismo, l'empirismo, ecc. la conoscenza non sarebbe mai un atto totale, ma sempre particolare. Da questa parcellizzazione dell'esperienza nascerebbero il relativismo gnoseologico e il nichilismo, che Blondel giudica posizioni inadeguate poiché insostenibili nell'azione reale e debitrice di preconcetti astratti circa la nozione di verità.

Un altro tema che pone Blondel in dialogo sia con la tradizione che con la modernità è costituito dalle sue nozioni di "essere" e "pensiero": come abbiamo visto questi concetti sono fortemente difesi da Blondel, che nega la possibilità di non poter avere nozioni certe sull'essere o sull'accadere del pensiero. Egli inoltre afferma che si può superare, anche in questi temi, il semplice livello descrittivo per interrogarsi, in maniera molto somigliante alla metafisica classica, circa ciò che sta dietro, ciò che muove dall'interno queste due dimensioni dell'esperienza. Ma il metodo d'indagine è, lo abbiamo visto, molto distante da quello della tradizione, poiché il punto di partenza è sempre quello della soggettività in azione.

La riflessione sull'essere e sul pensiero, inoltre, apre anche alla dimensione teologica, dove Blondel è nello stesso tempo, come d'altronde anche negli altri campi, dentro e fuori dalla tradizione: egli, infatti, difende a spada tratta la possibilità per la

ragione di arrivare alla certezza in merito all'esistenza di Dio, anzi, prevarica i confini classici tra filosofia e teologia arrivando a sostenere, con il metodo d'immanenza, la necessità dell'incarnazione divina. E tuttavia, anche in questo approccio che sembrerebbe classicamente metafisico, egli è anche qui un innovatore, poiché evidenzia come l'ammissione di Dio sia un atto libero della ragione, non l'esito necessario di una certa consequenzialità argomentativa. L'incontro con la dimensione divina è ciò per cui ogni cosa esiste, eppure a tale incontro si può dire di no tramite un esercizio della libertà che ha, quindi, un enorme valore conoscitivo.

Altri esempi si potrebbero fare, come in merito alla riflessione etica, alla nozione di principio di non contraddizione, ecc. ma ciò che mi preme far emergere è che la nozione di razionalità blondeliana non ha antecedenti necessari, cioè non è il frutto stratificato e necessario di una serie di influssi diversi, provenienti da S. Tommaso o da Leibniz, da Comte a Kant ed Aristotele.

La razionalità blondeliana è invece l'esercizio di una ragione che si assume dei rischi, e assumendoli, non teme di fare i conti con la contemporaneità e con la storia, cercando di cogliere dai differenti ambiti ciò che viene ritenuto di effettivo valore.

Conclusioni

Il percorso filosofico che abbiamo affrontato è stato molto articolato ed ha avuto come chiave di lettura la verifica della categoria di razionalità nell'opera di Blondel. Coerentemente con l'impostazione metodologica dell'autore, l'esito di questo lavoro non è riconducibile ad una formula sintetica, anche perché se così fosse significherebbe che la sua impostazione metodologica verrebbe in qualche modo squalificata.

Questo perché in Blondel ogni discorso è rigoroso se apre ai rapporti e alle relazioni tra gli oggetti di cui si occupa; è invece deficitario dal punto di vista dell'esercizio filosofico se si conclude con definizioni chiuse, anguste ed esclusive.

È per questo approccio valorizzatore dei rapporti reciproci che Blondel dal punto di vista della fondazione della ragione può sembrare debole, poiché i suoi punti di verifica non sono tanto l'esito di un processo logico deduttivo, quanto la documentazione esperienziale di fatti. Egli, in questo, è un seguace moderno del processo elentico di Aristotele e la sua fenomenologia, che è stata oggetto anche della nostra indagine, è innanzitutto un rendere ragione di ciò che accade nell'esperienza. Ed è proprio seguendo Blondel lungo il sentiero tracciato dall'esperienza umana che siamo giunti ad alcuni punti di guadagno filosofico.

In primo luogo si è pian piano fatta strada la nozione che l'unità da lui posta nel rapporto tra il pensare ed il volere costituisce nel panorama filosofico della modernità una vera novità. Infatti egli sussume la tradizione agostiniana e platonica negli strumenti propri della filosofia contemporanea e riesce così a documentare che vi è un legame ultimo tra tutti gli elementi della realtà e della soggettività, legame che nel corso di questo lavoro abbiamo intravisto essere da un lato "l'Unico Necessario", cioè Dio, e dall'altro il desiderio della soggettività che percorre il mondo mossa dal desiderio di Dio. Il pensiero si è manifestato, nel corso di questa ricerca, come connesso e fondativo dell'azione e del volere e nessuno di questi tre elementi può sussistere senza gli altri e la loro sintesi, la soggettività, è comunque qualcosa di diverso dalla somma algebrica di queste tre dimensioni. Il soggetto agisce nel mondo, anche attraverso le determinazioni meccanicistiche di esso, muovendosi verso qualcosa che lui ancora non possiede, cioè Dio stesso, ed in virtù di questa non totale padronanza di sé l'uomo è chiamato ad assumersi la responsabilità del suo agire. Tocca cioè al soggetto prendere

la responsabilità della direzione verso cui guardare e mettersi così nella condizione di riconoscere la struttura del reale o piegarsi verso costruzioni ideologiche, quali quella nichilista, che lo esentino dal dramma, comunque permanente, dell'azione.

Il desiderio di Dio, che è il vincolo normativo della soggettività, è la possibilità che la volontà venga esercitata non solo come l'esito meccanico degli antecedenti del soggetto ma anche come atto libero. La libertà scaturisce dall'opposizione tra la volontà del soggetto e l'esito di quanto è voluto, ed in questo differenziale emerge che il soggetto è se stesso ma non è totalmente padrone di sé, perché è fatto per altro da sé.

L'alterità della tensione del soggetto è attestata anche dall'analisi blondeliana della volontà, che si manifesta come strutturalmente aperta all'infinito, cioè, rispecchiando il movimento della soggettività, a Dio.

La continua opposizione tra l'esercizio della soggettività e ciò che essa consegue non ha solo un valore negativo, ma sostiene anche positivamente il movimento del soggetto, il quale non può trovare requie se non abdicando, per quanto gli sia possibile, alla propria natura.

Ed è in questa visione dinamica della natura del soggetto che è emersa la ragione, non solo come coscienza di sé, dei propri atti e degli enti, ma anche come storia. La ragione è un'assunzione di responsabilità verso di sé nel rapporto con il mondo, cioè la ragione, per rimanere fedele alla sua natura, continua a chiedermi di cambiare. Questo è forse il passo teoreticamente più originale di questo lavoro di ricerca: far emergere come la razionalità sia una reale presa d'incarico da parte della soggettività del problema che è costituito dalla sua stessa esistenza. Volendo utilizzare un linguaggio più letterario potremmo dire che la ragione è un'avventura i cui protagonisti stanno scrivendo reciprocamente la loro trama su di un canovaccio che invece non è loro.

L'ineffabilità di questa dinamica sempre presente non costituisce, né vuole farlo, alcuna deriva soggettivistica: la realtà è polimorfa ma non totalmente "opaca" o inaccessibile e la mia soggettività ha bisogno della mia decisione per essere riconosciuta nella sua struttura dinamica.

Se questo è vero, allora possiamo dire con documentata certezza che la razionalità non è categorizzabile, per lo meno non lo è nella sua integralità, poiché in quanto processo dinamico essa sfugge ad ogni determinazione assoluta.

Il dato dinamico della ragione emerge grazie all'analisi dell'azione e all'assunzione di essa come criterio di valutazione dell'esperienza. Eppure l'azione non sarebbe possibile senza il soggetto agente ed il soggetto non si attua senza l'azione: così in Blondel si vede attuarsi una circolarità ermeneutica potente tra azione e conoscenza in cui, come per il soggetto e la razionalità, ciò che permane è il carattere dinamico e di continuo rimando da una dimensione all'altra di questo rapporto.

La nozione di ragione come responsabilità dinamica comunque non la esaurisce: rimane sempre, in sottofondo, una sfumatura non ancora tangibile che forse esula dal discorso filosofico e pone esistenzialmente al soggetto la domanda: di chi è la mia azione?

Ed è aprendo a questo interrogativo che paradossalmente chiudiamo, non senza aver citato una bellissima pagina di Jean Guitton, che in un curioso testo dove immaginava i dialoghi che avrebbe avuto in punto di morte, narra di un incontro con Socrate con il quale ha questo scambio di battute: «Guitton – Quando avevo ventitré anni, avendo vinto il concorso come libero docente, mi misi a pensare al soggetto di una tesi. Siccome giravo a vuoto, un amico mi disse: “Perché non chiedi consiglio a Maurice Blondel?” Era uno dei profondi e onesti pensatori francesi del ventesimo secolo. Si occupava di filosofia nella pace delle colline di Aix-en-Provence, come Cézanne aveva dipinto in quei luoghi, felice e misconosciuto. Invecchiò nella cecità come l'indovino Calcante. Morì da santo. Non mi sorprende che si trovi in Paradiso.

Socrate – Lei dunque andò a trovarlo.

Guitton – Con la mia valigetta dallo scheletro di ferro [...].

Socrate – E Blondel?

Guitton – Torniamo a lui. Dopo colazione, mi portò a fare una passeggiata lungo il viale dei platani che portava alla sua dimora. Salivamo e scendevamo. Ogni tanto, accarezzava uno dei nipotini che uscivano da un boschetto.

Socrate – Che cosa le disse?

Guitton – Questo: “Amico, non vorrà utilizzare i suoi anni migliori facendo un lavoro artificiale. Non studi niente che non sia legato alla chiave di volta della sua sostanza. Se ne infischi dei formalismi accademici”. Gli chiesi: “Ma che cos'è una tesi?” Mi rispose: “Tesi=posizione. Il tema della sua tesi, a meno che non si tratti di futili mondanità, non può essere altro che la sua presa di posizione nell'essere e nella vita.

Lei non cerca il soggetto di un tema latino. Lei cerca l'asse di affermazione della sua strada verso il Vero". Poi tacque. Mi ascoltò.

Socrate – Che cosa gli disse?

Gitton – Non ne ho conservato alcun ricordo. Per diverse ore, diedi sfogo ai fiotti limacciosi della mia anima.

Socrate – Lui ascoltava.

Gitton – Senza dire niente. La luce scendeva all'orizzonte, mentre si alzava dentro di me. Finalmente, come scrive Omero, "il sole tramontò e i sentieri si coprirono di ombre". Rientrammo in casa. Sul terrazzo, ruppe il silenzio, mi guardò con bontà e mi disse semplicemente: "La sua tesi, ragazzo mio, è il tempo e l'eternità".

Socrate – E allora?

Gitton – Era la mia tesi. E sono sessantadue anni che vi medito sopra. Capisce?

Socrate – Eccome! È questo, un maestro»³⁴².

Lo stesso è stato per me incontrando Blondel attraverso i suoi scritti.

³⁴² J. Guitton, *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, trad. it. di G. Di Paolo, *Il mio testamento filosofico*, Milano, Mursia 1997, pp. 135-136.

BIBLIOGRAFIA

Molte opere di Blondel sono state pubblicate sotto pseudonimo, che viene qui indicato nel luogo dell'autore tra parentesi quadre. Le opere di Blondel sono ordinate secondo l'anno di pubblicazione, la letteratura secondaria secondo l'ordine alfabetico degli autori.

REPERTORI BIBLIOGRAFICI SU BLONDEL

VIRGOULAY R., TROISFONTAINES C., *Maurice Blondel, Bibliographie analytique et critique*, Louvain Inst. supp. de philosophie; Peeters. - I. *Oeuvres de Maurice Blondel (1880-1973)*, 1975 (Centre d'Archives Maurice Blondel. 2). - II. *Études sur Maurice Blondel (1893-1975)*, 1976 (Centre d'Archives Maurice Blondel 3).

Per la bibliografia critica successiva al 1975 è possibile consultare il sito :

<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/blondel/blondel0.htm>

OPERE DI BLONDEL

Maurice Blondel, Oeuvres complètes, Paris, P.U.F., 1995- (in corso di completamento)

Volume 1, 1893, *Les deux thèses / texte établi et présenté par Claude Troisfontaines*, 1995.

Volume 2, 1888-1913, *La philosophie de l'action et la crise moderniste / texte établi et présenté par Claude Troisfontaines*, 1997.

Volumi, articoli e raccolte di corrispondenze

- *Une association inséparable, L'agrandissement des astres à l'horizon*, "Revue philosophique" 26, 1888, pp. 489-497, con un supplemento in "Revue philosophique" 27, 1889, pp. 197-199.

- *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893; Paris, P.U.F. 1950, trad. it di S. Sorrentino, *L'Azione*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1993.

- *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium.*, Alcan, Paris 1893 ; nuova edizione con traduzione in francese *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, trad. fr. di C. Troisfontaines, Louvain, Nauwelaerts 1972 e Paris, Béatrice-Nauwelaerts 1972.

- [AIMANT B.], *Une des sources de la pensée moderne, L'évolution du Spinozisme*, "Annales de Philosophie Chrétienne" 30, 1894, rieditato in BLONDEL M., *Dialogues avec les philosophes*, Paris, Aubier 1966, pp. 11-40, trad. it. di O. Arcuno, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal, saggi di storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1975.

- *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, "Annales de Philosophie Chrétienne" 131, 1896, ripubblicato in BLONDEL M., *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F. 1956, pp. 5-95, trad. it. di G. Forni, *Lettera sull'apologetica*, Brescia, Queriniana, 1990.

- *Le christianisme de Descartes*, "Revue de métaphysique et de morale" 4, 1896, rieditato in BLONDEL M., *Dialogues*, cit., pp. 41-59, trad. it. BLONDEL M., *Cartesio*, cit.

- *L'illusion idéaliste*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 6, 1898, ripubblicato in BLONDEL M., *Les premiers*, cit., pp. 97-122.

- *La psychologie dramatique de la Passion à Oberammergau*, "La Quinzaine" 35, 1900, pp. 1-18.

- [MALLET F.], *Un entretien avec M. Blondel*, "Revue du clergé français" 27, 1901, pp. 627-636.

- *A propos de la certitude religieuse*, "Revue du clergé français" 27, 1901, pp. 643-659.

- [MALLET F.], *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique*, "Revue du clergé français" 32, 1902, pp. 12-31.

- [MALLET F.], *Un dernier mot sur la paix de l'apologétique*, "Revue du clergé français" 33, 1902, pp. 205-209.

- *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, in AA.VV., *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, II, Paris, A. Colin, 1903, ripubblicato in BLONDEL M., *Les premiers*, cit., pp. 123-

147, trad. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, Roma, Angelo Signorelli Editore, 1924.

- *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, "Quinzaine" 56, 1904, ripubblicato in BLONDEL M., *Les premiers*, cit., pp. 149-228, trad. it a cura di G. Forni, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Brescia, Queriniana, 1992.

- [MALLET F.], *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, "Revue du clergé français" 38, 1904, pp. 405-416 e 513-531.

- [MALLET F.], *Deux observations*, in "Revue du clergé français" 38, 1904, pp. 660-661.

- [MALLET F.], *Une simple explication*, "Revue du clergé français" 39, 1904, pp. 209-212.

- [Un professeur de philosophie], *Les difficultés de croire*, "Revue du clergé français" 41, 1904, pp. 202-205.

- *De la valeur historique du dogme*, "Bulletin de littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse" 6, 1905, ripubblicato in BLONDEL M., *Les premiers*, cit., pp. 229-245.

- *Notre programme*, [con LABERTHONNIERE L.], "Annales de philosophie chrétienne" 151, 1905, pp. 5-31.

- [DE SAILLY B.], *Les "ingrédients" de la philosophie de l'action*, "Annales de philosophie chrétienne" 151, 1905, pp. 180-195.

- [FRANÇOIS D.], *Raisons de ne pas croire*, "Annales de philosophie chrétienne" 151, 1905, pp. 278-283.

- [MALLET F.], *L'oeuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, "Annales de philosophie chrétienne" 151, 1905, pp. 68-91.

- [MALLET F.], *Les controverses sur la méthode apologétique du cardinal Dechamps*, "Annales de philosophie chrétienne" 151, 1906, pp. 449-472, 625-646.

- *Le point de départ de la recherche philosophique*, “Annales de philosophie chrétienne” 151, 1906, pp. 337-360, la prima parte; la seconda parte, “Annales de philosophie chrétienne” 152, 1906, pp. 225-249.
- [MALLET F.], *L'oeuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, “Annales de philosophie chrétienne” 153, 1907, pp. 561-591.
- [MALLET F.], *Qu'est-ce que la foi?*, Bloud et Cie, Paris 1907.
- [DE SAILLY B.], *La notion et le rôle du miracle*, “Annales de philosophie chrétienne” 154, 1907, pp. 337-361.
- *La semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme*, Paris, Bloud et Cie, 1910, rieditato in BLONDEL M., *Une alliance contre nature, catholicisme et intégrisme. La Semaine sociale de Bordeaux 1910*, HENRICI P.(a cura di), Bruxelles, Lessius 2000.
- *L'anticartésianisme de Malebranche*, “Revue de métaphysique et de morale” 1, 1916, in *Dialogues*, cit., pp. 1-26, cit., trad. it. Arcuno O., *Cartesio*, cit.
- *Le procès de l'intelligence*, in AA.VV., *Le procès de l'intelligence*, Bloud et Gay, Paris 1922.
- *Léon Ollé Laprune, L'achèvement et l'avenir de son œuvres*, Paris, Bloud et Gay 1923, trad. it. Arcuno O. (a cura di), *Leone-Olle Laprune: il compimento e l'avvenire della sua opera*, Firenze, Vallecchi, 1925; nuova edizione in Francese con il titolo *Léon Ollé Laprune*, Paris, Bloud et Gay, 1932.
- *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, “Revue de métaphysique et de morale” 30, 1923, pp. 123-163, in *Dialogues*, cit., pp. 91-128, trad. it. Arcuno O., *Cartesio*, cit.
- *Le problème de la mystique*, in AA. VV., *Qu'est-ce que la mystique*, Paris, Bloud & Gay, 1925, pp. 2-63.
- *Méditation*, “Philosophies” 5/6, 1925, pp. 601-605.

- *L'itinéraire philosophique / Frédéric Lefèvre (Ed.)*, Paris, Spes 1928. Paris, Aubier 1966, trad. it. Murgia D., *Itinerario filosofico. Conversazioni con Frédéric Lefèvre*, Napoli, Luciano, 2005.
- *Une énigme historique, Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'une réalisme supérieur*, Paris, Beauchesne 1930.
- *Le quinzième centenaire de la mort de Saint Augustin (28 août 430), L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine*, "Revue de métaphysique et de la morale" 37, 1930, in *Dialogues avec les philosophes*, cit., pp. 143-191.
- *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, "Revue de métaphysique et de morale" 38, 1931, pp. 509-606.
- *Le problème de la philosophie catholique*, Bloud & Gay, Paris 1932.
- *Une philosophie chrétienne est-elle rationnellement concevable? Est-elle historiquement réalisée? État actuel de ce débat*, "Revue des questions historiques" 116, pp. 389-393.
- *Le centre de perspective où il faut se placer pour que la philosophie catholique soit concevable*, "Archivio di filosofia", 1932, pp. 3-15.
- *La Pensée*, 2 voll., Paris, Alcan 1934. Nuova edizione Paris, P.U.F. 1948/54.
- *L'Être et les êtres, Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Paris 1935. Nuova edizione Paris, P.U.F. 1963, trad. it. Sciacca M. F., *L'essere e gli esseri*, Brescia, La Scuola, 1952.
- *L'Action*, Vol. I *Le problème des causes secondes et le pur agir*, Paris, Alcan 1936; Paris, P.U.F. 1949, Vol. II *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, Alcan, Paris 1937 ; Paris, P.U.F. 1963.
- *Le clef de voûte du système cartésien (1937)*, in *Dialogues avec les philosophes*, cit., pp. 129-141.
- *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion 1939.
- *Le problème de l'immortalité personnelle*, "Vie spirituelle" 61, 1939, pp. 115.

- *La pérennité de la philosophie et le discernement progressif d'une constante et indispensable médiation*, "Revue de métaphysique et de morale" 47, 1940, pp. 349-363.
- *Dieu à l'école. Réponse de M. Maurice Blondel*, in "Esprit" 9, 1941, pp. 304-316.
- *La philosophie ouverte*, in *Henri Bergson, Essais et témoignages inédits*, BÉGUIN A., THÉVENAZ P. (a cura di), Neuchâtel, Baconnière 1941, pp. 73-90.
- *La philosophie et l'Esprit chrétien*. 2 Voll., Paris, P.U.F. 1944/46, trad. it. Sciacca M. F., *La filosofia e lo spirito cristiano*, Brescia, La Scuola, 1950.
- *Une des formes de la spiritualité et de l'amitié de Léon Brunschvicg*, "Revue de métaphysique et de morale" 50, 1945, pp. 12-17.
- *Philosophie de l'action*, "Études philosophiques" n. s. 1, 1946, pp. 112.
- *Souplesse et sincérité de Leibniz*, "Giornale di metafisica", 1, 1946, pp. 474-477.
- *La métaphysique comme science de l'au-delà intérieur et supérieur à la nature comme sujet*, "Revue de métaphysique et de morale" 52, 1947, pp. 193-200.
- *Existentialisme et philosophie de l'action.*, "Hebdo. Temps présent", 10. 1. 1947.
- *Un seul et même berceuil*, "Vie intellectuelle", 1947, pp. 6-9.
- *Conditions essentielles d'une humanité libre dans l'union et la paix*, "Études philosophiques", 1948, pp. 126-133.
- *Conditions de la pacification mondiale*, "Teoresi" 3, 1948, pp. 3-17.
- *L'existentialisme est-il une philosophie véritable?* in AA.VV., *Atti del congresso internazionale di filosofia (Roma 1946)*, Milano, Castellani 1948, Vol. 2, pp. 95-100.

- *Autonomie normale et connexion réelle de la philosophie et de la religion*, in AA.VV., *Library of the 10th international congress of philosophy (Amsterdam 1948)*, Amsterdam, North Holland 1948, Vol. 1, pp. 207-208.
- *Réponse irénique à des méprises, Comment comprendre et justifier l'accès à la vie surnaturelle?*, "Giornale di metafisica" 3, 1948, pp. 44-48.
- *Le devoir intégral de la philosophie*, in AA.VV., *Actas del primer congreso nacional de filosofía (1949)*, Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, Arg. 1950, Vol. 2, pp. 884-889.
- *Paradoxe voie du renoncement et de la mort*, "Études philosophiques", 1949, pp. 166-168.
- *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, P.U.F. 1950, trad. it. Ghersi G., *Esigenze filosofiche del Cristianesimo*, Messina, Edizioni Teoresi, 1954.
- *Correspondance* (con A. Valensin), DE LUBAC H. (a cura di), 3 Voll., Paris, Aubier 1957-1965.
- *Au coeur de la crise moderniste, Le dossier inédit d'une controverse*, MARLE R. (a cura di), Paris, Aubier 1960.
- *Ébauche de logique générale, Essai de canonique générale*, in "Revue de métaphysique et de morale" 65, 1960, pp. 7-18.
- *Lettres philosophiques*, Paris, Aubier 1961.
- *Correspondance philosophique*, TRESMONTANT C. (a cura di), Paris, Seuil 1961.
- *Carnets intimes (1883-1894)*, Paris, Cerf 1961.
- *Le dernier chapitre de "L'Action", Édition critique*, BOUILLARD H. (a cura di), "Archives de philosophie" 24, 1961, pp. 29-113.
- BLONDEL M., *Correspondance* (con TEILHARD DE CHARDIN P.), DE LUBAC H. (a cura di), Paris, Beauchesne 1965.

- *Carnets intimes II* (1894-1949), Paris, Cerf 1966.
- *Correspondance* (con WEHRLE J.), DE LUBAC H. (a cura di), 2 Voll., Paris, Aubier 1960.
- *Correspondance* (con BREMOND H.), BLANCHET A. (a cura di), 3 Voll., Paris, Aubier 1970-1971 (Études Bremondiennes 2).
- *Notes d'esthétique* (1878-1900), BABOLIN S. (a cura di), Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1973.
- "*Mémoire*" à Monsieur Bièl, *discernement d'une vocation philosophique / Maurice Blondel*, Prés. de M. Sales, S.J., Paris, CERP 1999.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- ALBERGHI S., *La filosofia al bivio, Umanesimo geocentrico*, Lecce, Milella 1976.
- ALBERGHI S., *Riflessioni rispetto a due fondamentali orientamenti critici della bibliografia blondeliano*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel. Atti del I convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel tenuto all'Aloisianum di Gallarate il 21 e 22 marzo 1975*, Milano, Massimo, 1976, pp. 93-102.
- ANTONELLI M., *Maurice Blondel*, Brescia, Morcelliana, 1999.
- ANTONELLI M., *Trinity and eucharist in Blondel*, "Communio" 27, 2000, pp. 284-299.
- ARCHAMBAULT M., *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Bloud et Gay, 1928.
- ARCUNO O., *La filosofia dell'azione e il pragmatismo*, Firenze, Vallecchi, 1924.
- ARCUNO O., *Maurice Blondel interprete di Descartes, Malebranche, Spinoza, Pascal*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel. Atti del I convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel tenuto all'Aloisianum di Gallarate il 21 e 22 marzo 1975*, cit., pp. 119-133.

- BABOLIN S., *L'estetica di Maurice Blondel*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero* cit., pp. 109-117.

- BABOLIN S., *De L'action à la culture*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 133-144.

- BABOLIN S., "Notes sur l'esthétique", in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie, Actes du Colloque international sur les "écrites intermédiaires" de Maurice Blondel, tenu à l'Université Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 229-242.

- BAGNARD G., *L'inquiétude du chercheur sous la sérénité du croyant*, *Les "Carnets intimes" de Blondel*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger, Maurice Blondel" 112, 1987.

- BAKIRDJIAN DE HAHN S., *La idea de infinito como "ethos" primordial, Levinas y Blondel*, "Stromata, Ciencia y fe" 42, 1986, pp. 259-267.

- BARTOLASO G., *La nozione di vita organica come "pensiero implicito" in Maurice Blondel*, in AA.VV., *Il mondo della vita, Interpretazione*, Brescia, Morcelliana, 1981, pp. 53-58.

- BASTIN É., *Maurice Blondel lecteur de Schopenhauer, Le pessimisme dans "L'Action"*, "Revue philosophique de Louvain" 101, 2003, pp. 778-780.

- BEILLEVERT P., *Le "Fonds Laberthonnière" de la Bibliothèque Nationale*, "Revue de l'Institut Catholique de Paris", 1983, pp. 249-271.

- BELLEY P.-A., *Le débat sur l'intelligende, La connaissance réelle de Maurice Blondel*, in BELLEY P.-A., *Connaître par le cœur, connaissance par connaturalité dans le œuvre de Jacques Maritain*, Paris, Téqui, 2005, pp. 144-176.

- BELLEY P.-A., *D. Blondel, Bergson et la connaissance mystique*, in BELLEY P.-A., *Connaître*, cit., pp. 182-190.

- BERNARDI P.-A., *Maurice Blondel and the renewal of the nature-grace relationship*, "Communio" 26, 1999, pp. 806-845.
- BERTOLDI F., *Il dibattito sulla verità tra Blondel e Garrigou-Lagrange*, "Sapienza", 1990, pp. 293-310.
- BERTOLDI F., *Blondel e la verità come "Adequatio Realis"*, "Sapienza" 47, 1994, pp. 337-355.
- BERTOLDI F., *La verità in Blondel (Prima parte)*, "Divus Thomas" 103, 2000, pp. 110-132.
- BERTOLDI F., *La verità in Blondel (Seconda parte)*, "Divus Thomas" 104, 2001, pp. 179-202.
- BETTINESCHI P., *Su Lógos, éthos e libertà (a partire da recenti studi su Blondel)*, "Rivista di filosofia neo-scolastica" 99, 2007, pp. 137-146.
- BIOLO S. (a cura di), *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno, Rosmini, Newman, Blondel. Contributi al 49° Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate, aprile 1994*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996.
- BOEGLIN J.-G., *La crise du modernisme au début du XXe siècle. L'apport de M. Blondel et de L. Billot*, in AA.VV., *La question de la tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Cerf, 1998, pp. 86-93.
- BONAIUTI E., *Blondel*, edizioni Athena, Milano 1926.
- BORDELEAU L., *Une genèse de la vie sociale selon Maurice Blondel*, "Philosophiques" 2, 1975, pp. 55-82.
- BORDELEAU L., *Le moral et le social, Blondel critique de Durkheim*, "Revue de l'université d'Ottawa" 46, 1976, pp. 256-270.
- BORNE É., *La pensée politique de Maurice Blondel*, in TROISFONTAINES C. (a cura di), *Journée d'études (9-10 novembre 1974), Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain, Inst. supérieur de philosophie, Peeters, 1977, pp. 57-70.

- BOTOLASO G., *Religione in Hegel e in Blondel*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel. Atti del I convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel tenuto all'Aloisianum di Gallarate il 21 e 22 marzo 1975*, cit., pp. 134-137.

- BOURBON DI PETRELLA F., *Il pensiero di M. Blondel*, Firenze, Arte della Stampa, 1950.

- BRITO E., *Le rapport de la philosophie et du christianisme selon M. Blondel*, "Revue théologique de Louvain" 31, 2000, pp. 209-254.

- BRUAIRE C., *Le droit du concept chez Blondel et Bergson*, in TROISFONTAINES C. (a cura di), *Journée d'études (9-10 novembre 1974), Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain, Peeters, 1977, pp. 31-36.

- BRUN J., *Action et prière dans la pensée de Maurice Blondel*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 185-196.

- BRUN J., *Le moment historique de Maurice Blondel*, in FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes, A l'occasion du centième anniversaire de la soutenance de L'Action, le 7 juin 1893*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1994, pp. 115-124.

- CALASANZ E. J., *Maurice Blondel et la bonté de l'être*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999, pp. 87-90.

- CAPELLE P., *De l'histoire à la tradition. La réaction philosophique de Maurice Blondel*, in DORÉ J., BOUSQUET F. (a cura di), *La théologie dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, 1997, pp. 109-131.

- CAPELLE P., *Philosophie et apologétique, Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Cerf, 1999.

- CAPPELLETTO N., *L'esprit humain et l'esprit chrétien, Une philosophie de la religion pour un humanisme intégral*, Louvain, Dissertatio, 1981.

- CARTIER A., *Existence et vérité ; philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle*, Paris, PUF, 1955.

- CASAVOLA F. P., *Presentazione*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 1-2.

- CAVACIUTI S., *Momenti dell'ontologia contemporanea, M. Blondel, L. Lavelle, M. F. Sciacca*, Roma, Città Nuova, 1976.

- CAVACIUTI S., *Naturale e soprannaturale nell'ontologia di Blondel*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, cit., pp.103-108.

- CHELINI-PONT B., *L'Église de France et la politique dans l'entre-deux-guerres, un chassé-croisé à demi-fécond*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, [Paris] Éditions Parole et silence; Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 29-44.

- CIAPPA R., *Il carteggio Loisy-Blondel*, in CIAPPA R. (a cura di), *Storia e teologia, L'itinerario intellettuale di Alfred Loisy (1883-1903)*. Napoli, Liguori, 1993, pp. 178-184.

- CIAPPA R., *Rivelazione e storia, il problema ermeneutico nel carteggio tra Alfred Loisy e Maurice Blondel; febbraio - marzo 1903*, Napoli, Liguori, 2001.

- CIONI V., *La filosofia di Blondel nel sistema di filosofia della religione di H. Duméry secondo l'analisi di Georges Van Riet*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel. Atti del I convegno di studio sul pensiero di Maurice Blondel tenuto all'Aloisianum di Gallarate il 21 e 22 marzo 1975*, cit., pp. 155-160.

- COLIN P., *La vérité de la philosophie selon Maurice Blondel*, in BOUSQUET F., GREISCH J. (a cura di), *La vérité*, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 179-213.

- COLIN P., *Blondel et le Spinoza de Delbos*, in AA.VV., *La filosofia come santità della ragione, Scritti in onore di Xavier Tilliette*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2004, pp. 239-256.

- CONNOLLY G., *Blondel, spiritual experience and fundamental theology today*, "Science et Esprit" 36, 1984, pp. 323-340.

- CONWAY M. A., *Faith and reason in René Descartes (1596-1650), An appreciation and critique from Maurice Blondel*, "Gregorianum" 83, 2002, pp. 111-130.

- CONWAY M. A., *Maurice Blondel and early Anglo-American pragmatism, the consideration of religion in a pragmatic setting*, "Ephemerides theologicae Lovanienses" 79, 2003, pp. 72-96.

- CONWAY M. A., *Maurice Blondel on the structures of science within a positive and phenomenology*, "Irish theological quarterly" 69, 2004, pp. 377-401.

- CONWAY M. A., *A positive phenomenology, The structure of Maurice Blondel's early philosophy*, "The Heythrop journal" 47, 2006, pp. 579-600.

- CORNATI D., *L'ontologia implicita ne L'Action (1893) di Maurice Blondel*, Milano, Glossa 1998.

- COSTANTINO S., *Fenomenologia ed esistenzialismo in Maurice Blondel*, "Historica" 33, 1980, pp. 123-134 e 191-199.

- COTTIER G., *A propos de la philosophie séparée*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 267-272.

- COTTIER G., *Conclusions de la table ronde Blondel-Wresinski*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie, Actes du Colloque international sur les "écrites intermédiaires" de Maurice Blondel, tenu à l'Université Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 434-436.

- COUTAGNE M.-J., *Quand Blondel manque Cézanne*, in AA. VV., *Cézanne ou la peinture en jeu*, Limoges, Adolphe Ardant-Criterion, 1982; pp. 223-235.

- COUTAGNE M.-J., *"Regards d'écrivains sur la crise"*, *Conversation avec M. Maurice Blondel. L'Aube, fin mars 1933*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989*, Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 10-16.

- COUTAGNE M.-J., *Renouveau et vitalité des études Blondéliennes*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 11-16.

- COUTAGNE M.-J. (a cura di.), *L'action, Une dialectique du salut*, Paris, Beauchesne, 1994

- COUTAGNE M.-J., *Les convergences des deux penseurs [Henri de Lubac - Maurice Blondel]*, in LUSTIGER J.-M. (a cura di), *Henri de Lubac et le mystère de l'église, actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 (Études lubaciennes; 1), pp. 61-68.

- COUTAGNE M.-J., *L'esthétique comme épanouissement d'une philosophie de l'esprit, M. Blondel - L. Lavelle*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, pp. 145-152.

- COUTAGNE PP.-H., *Le problème de "L'Action" chez Teilhard et Blondel*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989*, Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 188-200.

- COUTAGNE M.-J., *Sur la "puissance" de la métaphysique*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 95-100.

- COUTAGNE M.-J., *Le Christ et l'énigme du monde, La christologie blondélienne 1916-1925*, in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris, Desclée, 2003 (Jésus et Jésus-Christ; 86), pp. 85-114.

- COUTAGNE M.-J., *Le Verbe et le Lieu, La correspondance Blondel-Teilhard (1919-1920)*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie, Actes du Colloque international sur les "écrites intermédiaires" de Maurice Blondel, tenu à l'Université Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 110-124.

- COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006.

- CRIPPA R., *Il realismo integrale di M. Blondel*, Milano, Bocca, 1954.

- CRIPPA R., *Filosofia e teologia nel pensiero di Maurice Blondel*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, cit., Milano, Massimo, 1976, pp. 29-47.

- CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, cit.

- CRIPPA R., *Blondel*, in BAUSOLA A. (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, [2° Serie] *Il pensiero contemporaneo*, Brescia, La Scuola, 1978, pp. 395-434.

- CRIPPA R., *Sull'attualità di Blondel*, "Studium" 74, 1978, pp. 829-833.

- CRIVELLA G., *Maurice Blondel e la ricerca di una fondazione razionale della vita morale. Per una filosofia delle cose umane*, "Hermeneutica" 2, 1990, pp. 213-223.

- CUGNO A., *Rationalité de la foi et apologétique*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 79-85.

- D'AGOSTINO S., *Dall'atto all'azione, Blondel e Aristotele nel progetto del L'Action (1893)*, Roma, EPUG, 1999.

- D'AGOSTINO S., *L'architecture de la métaphysique du dernier Blondel*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 75-82.

- D'AGOSTINO S., *Privation positive*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 212-225.

- D'AGOSTINO S., *Logica morale e logica del nichilismo*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 35-50.

- D'AGOSTINO S., *Presentazione*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 7-15.
- DASSELEER P., *L'Être est-il solitaire? Méditation sur la subsistance plurale de l'Être*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 249-266.
- DE COINTET P., *Redécouvrir l'esprit avec Maurice Blondel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999.
- DE COINTET P., *La Trilogie, structure et mouvements*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 13-34.
- DE COINTET P., *Le Médiateur, La Triologie et La Philosophie et l'Esprit chrétien*, in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris, Desclée, 2003, pp. 147-186.
- DE COINTET P., *Vers un art de penser réaliste et concret, Les "Dialogues sur la pensée"*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 345-355.
- DE TONQUÉDEC J., *Immanence. Essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel*, Paris, Beauchesne, 1913.
- DESMOND P., *Time and eternity in the early writings of Maurice Blondel*, Roma, Gregoriana, 1988.
- DO CÉU PATRÃO NEVES M., *Y a-t-il une anthropologie dans L'Action (1893)?*, in FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes. A l'occasion du centième anniversaire de la soutenance de L'Action, le 7 juin 1893*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1994, pp. 97-114
- DO CÉU PATRÃO NEVES M., *Qu'est-ce que la philosophie? A propos de la Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, 1896*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 67-77.

- DO CÉU PATRÃO NEVES M., *Le réalisme intégral et spirituel de Maurice Blondel*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 119-140.
- DONNEAUD H., *Étienne Gilson et Maurice Blondel dans le débat sur la philosophie chrétienne*, "Revue Thomiste" 99, 1999, pp. 497-516.
- DORÉ J., *Présentation*, in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris, Desclée, 2003, pp. 7-10.
- DORIVAL G., *L'apologétique grecque des premiers siècles*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998 (Bibliothèque des Archives de philosophie; 63), pp. 133-143.
- DUMÉRY H., *La philosophie de M. Blondel*, Paris, Aubier, 1947.
- DUMERY H., *La philosophie de l'action, essai sur l'intellectualisme blondélienne*, Paris, Aubier, 1948, trad. it. Signore M., *La filosofia de l'azione, saggio sull'intellettualismo blondeliano*, Bari, Adriatica Editrice, 1973.
- DUMÉRY H., *Réponse à R. Virgoulay sur la métaphysique de Maurice Blondel*, "Revue philosophique de Louvain" 9, 2001, pp. 454-456.
- DUQUESNE M., *La philosophie politique de Jacques Maritain*, in TROISFONTAINES C. (a cura di), *Journée d'études (9-10 novembre 1974), Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain, Peeters, 1977, pp. 39-56.
- DURAND J.-D., *Luigi Sturzo interprète de Maurice Blondel*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 381-391.
- FABRIZIANI A.V., *Tomismo e filosofia cristiana nel primo carteggio del Blondel con Laberthonnière (1894-1907)*, "Studia Patavina" 25, 1978, pp. 43-80.

- FABRIZIANI A. V., *La critica del Blondel al pensiero scolastico nella Lettre del 1896*, "Rivista rosminiana di filosofia e di cultura" 73, 1979, pp. 310-327.

- FABRIZIANI A. V., *Tomismo e filosofia cristiana nel carteggio del Blondel con Laberthonnière dopo la condanna del pensiero modernista (1907-1928)*, "Studia Patavina" 27, 1980, pp. 45-74.

- FABRIZIANI A. V., *"Vinculum substantiale" e fundazione*, in AA.VV., *Il problema dell'antropologia*, Padova, Ed. Gregoriana, 1980.

- FABRIZIANI A. V., *Il tomismo di Pierre Roussetot nelle considerazioni filosofiche di Maurice Blondel*, in AA.VV., *Vetera novis augere, Studi in onore di Carlo Giacon*, Roma, La Goliardica, 1982, pp. 93-105.

- FABRIZIANI A. V., *Blondel interprete di Tommaso. Tra rinascita del tomismo e condanna del pensiero modernista*, Padova, Antenore, 1984.

- FABRIZIANI A. V., *Science et métaphysique dans l'Action de 1936-1937. Esquisse d'une épistémologie critique*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 171-187.

- FABRIZIANI A. V., *Blondel e i neotomisti, Momenti di un dibattito epistemologico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

- FAVRAUX P., *L'unité de l'oeuvre blondélienne*, "Nouvelle revue théologique" 108, 1986, pp. 356-373.

- FAVRAUX P., *Une philosophie du médiateur; Maurice Blondel*, Paris, Lethielleux Namur, Presses Universitaires, 1987.

- FAVRAUX P., *Der spätere Blondel (1861-1949) und sein Einfluß*, in CORETH. E. u.a., NEIDL W. M., PFLIGERSDORFFER G. (a cura di), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Vol. 1. Graz, Styria, 1987, pp. 384-410, trad. it. Mura G., Penzo G. (a cura di), *La Filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, I: Nuove impostazioni nel XIX secolo*, Milano, Città Nuova 1997.

- FAVRAUX P., *Les preuves de Dieu. De L'Action à la Trilogie*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, cit., pp. 189-206.

- FRAVRAUX P., *Blondel et la métaphysique*, "Bijdragen" 63, 2002, pp. 141-155.

- FAVRAUX P., *D' "Histoire et dogme" aux "Exigences philosophiques du christianisme"*, *Nécessité d'un réalisme supérieur*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, pp. 315-330.

- FERRANDI M., *La tentative de Maurice Blondel*, in FERRANDI M., *L'Action des créatures, l'occasionalisme et l'efficace des causes secondes*, Paris, Téqui, 2003, pp. 163-171.

- FERRARI J., *La soutenance de L'Action, le 7 juin 1893*, in FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes*, cit., pp. 9-27.

- FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes. A l'occasion du centième anniversaire de la soutenance de L'Action, le 7 juin 1893*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1994.

- FERRARI J., *Maurice Blondel et Édouard Le Roy*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 37-51.

- FLORIDUZ D., *Blondel e Gentile di fronte all'intellettualismo*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 179-186.

- FLORY J., *Maurice Blondel et les Semaines sociales*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 95-107.

- FLORY M., *La lutte de Maurice Blondel pour la paix*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 133-143.

- FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, Paris, Éd. Universitaires, 1990.

- FOLSCHEID D., *Présentation*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité, Actes du colloque d'Aix-en-Provence, mars 1989*, Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 7-9.

- FOLSCHEID D., *Sciences de la vie et morale dans L'Action*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 145-164.

- FOLSCHEID D., *Apologétique et dialectique de la raison*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 45-52.

- FOLSCHEID D., *La nature et l'esprit chez Maurice Blondel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999, Vol. VIII, pp. 77-85.

- FONTAN P., *Maurice Blondel et la crise moderniste (années 1902-1903) d'après la correspondance du philosophe*, "Bulletin de littérature ecclésiastique" 78, 1977, pp. 103-134.

- FORNI G., *Blondel e la controversia cristologica*, "Annali di storia dell'esegesi" 11, 1994.

- FUMAGALLI A., *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*. Roma, Pontificio Seminario Lombardo, 1997.

- GABELLIERI E., *Blondel et Heidegger*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, une dialectique du salut*, cit., pp. 67-80.

- GABELLIERI E., *Blondel, S. Weil et le panchristisme. Vers une "métaxologie"*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 53-65.

- GABELLIERI E., *Incommensurabilité et méditation. La triple puissance de la métaphysique*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, pp. 101-117.

- GABELLIERI E., "*Vinculum*" et "*sursum*", *Métaphysique, christologie et ontologie trinitaire ou les exigences philosophiques du christianisme*", in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris, Desclée, 2003, pp. 187-201.

- GABELLIERI E., *Les Exigences philosophiques du christianisme. Une métaphysique du don*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 331-344.

- GABELLIERI E., *Blondel, Weil et Arendt face à la montée des totalitarismes*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 145-161.

- GADILLE J., *Le contexte ecclésial et sicutioiqueuz de la Lettre*, in CAPELLE P. (a cura di), *Philosophie et apologétique, Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Cerf, 1999, pp. 123-140.

- GAGNON P., *Temporalité de la genèse chez Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin. Esquisse d'un rapprochement*, "Science et esprit" 54, 2002, pp. 75-95.

- GAUTHIER P., *Newman et Blondel, Tradition et développement du dogme*, Paris, Cerf, 1988.

- GIGANTI M. A., *Validità e attualità delle norme morali in Tommaso d'Aquino e Maurizio Blondel*, "L'agire morale" 1977, pp. 477-487.

- GILBERT P., *Le phénomène, la médiation et la métaphysique, Le dernier chapitre de L'Action (1893) de Maurice Blondel*, "Gregorianum" 70, 1989, pp. 93-119 e 291-319.

- GILBERT P., *Blondel et l'intelligence de l'exégèse biblique*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 58-66.

- GILBERT P., *Théologie et Action*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, une dialectique du salut*, pp. 209-228.

- GILBERT P., *La ragione e l'azione*, in BIOLO S. (a cura di), *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1996, pp. 179-193.

- GILBERT P., *Forest et Blondel*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 225-248.

- GILBERT P., *La philosophie en France entre 1898 et 1930*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 19-36.

- GILBERT P., *Maurice Blondel e la sua ricezione in Italia. La Logica della vita morale*, "La Civiltà Cattolica" 157, 2006, pp. 265-278.

- GIOVANNI PAOLO II, *Blondel, fedele interprete della filosofia e del cattolicesimo più autentico*, "L'Osservatore Romano" (12 marzo 1993).

- GIOVANNI PAOLO II, *A Monseigneur Bernard Panafieu, Archevêque d'Aix*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut*, cit., pp. 5-7.

- GIOVANNI PAOLO II, *Message de S. S. le papa Jean-Paul II adressé aux participants*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 5-6.

- GREISCH J., *De l'action à la pragmatique, Une nouvelle interprétation de Blondel*, "Recherches de science religieuse" 82, 1990, pp. 175-197.

- GUITTON J., *Adresse au Colloque, Maurice Blondel, chrétien parce que philosophe*, in FOLSCHIED D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité, Actes*, Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 3-6.

- GUITTON J., *Où Socrate me parle du philosophe Maurice Blondel et où il me force à m'entretenir avec lui sur l'homme et sur son âme*, in GUITTON J., *Mon testament philosophique*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, pp. 163-180, trad. it. di Di Paolo G., Milano, Mursia 1997, pp. 135-149.

- GUY A., *La philosophie du concret chez Maurice Blondel et Unamuno*, "Annales des l'Université Toulouse-Le Mirail", n.s. 13 (1977), pp. 67-83.

- HENRICI P., *Il progetto filosofico di Blondel e la sua attualità*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, cit., pp. 9-28.

- HENRICI P., *Panlogismo o Pancristismo?*, in AA. VV., *Cristo dei filosofi*, Brescia, Morcelliana 1976, pp. 113-124.

- HENRICI P., *Au delà de la dichotomie théorie-pratique, La philosophie de l'action de Maurice Blondel*, "Incontri culturali" 10, 1977, pp. 153-162.

- HENRICI P., *Expérience et transcendance selon Maurice Blondel*, "Gregorianum" 58, 1977, pp. 557-560.

- HENRICI P., *Au-delà de la dichotomie théorie-pratique, La philosophie de l'action de Maurice Blondel*, in AA.VV., *Teoria e prassi*, Napoli, ed. Domenicane, 1979, Vol. 1, pp. 153-162.

- HENRICI P., *La dramatique entre l'esthétique et la logique*, in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne / Pierre-Philippe Druet*, Paris, Lethielleux, 1983, pp. 109-133.

- HENRICI P., *Blondel and Loisy in the modernist crisis*, "Communio, International catholic review" 14, 1987, pp. 351-372.

- HENRICI P., *La souffrance, un problème ou une tâche?*, "Communio. Revue Catholique Internationale" 13, 1988, pp. 4-10.

- HENRICI P., *Die Bestimmung des Menschen*, "Internationale katholische Zeitschrift" 19, 1990, pp. 193-202.

- HENRICI P., *Ontologie et religion. De S. Anselme à Blondel*, "Archivio di filosofia" 58, 1990, pp. 421-434

- HENRICI P., *Les structures de L'Action et la pensée française*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité, Actes*, cit., Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 32-43.
- HENRICI P., *Une vocation de laïc*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 210-214.
- HENRICI P., *De L'Action à la critique du monophorisme*, "Bulletin des Amis de Maurice Blondel" 3, 1991, pp. 9-28.
- HENRICI P., *"Unir l'ascétique très chrétienne à la psychologie très physiologique"*, les *Notes-Semelle de Blondel*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 17-42.
- HENRICI P., *Maurice Blondel, un filosofo cattolico a confronto con il pensiero moderno*, in BIOLO S. (a cura di), *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno*, cit., pp. 67-77.
- HENRICI P., *La modernité philosophique de l'apologétique blondélienne*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 31-43.
- HENRICI P., *Bilan du colloque*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 439-442.
- HENRICI P., *Les écrites "intermédiaires" de Blondel, à la recherche d'une ontologie concrète*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 299-314.
- HENRICI P., *Simple remarques sur la philosophie sociale de Blondel*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, pp. 361-364.
- HENRICI P., *La Logica della vita morale nel suo contesto di allora e nel nostro contesto attuale*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 21-34.

- HUGHES K. L., *The 'Fourfold Sense', De Lubac, Blondel and Contemporary Theology*, "The Heythrop Journal" 42 (2001), pp. 451-462.

- HUDE H., *Morale et immortalité chez Maurice Blondel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999, pp. 179-187.

- IMODA F., *Allocution de bienvenue*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 15-17.

- ISASI SANCHOYERTO J. M., *Maurice Blondel, Una rigurosa filosofia de la religion*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1982.

- IVALDO M., *Aspetti della controversia Loisy-Blondel*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, pp. 138-145.

- IZQUIERDO C., *La critica al historicismo biblico en "Histoire et dogme" de Maurice Blondel*, in AA.VV., *Biblia y Hermenéutica*, Pamplona, Universidad de Navarram 1985.

- IZQUIERDO C., *Blondel y la crisis modernista, Análisis de "Historia y dogma"*, Pamplona, Ed. Univ. de Navarra, 1990.

- IZQUIERDO C., *La "ilusión idealista". La crítica de Maurice Blondel al intelectualismo*, "Revista Portuguesa de Filosofia" 49, 1993, pp. 401-412.

- IZQUIERDO C., *La Tradición en Maurice Blondel*, "Scripta Theologica" 21, 1989, pp. 63-95.

- IZQUIERDO C., *La présence de M. Blondel dans la théologie fondamentale actuelle*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action*, cit., pp. 243-264.

- IZQUIERDO C., *The "Philosophy of Revelation" in M. Blondel's Thought*, in OLIVETTI M. M. (a cura di), *Filosofia della Rivelazione*, Padova, Cedam, 1994, pp. 439-451.

- IZQUIERDO C., *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Pamplona, EUNSA, 1999.

- IZQUIERDO C., *Le "surnaturel anonyme" et la foi, Les articles de Blondel signés F. Mallet*, "Annales Theologici" 16, 2002, pp. 355-379.
- IZQUIERDO C., *El papel de la opción en la "Lógica de la vida moral"*, "Scripta Theologica" 35, 2003, pp. 517-526.
- IZQUIERDO C., *Les articles signés F. Mallet*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 243-248.
- IZQUIERDO C., *Il ruolo dell'opzione nella Logica della vita morale*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, cit., pp. 51-60.
- JACQUES F., *Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel, de la controverse au dialogue*, in CAPELLE P. (a cura di), *Philosophie et apologétique, Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Cerf, 1999, pp. 259-293.
- JAHAE R., *The concept of positive science in the main works of Maurice Blondel*, "Gregorianum" 85, 2004, pp. 539-558.
- JACQUES F., *Philosophie religieuse ou philosophie de la religion, Blondel, Lavelle, Marcel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999, pp. 3-20.
- JERVOLINO D., *Logica del Concreto ed Ermeneutica della Vita Morale, Newman, Blondel, Piovanì*, Napoli, Morano, 1994.
- JORDAN M. D., *The terms of the debate over "Christian philosophy"*, "Communio (US)" 12, 1985, pp. 293-311.
- JOUHAUD M., *Bergson et Blondel, cosmologie et philosophie de la destinée*, in TROISFONTAINES C. (a cura di), *Journée d'études (9-10 novembre 1974), Blondel, Bergson, Maritain, Loisy*, Louvain, Inst. supérieur de philosophie, Peeters, 1977, pp. 7-30.

- JOUHAUD M., *Deux aspects du Blondelisme*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, Paris, éd. Universitaires, 1990, pp. 81-91.
- KELLY J. J., *The hermeneutical debate within modernism, Loisy, Blondel and von Hügel*, "Iristh Theological Quarterly" 71, 2006, pp. 285-301.
- KLAWITTER J., *L'Action*, in VOLPI F. (a cura di), *Lexikon der philosophischen Werke*, Stuttgart, Kröner, 1988, pp. 2-3.
- KOPPER J., *La connaissance objective chez Maurice Blondel*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 92-100.
- LAMBINET J., *La matière dans l'ordre de la charité. Etude du concept de matière dans la Trilogie du dernier Blondel*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 143-170.
- LAMBINET J., *Une amitié sacrifiée, La mortification dans la correspondance entre Blondel et Laberthonnière*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, Bruxelles, Lessius, 2003, pp. 66-79.
- LECLERC M., *L'Action et l'union substantielle*, "Gregorianum" 76, 1995, pp. 4- .
- LECLERC M., *Blondel et Leibnitz. Du parallélisme des phénomènes et des monades au réalisme de l'union substantielle*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 209-223.
- LECLERC M., *La destinée humaine*, Namur, Nature et vérité, 1993, trad. it. *Il destino umano nella luce di Blondel*, Brescia, Morcelliana, 2000.
- LECLERC M., *Maurice Blondel, philosophe à la croisée de l'Église et de l'Université*, "Gregorianum" 83, 2002, pp. 461-471.
- LECLERC M., *Avant-propos*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 7-9.

- LECLERC M., *La destinée humaine, Blondel et Wresinski*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 401-409.

- LECLERCQ J., *La charité est seule digne de l'action. Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, "Collectanea cisterciensia" 62, 2000, pp. 269-286.

- LECLERCQ J., *Quelques écrits publiés autour d'un cinquantenaire*, "Revue philosophique de Louvain" 98, 2000, pp. 134-151

- LECLERCQ J., *Du Dieu qui vient à l'action, Le dénouement blondélien*, "Revue philosophique de Louvain" 99, 2001, pp. 422-452.

- LECLERCQ J., *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, prefazione di J. Ferrari, Bruxelles, Éditions Lessius 2001.

- LECLERCQ J., *Maurice Blondel lettore 'Alla francese' di Sant'Agostino*, in ALICI L., PICCOLOMINI R., PIERETTI A. (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, Vol. 2, *Interiorità e persona*, Roma, Città Nuova, 2001, pp. 65-96.

- LECLERCQ J., *Maurice Blondel, una comprensión ética de la religión*, in AA.VV., *Comprender la religión. II Simposio internacional "Fe cristiana y Cultura contemporánea"*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 405-418.

- LECLERCQ J., *Maurice Blondel et Paul Archambault en correspondance, ou l'art d'être un bon interprète*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 96-109.

- LECLERCQ J., *Les linéaments de l'itinéraire politique de Maurice Blondel*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 109-131.

- LEFÈVRE F., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

- LEGRYS J., *Human perfection as assimilation to God, Beatitude in the light of the philosophy of Maurice Blondel*, Dissertatio phil., Boston College 1993.

- LÉNA M., *Jeanne Mercier, lectrice de Maurice Blondel*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 107-117.

- LEONARD A., *Blondel et la méthode d'immanence*, in AA.VV., *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ, Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris, Lethielleux, 1980, pp. 185-190.

- LEONARD A., *La méthode d'immanence et la problématique de "L'Action"*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, Paris, Éd. Universitaires, 1990, pp. 103-111.

- LEPP I., *Bergson et Blondel*, in LEPP I. (a cura di), *La philosophie chrétienne de l'existence*, Paris, Aubier 1953, pp. 110-114.

- LETOURNEAU A., *L'herméneutique de Maurice Blondel, Son émergence pendant la crise moderniste*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1999.

- LIVET P., *Philosophie de l'action et théorie de l'action*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 83-104.

- LONG F., *Blondel on the origin of philosophy*, "Philosophy today" 33, 1989, pp. 21-27.

- LONG F., *Maurice Blondel's moral logic*, "Philosophical studies (Ireland)", 1988/90, pp. 213-223.

- LONG F., *The postmodern flavor of Blondel's method*, "International philosophical quarterly", 1991, pp. 15-22.

- MALAGUTI I., *Per un'«ontologia drammatica», la normativa nel pensiero di Maurice Blondel*, Padova, Il Poligrafo, 2004.

- MALAGUTI I., *La libertà dell'intelligenza*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 99-106.

- MALAGUTI M., *Action et lumière*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique du salut. Colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 197-206.

- MALAGUTI M., *L'Action de Maurice Blondel*, in FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes*, cit., pp. 57-67.

- MALAGUTI M., *L'assimilation et la lumière traverse selon Blondel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999, pp. 91-96.

- MANZO O., *Immanenza di Dio e destino dell'uomo, Blondel, de Lubac e il Vaticano II*, "Aquinas" 41, 1998, pp. 373-391.

- MARION J.-L., *La conversion de la volonté selon "L'Action"*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger" 112, 1987, pp. 33-46 ; ora in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel*, cit., pp. 154-165.

- MARION J.-L., *Lettre postface*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique du salut.*, cit, pp. 287-292.

- MARTY F., *La question de la vérité dans la Lettre sur l'apologétique*, in COUTAGNE M.-J (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, pp. 101-108.

- MATTEI J.-F., *Maurice Blondel et la transcendance de l'action*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 65-78.

- MENGUS R., *Méthode transcendentale et révélation historique*, "Nouvelle revue théologique" 102, 1980, pp. 22-34.

- MEOLI A., *La corrispondenza Castelli-Blondel e la traduzione del Princip élémentaire (1924)*, "Archivio di filosofia" 71, 2003, pp. 459-487; ora in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 187-217.

- MERFELD T. J., *Person and presence. The encounter of phenomenology and ontology in the works of Maurice Blondel*, Milwaukee, Faksimile, 1988.

- MOLETTE C., *Le rayonnement d'une sainteté de l'intelligence*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 44-57.

- MONDIN B., *M. Blondel*, in *Storia della metafisica*, Vol. 3, Bologna, Ed. Studio Domenicano, 1999 pp. 542-553.

- MORETTO G., *Destino dell'uomo e corpo mistico, Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Brescia, Morcelliana, 1993.

- MORIN D., *Philosophie religieuse et crise moderniste, Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, 1893-1913*, Dissertatio, Tours 1985.

- MOSSERAY G., *Le vingt-cinquième anniversaire de la mort de M. Blondel*, "Revue philosophique de Louvain" 76, 1978, pp. 218-225.

- MUJIDI-MALAMBA G., *La doctrine blondélienne de l'être*, "Revue philosophique de Kinshasa" 1, 1983.

- MURGIA D., *L'universale singolare e la 'science de l'individuel' in Maurice Blondel*, "Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cagliari", nuova serie 19, 2001, pp. 77-113.

- MURGIA D., *Verso una 'science du concret', Su alcuni spunti interpretativi offerti da L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, "Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cagliari", 2002, pp. 115-144.

- MURGIA D., *La logica della vita morale di Blondel nell'interpretazione di Pietro Piovani*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, cit., pp. 219-232.
- NEDONCELLE M., *Les rapports de l'histoire et du dogme d'après Blondel*, in TROISFONTAINES C. (a cura di), *Journée d'études*, cit., pp. 91-108.
- NICOLOSI S., *L'Odissea della ragione; il primo Blondel e l'itinerario della filosofia*, Roma, ed. La Roccia, 1970.
- NICOLOSI S., *Ambivalenza strutturale ed ispirazione unitaria ne l'"Action 1893"*, *La critica Blondeliana fino alla "Lettre sur l'apologétique"*, "Aquinas" 15, 1974, pp. 545-561.
- NICOLOSI S., *La metafisica dell'amore tra pessimismo e ottimismo, Schopenhauer e Blondel*, "Aquinas" 19, 1976, pp. 205-236
- NICOLOSI S., *La presenza di Blondel nel Concilio Vaticano II*, in CRIPPA R., HENRICI P. (a cura di), *Attualità del pensiero di Maurice Blondel*, cit., pp. 49-91.
- NICOLOSI S., *La crisi della filosofia europea e la riforma del metodo del filosofare, Vincenzo La Via e Maurice Blondel*, "Aquinas" 28, 1985, pp. 146-161.
- OGGIONI E., *La filosofia dell'essere di Maurizio Blondel*, Napoli, Casa Editrice Rondinella Alfredo, 1939.
- OLGIATI F., *L'ontologia di Maurice Blondel*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 16, 1938, pp. 186-198.
- OLIVIER P., *Provocation chrétienne et réflexion philosophique, L'intention de Maurice Blondel*, "Recherches de science religieuse" 81, 1993, pp. 343-383.
- OSTENC M., *L'influence de Maurice Blondel*, "Revue des études italiennes" 25, 1979, pp. 297-319.

- PAGANI PP., *Logica e libertà, in riferimento ad alcune pagine di Maurice Blondel*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, cit., pp. 107-138.

- PARAIN-VIAL J., *L'acte et l'action chez Maurice Blondel et Gabriel Marcel*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut*, cit., pp. 105-122.

- PASCAL I., *Joseph Wresinski et Maurice Blondel, quelques choix anthropologiques*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 423-433.

- PÉRICO Y., *Philosophie de l'esprit - philosophie du désir*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999, pp. 153-159.

- PÉRICO Y., *De la foi au Christ à la Christologie philosophique*, in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris, Desclée, 2003, pp. 11-34.

- PÉRICO Y., *Le problème de la mystique*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 285-295.

- PIRET P., *Blondel, le lien substantiel*, in *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius 1998, pp. 199-217.

- PLANTY-BONJOUR G., *Les implications théologiques de "L'Action"*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger" 111, 1986, pp. 435-448.

- PIRLOT J., *Blondel et le modernisme*, "La foi et le temps", 1982, pp. 274-283.

- POULAT É., *Maurice Blondel et la crise moderniste*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger" 112, 1987, pp. 47-54.

- POULAT É., *La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 19-31.

- POUPARD P., *Fécondité théologique de L'Action*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique du salut*, cit., pp. 273-286.

- RAFFELT A., *Maurice Blondel*, in BERND L. (a cura di), *Metzler Philosophen Lexikon*, Stuttgart, Metzler, 1989, pp. 111-113.

- RAFFELT A., *Über die Gottesfrage. Eine Meditation von Maurice Blondel*, "Geist und Leben" 63, 1990, pp. 31-38.

- REIFENBERG P., *Ollé-Laprune dans l'interprétation de Maurice Blondel*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Paris, Beauchesne, 1998, pp. 88-100.

- REIFENBERG P., *La logique de l'action humaine. Les perspectives ouvertes par Maurice Blondel sur la réalité comme fondement de la réflexion éthique*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 317-332.

- REIFENBERG PP., *La science morale comme science de la pratique*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 168-190.

- REIFENBERG PP., *L'opzione fondamentale che media la conoscenza e informa l'azione secondo Blondel*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, cit., pp. 61-77.

- REITER J., *Système et concrétion*, in FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes*, cit., pp. 29-43.

- RENAULT M., *Note blondélienne sur l'analogie*, in AA.VV., *Actes du XVIIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Strasbourg, juillet 1980*, Paris, Vrin, 1982, pp. 321-324.

- RESCH R. J., *Christology as a methodological problem, A study of the correspondence between Maurice Blondel and Alfred Loisy, 1902-1903*, Diss. phil., University of Notre Dame 1975.

- RICCI J.-C., *Situation de Maurice Blondel dans le contexte des pensées philosophiques et politiques (1914-1945)*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 11-27.

- RIGOBELLO A., *Tre diversi percorsi di filosofi cristiani*, in BIOLO S. (a cura di), *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno*, 1996, pp. 81-91.

- RUGGIERI G., *Le choix philosophique, l'apologétique en Italie autour du premier Blondel*, in CAPELLE P. (a cura di), *Philosophie et apologétique, Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Cerf, 1999, pp. 175-193.

- RUSSO A., *Henri de Lubac, Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma, Studium, 1990.

- RUSSO A., *La nozione di persona in H. de Lubac alla luce di un carteggio inedito*, "Prosopon" 3, 1991, pp. 99-111.

- RUSSO A., *A proposito del rapporto Blondel - San Tommaso in H. de Lubac*, "Angelicum" 71, 1994, pp. 427-444.

- RUSSO A., *L'idea di solidarietà in "Catholicisme" (1938)*, "Gregorianum" 78, 1997, pp.661-678.

- RUSSO A., COFFELE G. (a cura di), *Divinarum rerum notitia, La teologia tra filosofia e storia*, Edizioni Studium, Roma, 2001.

- RUSSO A., *Yves de Montcheuil et Maurice Blondel*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 125-139.

- RUSSO A., *Il Gentile romano e Maurice Blondel*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 163-178.

- SADLER G. B., *Blondel's conception of the option between egoism and charity and Its consequences for intellectual life and culture*, "Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 75, 2001, pp. 171-181.

- SAINT-JEAN R., *L'intelligence d'après Blondel et Maritain*, "Science et esprit" 40, 1988, pp. 5-34.

- SAINT-JEAN R., *La philosophie et la mystique d'après Blondel*, "Science et esprit" 62, 1990, pp. 77-88.

- SALES M., *Maurice Blondel (1861-1949), Philosophe de L'Action*, "Choisir" 240, 1979, pp. 14-20.

- SALES M., *Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique*, in LUSTIGER J.-M. (a cura di), *Henri de Lubac et le mystère de l'église, actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, pp. 15-53.

- SAVIGNANO A., *Henri Bremond e il modernismo*, "Rivista di filosofia neo-scolastica" 74, 1982, pp. 627-649.

- SCIACCA M. F., *Dialogo con M. Blondel*, Milano, Marzorati, 1962.

- SCANNONE J.-C., *La philosophie sociale de Blondel et la théologie de la libération selon Gustavo Gutiérrez, Convergences, divergences, apports*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 392-398.

- SCHERER R., *Eine Tagung des Freunde Maurice Blondels*, "Ferder-Korrespondenz" 4, 1949-1950, pp. 297-298.

- SERVAIS J., *Le "Principe élémentaire d'une logique de la vie morale", Antécédents et prolongements d'un mémoire de Blondel*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 191-211.

- SERVAIS J., *De la logique formelle à la logique morale selon M. Blondel*, "Gregorianum" 82, 2001, pp. 761-785.

- SERVAIS J., *Una logica del concreto, Blondel di fronte all'illusione idealista*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, cit., pp. 79-97.

- SORRENTINO S., *Maurice Blondel (1861-1949), filosofia del senso umano e diritto dell'esperienza religiosa*, in PENZO G. (a cura di), *Dio nella filosofia del Novecento* Brescia, Queriniana, 1993, pp. 75-89.

- SORRENTINO S., *Philosophie de l'expérience humaine et structure transcendantale de l'action*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut*, cit., pp. 123-132.
- SORRENTINO S., *Maurice Blondel nel dibattito attuale*, "Teoria, Rivista di filosofia" 15, 1995, pp. 29-65.
- STOFFEL J.-F., *L'irréalisable demande blondélienne, Pierre Dubem entre Henri Poincaré et Édouard Le Roy*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 140-150.
- STROOBANTS L., *Maritain et Blondel*, "Notes et documents" 16, 1979.
- SULLIVAN J. W., *Blondel and the cost of commitment*, "Downside review" 104, 1986, pp. 1-9.
- SULLIVAN J. W., *Blondel and apologetics*, "Downside review" 103, 1987, pp. 1-11.
- SULLIVAN J. W., *L'Action and living truth*, "Theology" 91, 1988, pp. 209-216.
- SULLIVAN J. W., *Matter for heaven, Blondel, Christ and creation*, "Ephemerides theologicae Lovanienses" 64, 1988, pp. 60-83.
- SUTTON M., *Nationalism, positivism and Catholicism, The politics of Charles Maurras and French catholics 1890-1914*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982
- SUTTON M., "*Patrie et humanité*" (1928), *politique et relations internationales*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie, Actes du Colloque international sur les "écrites intermédiaires" de Maurice Blondel, tenu à l'Université Grégorienne à Rome du 16 au 18 novembre 2000*, Bruxelles, Lessius, 2003 (Donner raison; 12), pp. 365-380.
- SUTTON M., *La critique du nationalisme, de La Semaine sociale de Bordeaux à Lutte pour la philosophie de la paix*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, [Paris] Éditions Parole et silence; Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 79-93.

- TEXIER R., *Maurice Blondel, le défi de l'action à l'athéisme actuel*, "Nouvelle revue théologique" 114, 1992, pp. 708-725.

- THEOBALD C., *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, Frankfurt, Knecht, 1988.

- THEOBALD C., *La christologie transcendente dans L'Action (1893) de Maurice Blondel*, "Recherches de science religieuse" 81, 1993, pp. 421-457.

- THEOBALD C., *Le handicap théologique*, "Revue de l'Institut catholique de Paris" 48, 1993, pp. 85-93.

- TILLIETTE X., *Tâches et limites de la christologie philosophique*, "Recherches de Science Religieuses" 65, 1977, pp. 85-106.

- TILLIETTE X., *Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique*, "Communio" 4, 1979, pp. 54-65.

- TILLIETTE X., *Maurice Blondel et la controverse christologique*, in AA.VV., *Le Modernisme*, Paris, Institut catholique, 1980, pp. 129-160.

- TILLIETTE X., *L'insertion du surnaturel dans la trame de L'Action*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger" 111, 1986, pp. 449-465.

- TILLIETTE X., *Le Christ de la philosophie. Prolegomènes à une christologie philosophique*, Paris, Cerf, 1990.

- TILLIETTE X., *Maurice Blondel filosofo cristiano*, "Humanitas" 45, 1990, pp. 154-168.

- TILLIETTE X., *Il centenario de L'Action di M. Blondel*, "La Civiltà cattolica" 144, 1993, pp. 3435-3438.

- TILLIETTE X., *Blondel et les théologiens jésuites*, in FERRARI J. (a cura di), *Recherches blondéliennes*, cit., pp. 45-55.

- TILLIETTE X., *Physionomie eucharistique de L'Action de 1893*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique du salut*, cit., pp. 229-242.

- TILLIETTE X., *Blondel et la métaphysique*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 119-131.

- TILLIETTE X., *Maurice Blondel. Une synthèse*, in *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006, pp. 101-116.

- TINEL M.-F., *L'anthropologie de L'Action de 1893 de M. Blondel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, cit., pp. 189-192.

- TOURPE E., *Le débat de Maritain et de Blondel sur l'intelligence, Vers une solution*, in "Études maritainiennes" 1, 1997, pp. 19-57.

- TOURPE E., *De l'acte à l'action. Une introduction aux thomismes blondéliens*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000, pp. 267-295.

- TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, Louvain, Peeters, 2000.

- TOURPE E., *Donation et consentement. Une introduction méthodologique à la métaphysique*, Bruxelles, Lessius, 2000.

- TOURPE E., *La dynamique chez Maréchal et l'action chez Blondel, Les apprêts d'une générative*, in GILBERT P. (a cura di), *Au point de départ, Joseph Maréchal, entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles, Lessius, 2000, pp. 218-238.

- TOURPE E., *Thomas ou Blondel? La relève spiritualiste de la métaphysique de l'être*, in LANGLOIS L., NARBONNE J.-M. (a cura di), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, cit., pp. 1043-1049.

- TOURPE E., *Maurice Blondel, un réalisme spirituel*, "Science-et-Esprit" 53, 2001, pp. 518-519.

- TOURPE E., *Concordia discors ou discordia concors? La "Phénoménologie de l'esprit" et l'"Action" (1893) de Maurice Blondel*, "Hegel-Jahrbuch", 2002, pp. 303-310.

- TOURPE E., *Blondel et le Thomisme, Influencees réciproques et irréductibles singularités*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 52-65.

- TROISFONTAINES C., *Maurice Blondel et Victor Delbos, à propos de Spinoza*, "Revue philosophique de la France et de l'étranger" 111, 1986, pp. 467-483.

- TROISFONTAINES C., *L'approche phénoménologique de l'être selon Maurice Blondel*, in FOLSCHIED D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 69-80.

- TROISFONTAINES C., *Blondel Maurice 1861-1949*, in MATTEI J.-F. (a cura di), *Les oeuvres philosophiques, Dictionnaire*. Vol. 2, Paris, P.U.F., 1992, pp. 2261-2263.

- TROISFONTAINES C., *La critique de Schopenhauer dans L'Action*, "Revue philosophique de Louvain" 91, 1993, pp. 603-611.

- TROISFONTAINES C., *La critique de Schopenhauer dans L'Action*, in a cura di FERRARI J., *Recherches blondéliennes*, cit., pp. 77-95.

- TROISFONTAINES C., *La pensée efficace de Dieu*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action. Une dialectique di salut*, cit., pp. 167-184.

- TROISFONTAINES C., *Entre la force et la forme, le parcours blondélien*, in MAGNARD P. (a cura di), *Métaphysique de l'esprit*, cit., pp. 235-248.

- TROISFONTAINES C., *Entre la force et la forme, l'action, Le parcours blondélien*, in MAGNARD P. (a cura di), *Métaphysique de l'esprit*, cit., pp. 235-248.

- TROISFONTAINES C., *Blondel, Berger et le cogito husserlien*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*, cit., pp. 1-10.

- TROISFONTAINES C., *La question de l'être chez Maurice Blondel et Gabriel Marcel*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, cit., pp. 23-33.

- TROISFONTAINES C., *La réédition de L'Action (1937)*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action*, cit., pp. 35-57.

- TROISFONTAINES C., *Blondel et le "lien substantiel" chez Leibniz, Une pierre d'attente pour la méditation christique*, in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, cit., pp. 115-146.

- TROISFONTAINES C., *Blondel et Malebranche, une prise de distance*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 271-284.

- VAN DE KERKHOVE J.-L., *Des énigmes de la raison aux mystères de la foi, La Philosophie et l'Esprit chrétien au sein du projet apologétique de Maurice Blondel*, Roma, Pont. Univ. Salesiana, Dissertatio, 1995.

- VAN HOOFF A. E., *Un devoir ontologique*, "Communio" 10, 1985.

- VAN HOOFF A. E., *Der Panchristismus, Innerer Bezugspunkt von Blondels L'Action*, "Zeitschrift für katholische Theologie" 109, 1987, pp. 416-430.

- VAN HOOFF A. E., *La questione di Dio come problema pratico, Alcuni aspetti della filosofia di Maurice Blondel*, in BABINI (a cura di), *Riflessioni sul "senso religioso"*, n.98/99, 1988, pp. 75-92.

- VAN HOOFF A. E., *Le drame de l'épistémologie étreiquée. La mise au point du "Monophorisme"*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, cit., pp. 299-316.

- VAN HOOFF A., *L'acte de foi ou la dialectique du concret*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 259-270.

- VERDONK W., *Blondel et Wresinski, entre "L'Action" et Jésus-Christ misérable*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 417-422.

- VERGES S., *Dimension transcendente de la persona*, "Espiritu" 23, 1974, pp. 5-18.
- VERWEYEN H., *Die "Logik der Tat", Ein Durchblick durch M. Blondels L'Action (1893)*, "Zeitschrift für katholische Theologie" 108, 1986, pp. 311-320.
- VIEILLARD-BARON J.-L., *Philosophie apologétique et philosophie de la religion*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*, cit., pp. 11-20.
- VIEILLARD-BARON J.-L., *Philosophie de l'esprit*, Hildesheim, Olms, 1999.
- VIRGOULAY R., *Métaphysique de l'identité et pensée de la différence, sur une lecture post-humaniste*, "Recherches de Science Religieuses" 66, 1978, pp. 321-342.
- VIRGOULAY R., *Blondel et le modernisme, La philosophie de l'action et les sciences religieuses 1897-1913*, Paris, Cerf, 1980.
- VIRGOULAY R., *Les "nouveaux aperçus philosophiques" de l'abbé L.-PP. Cochet (1887-1944), entre Blondel et Teilhard de Chardin*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 66, 1982, pp. 561-590.
- .
- VIRGOULAY R., *Nouveaux aperçus de la Trilogie blondélienne d'après la correspondance Blondel-Cochet (1927-1939)*, "Revue Philosophique de Louvain" 81, 1983, pp. 224-259.
- VIRGOULAY R., *L'Action de Maurice Blondel, une philosophie de la volonté*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger" 112, 1987, pp. 55-70.
- VIRGOULAY R., *De L'Action à la Tétralogie, Continuité ou rupture?*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 112-124.
- VIRGOULAY R., *La christologie philosophique de Maurice Blondel*, in FOLSCHEID D. (a cura di), *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité*, cit., pp. 201-209.

- VIRGOULAY R., *L'Action de Maurice Blondel 1893. Relecture pour un centenaire*, Paris, Beauchesne, 1992.

- VIRGOULAY R., *La philosophie de l'action et la théologie fondamentale*, "Recherches de science religieuse" 81, 1993, pp. 385-420.

- VIRGOULAY R., *La méthode d'immanence dans L'Action de 1893*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *L'action, Une dialectique du salut. Colloque*, cit., pp. 43-66.

- VIRGOULAY R., *Philosophie séparée et philosophie intégrale d'après la Lettre de 1896*, in COUTAGNE M.-J. (a cura di), *Maurice Blondel et la quête du sens*, cit., pp. 21-30.

- VIRGOULAY R., *La "Lettre" (1896) de Maurice Blondel*, in CAPELLE P. (a cura di), *Philosophie et apologetique, Maurice Blondel cent ans après*, Paris, Cerf, 1999, pp. 15-36.

- VIRGOULAY R., *Philosophie de l'action et philosophie de l'esprit*, in VIEILLARD-BARON J.-L. (a cura di), *Philosophie de l'esprit*, cit., pp. 199-205.

- VIRGOULAY R., *Enigmes et mystère, L'articulation de la Trilogie et de l'Esprit chrétien*, in TOURPE E. (a cura di), *Penser l'être de l'action, La métaphysique du "dernier" Blondel*, cit., pp. 59-74.

- VIRGOULAY R., *Chronique Blondélienne, quelques publications récentes, 1996-2000*, "Recherches de science religieuse" 90, 2002, pp. 203-212.

- VIRGOULAY R., *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, Cerf, 2002.

- VIRGOULAY R., *La christologie blondélienne dans la crise moderniste*, in VIRGOULAY R. (a cura di), *Le Christ de Maurice Blondel*, Paris, Desclée, 2003, pp. 59-84.

- VIRGOULAY R., *De "L'illusion idéaliste" au "point de départ de la recherche philosophique"*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 153-167.

- VIRGOULAY R., *Blondel - Philosophe politique (1890-1914)*, in COUTAGNE M.-J., DE COINTET P. (a cura di), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006, pp. 47-63.

- VISENTIN M., *Gentile e il modernismo di Blondel*, in D'AGOSTINO S. (a cura di), *Logica della morale, Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, cit., pp. 141-162.

- WALGRAVE J.-H., *"Real" and "notional" in Blondel and Newman*, "Louvain studies" 12, 1987, pp. 8-29

- WORGUL G. S., *M. Blondel and the problem of mysticism*, "Ephemerides theologicae Lovanienses" 61, 1985, pp. 100-122.

- ZANI M., *"Continuité évolutive" ou "reniement" de l'inspiration originare? Éléments de réflexion à partir de la correspondance Blondel-Laberthonnière*, in LECLERC M. (a cura di), *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, cit., pp. 80-95.

INDICE

Introduzione

Capitolo 1: L'azione e l'indagine sulla ragione

- a. Il luogo ed il tempo di una ricerca
- b. Come nasce il problema della ragione
- c. La fenomenologia blondeliana
- d. La strada dell'*Azione* verso la nozione di soggetto
- e. Azione e razionalità

Capitolo 2: Soggetto, ontologia e razionalità

- a. L'essere e il soggetto
- b. Le manifestazioni del soggetto e la relazione con il mondo: desiderio e norma
- c. La nozione di vero: pensiero, soggetto e genesi del significato
- d. La nozione di Dio come verità dell'esperienza

Capitolo 3: Modernità e razionalità

- a. Il problema della scienza: verificabilità e orizzonte totalizzante
- b. La cesura della modernità: preconconcetto e nichilismo
- c. La razionalità blondeliana tra modernità e tradizione

Conclusioni

Bibliografia