

Nerina Pascolo

LE «RAGIONI DELLA FEDE» NELL'ULTIMO CARLINI

Con Armando Carlini ci troviamo di fronte ad un pensatore che intende rompere la differenza del pensiero moderno nei confronti della religione, per rispondere a quei problemi morali e religiosi emersi come esigenze insopprimibili dell'uomo dalla revisione critica dell'attualismo.

Uscito, infatti, dall'esperienza idealistica attraverso l'adesione alla fede, Carlini cerca un punto d'incontro tra la filosofia moderna e la tradizione cristiana, rispondendo al programma del movimento spiritualistico, il quale, anche in Italia, intendeva presentare una filosofia autenticamente ed integralmente cristiana¹.

¹ Nel 1941, Sciacca propone l'espressione «spiritualismo cristiano» ne *Il secolo XX* (cfr. 2^a ed., Milano, 1942, vol. I, pp. 683-767), riprendendola, nel 1945, in *La filosofia oggi* (cfr. 2^a ed., ivi, 1952, vol. II, pp. 366-409). Con tale espressione egli intendeva fare riferimento ad autori come Carlini e Guzzo, i quali peraltro non solo gli contesteranno questa facile assimilazione, ma metteranno anche in discussione la stessa connotazione «cristiana». Non era, infatti, scontato per questi autori che una componente religioso-rivelata caratterizzasse, di diritto, la loro prospettiva filosofica.

Quanto all'impossibilità di scorgere un legame dinastico tra Carlini, Guzzo e Sciacca, si confronti l'articolo di V. SAINATI, *Lo «spiritualismo cristiano» e la sua formula dinastica: Carlini-Guzzo-Sciacca*, in «Giornale di metafisica», X (1955), pp. 248-282. Per ulteriori informazioni sullo spiritualismo cristiano si veda la relativa voce di G.A. ROGGERONE, in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. BAUSOLA, Brescia, 1978, vol. V, pp. 279-354. Significativi, per cogliere soprattutto la posizione dello spiritualismo all'interno del pensiero cattolico in Italia, sono gli scritti seguenti: V. MATHIEU, *La filosofia del novecento*, Firenze, 1978, pp. 101-129; A. BAUSOLA, *Neoscolastica e spiritualismo*, in AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari, 1985, pp. 273-352.

Rimane, comunque, il fatto che lo spiritualismo carliniano si svolge su un piano essenzialmente personalistico, dove il problema religioso nasce e si sviluppa da quello del trascendentale, considerato come problema di interiorità. Ed è infatti nell'atto della pura interiorità che l'uomo trova ragione di quella realtà che lo trascende, e a cui il pensiero può giungere solo se sorretto da una fede che è appello a tale interiorità.

Per approdare a questa concezione, il pensiero di Croce e Gentile, che sta all'origine della speculazione carliniana, viene rielaborato già nel 1921 in *La vita dello spirito*².

Carlini accetta l'atto gentiliano, ma al tempo stesso pone in seno a quell'atto la distinzione crociana di teoresi e prassi³. E l'autodistinzione dell'atto in se stesso come pensiero e vita compare in *La vita dello spirito*⁴, come motivo contrastante con la predeterminata unità idealistica nell'atto del pensare.

L'intento carliniano, come chiarito negli articoli del 1924, raccolti sotto il titolo *Per un'interpretazione critica e rielaborazione della dialettica nell'attualismo*⁵, era quello di riportare l'attualismo gentiliano al suo presupposto, all'«interiorità», da cui Gentile aveva deviato, secondo Carlini, nel *Sistema di logica*, svolgendo l'atto entro una dialettica del pensiero che si attua come puro conoscere. Il motivo cristiano della vita interiore, tuttavia, spinge Carlini oltre l'attualismo, in direzione di uno spiritualismo personalistico della pura interiorità.

² Firenze, 1921; seconda edizione riveduta e aumentata con un *Esame critico del mio pensiero*, 1940; terza edizione riveduta in *Dalla vita dello spirito al mito del realismo*, 1959, pp. 1-130. Qui è stata utilizzata la seconda edizione.

³ «Il mio tentativo, preso nella materialità della sua espressione - chiarisce Carlini, in fase di riesame critico de *La vita dello spirito* - può sembrare una conciliazione tra l'attualismo del Gentile e l'empirismo idealistico (chiamiamolo così per comodità di opposizione) del Croce: in quanto io introduco in seno all'atto una distinzione fondamentale, che non è di momenti opposti, ma di atteggiamenti distinti (definiti, per l'appunto, benché con riserva, come teoretico e, pratico)» (*Alla ricerca di me stesso*, Firenze, 1951, p. 5. Sulle origini del pensiero carliniano si vedano: G. CITTADINI, *L'itinerario religioso del Carlini*, in «Humanitas», XIV (1959), pp. 710-719; M.T. ANTONELLI, *L'attualismo cristiano di Armando Carlini*, in «Giornale di metafisica», XV (1960), pp. 703-717.

⁴ «Lo spirito è coscienza di sé: vita in quanto produce se stesso; pensiero in quanto trasparenza a se stesso» (p. 44).

⁵ In appendice a *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Firenze, 1943, pp. 185-227; ristampato, col titolo *Per una interpretazione critica della dialettica dell'attualismo*, nel volume carliniano *Studi Gentiliani*, Firenze, 1958 (vol. VIII della collana sansoniana di studi su Giovanni Gentile), pp. 289-347 [Appendice].

Si tratta, come viene spiegato in *Esame di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*⁶ - replica carliniana all'omonimo scritto di Gentile sul problema dell'esistenza di Dio⁷ - di partire dal trascendentale kantiano, a patto però di trasformarlo, alla luce della filosofia di Cartesio e delle esigenze della filosofia esistenziale, in un problema di interiorità.

Rinunciando con metodo cartesiano a tutto ciò che trova in se stesso come exteriorità, l'io arriva al punto di farsi quel problema di pura interiorità in cui trova Dio.

Tuttavia è la fede che, autonoma e irriducibile al pensiero⁸, nel processo di adeguazione interiore dello spirito, supera il limite dell'esteriorità ponendo la trascendenza⁹.

Nell'intento di chiarire la sua posizione, Carlini approfondisce, ne *Il mito del realismo*¹⁰ e nei *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*¹¹, la stessa questione dell'esteriorità, la quale possiede una funzione specifica. Infatti, solo dopo che l'uomo avrà sperimentato e compreso che la sua corporeità lo avvolge nel «mito del reale» (*Il mito del realismo*) e che il mondo ha un'esistenza in se stesso, presupposta all'esistenza dell'uomo (*Lineamenti*), egli potrà sentire la necessità di trascendere il contenuto storico dell'esistenza nella sua totalità e di rientrare in se stesso per cercare in sé il principio puro della sua spiritualità: l'assoluta personalità di Dio.

Posta in questi termini, l'interiorità non è vuota e indistinta identità di sé e a sé, bensì sproporzione, inadeguazione di sé e a sé. Per questo il trascendentale nell'atto di raccogliersi come problema di se stesso, nella distinzione della propria interiorità dall'esperienza, pone il problema di sé come esigenza di un principio di interiorità assoluta.

Ad ogni modo, benché ampiamente argomentata, la posizione carliniana non si sottrae alle critiche. Lo stesso Michele Federico Sciacca, vicino a

⁶ In «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», I (1932), pp. 131-143. Ristampato col titolo *Una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *La religiosità dell'arte e della filosofia*, cit., pp. 146-161, e in *Studi Gentiliani*, cit., pp. 349-366 [Appendice].

⁷ G. GENTILE, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», I (1932), pp. 1-14.

⁸ Cfr. *Il problema religioso nel pensiero di Aristotele*, in AA. VV., *Scritti filosofici in onore di B. Varisco*, Firenze, 1925, pp. 61-120. Anche *Filosofia e religione*, in «Annali delle Università toscane», X (1925-26), pp. 99-121; ristampato col titolo *Il problema filosofico e quello religioso*, in *La religiosità dell'arte e della filosofia*, cit., pp. 96-113, e in *Dalla vita dello spirito al mito del realismo*, cit., pp. 145-166.

⁹ Cfr. *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Roma, 1931; ristampato con l'aggiunta di un *Epilogo*, in *Il mito del realismo*, Firenze, 1936, pp. 3-57.

¹⁰ Per le indicazioni bibliografiche su questo testo si veda la nota precedente.

¹¹ Roma, 1942.

Carlino per la riscoperta del motivo agostiniano dell'interiorità, non può non rimproverargli l'impossibilità, di uscire dal «momento soggettivo dell'esigenza»¹².

Quasi parallela è la critica della corrente neoscolastica. Già nel 1929 Bontadini restava perplesso di fronte a quel passaggio dal trascendentale al trascendente che avveniva con le «forze» della fede, senza il sostegno di una metafisica dell'essere¹³.

La stessa polemica tra Carlino e Olgiati, svoltasi sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» dal 1931 al 1933 e raccolta successivamente in volume¹⁴, rivela il suo nodo insolubile nel concetto carliniano di trascendentale. Un trascendentale in cui né Olgiati, né più tardi Bontadini¹⁵ vedono fondato criticamente il passaggio teologico al trascendente.

Restando legato al trascendentale kantiano, Carlino non intravede, come rileva Bortolaso, la possibilità di una metafisica come scienza e sceglie una via esigenziale fondata sull'esperienza vissuta per provare l'esistenza di Dio¹⁶.

Effettivamente, nonostante la polemica con Olgiati e le critiche di Bontadini, egli ha continuato a sostenere e giustificare la sua tesi esigenziale, imperniata su quel processo interiore della coscienza che in ultimo pone l'esigenza del trascendentale. Ma questa esigenza, dichiarata come fede in un principio di interiorità assoluta¹⁷, resta un appello dell'interiorità senza una precisa fondazione razionale.

Dall'esigenzialismo non si esce, come rilevano anche Righi¹⁸ e Birtolo¹⁹, e la trascendenza rimane su un piano intimistico-soggettivo.

¹² M.F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, cit., vol. II, pp. 370-374, in particolare p. 370.

¹³ G. BONTADINI, *Filosofia e religione nel pensiero di A. Carlino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI (1929), pp. 170-183, in particolare p. 182.

¹⁴ OLGATI-CARLINI, *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo*, Milano, «Vita e Pensiero», 1933.

¹⁵ Cfr. G. BONTADINI, *Caratteri della filosofia contemporanea I - Dal positivismo al problematicismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXVII (1945), pp. 1-41; ID., *Spiritualismo cristiano della filosofia italiana*, XXXIV (1955), pp. 81-96.

¹⁶ G. BORTOLASO, *Fede e ragione nel pensiero di Armando Carlino*, in «Civiltà Cattolica», CXI (1960), pp. 373-383, in particolare p. 380.

¹⁷ Nell'atto stesso in cui noi ci diamo a noi stessi è già implicito un atto di fede, «di una fede nell'esistenza di quel valore che non può a nessun patto ridursi ad uno schema naturalistico, perché esso è, non la rivelazione di un segreto "cosmico", ma la rivelazione del significato e del valore della nostra vita nella sua pura interiorità» A. CARLINI, *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, cit., p. 9.

¹⁸ Cfr. G. RIGHI, *Armando Carlino nella critica italiana*, in «Giornale di metafisica», XXVIII (1973), pp. 337-362, in particolare p. 355.

¹⁹ Cfr. P. BIRTOLO, *A Carlino; dal trascendentale al trascendente*, in «Quaderno Filosofico», IV (1980), Università degli Studi di Lecce, pp. 235-357, in particolare p. 245.

Del resto, giunto a questo punto, il pensiero carliniano non prevede uno sviluppo ulteriore. La sua tematica è ormai saldamente definita e, offuscata da questa incertezza di fondo, attende solo di essere approfondita nell'unica direzione possibile: la fede religiosa²⁰. Nelle ultime opere²¹, infatti, spetta alla fede autenticamente cristiana il compito di garantire l'esigenza del trascendente, scaturita dall'atto di interiorità.

L'esigenzialismo pare risolversi in un atteggiamento fideistico, dove la fede sostituisce la fondazione filosofica.

L'ultimo Carlini, tuttavia, parla di «ragioni della fede», cercando così di giustificare la consistente apertura del suo pensiero alla fede cristiana. Quest'ultima, infatti, elemento risolutore di una questione impostata ma non risolta in ambito filosofico porterebbe già con sé le ragioni che permettono al pensatore moderno di avvicinarla.

La preoccupazione di fondo è quella di richiamare l'attenzione del pensatore laico sul pensiero tradizionale cristiano, come a suo tempo aveva fatto Blondel in Francia.

Anche quest'ultimo ha vissuto personalmente il problema di come accordare la fede con la cultura del suo tempo. Egli è filosofo e tale vuole rimanere, ma la sua filosofia dell'azione lo conduce a porre il problema dei rapporti tra l'ordine naturale e quello soprannaturale in un modo che interessa anche i teologi²².

A Blondel Carlini si dichiara debitore per il senso nuovo dell'interiorità in cui egli presenta l'atto gentiliano. Ma da lui anche si distanzia sospettando un cedimento alla «trascendenza estrinseca» della teologia ufficiale²³.

²⁰ Riferendosi agli anni del secondo dopoguerra, Sciacca afferma che il pensiero carliniano «era arrivato a un punto che non ammetteva possibilità di sviluppi: accettata la trascendentalità kantiano-idealista come quella in cui si risolve la filosofia e, nello stesso tempo, come quella che [...] pone a sua volta il problema di se stessa, solubile solo per fede, non gli restava che approfondire quest'ultimo tema» (Armando Carlini, in «Giornale di metafisica», XV [1960], pp. 695-696).

²¹ *Perché credo*, Brescia, 1950, 1952² (qui è stata utilizzata la prima edizione); *Cattolicesimo e pensiero moderno*, ivi, 1953; *Le ragioni della fede*, ivi, 1959.

²² Per un primo approccio alla filosofia blondelliana: P. VALORI, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, Roma, 1950; L. VERGA, *Lo spiritualismo francese*, in S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea dall'ottocento ai giorni nostri*, Brescia, 1980, pp. 175-256.

²³ Carlini scorge in Blondel una «Metafisica alla seconda potenza», che pretende di riassumere nel concetto di «Essere necessario», principio meramente metafisico, a cui Blondel giunge attraverso la dialettica dell'azione, l'«Unum est necessarium» del Vangelo. Questa critica è contenuta nel saggio *Attualismo e fenomenismo teologico nel pensiero di M. Blondel*, in «Giornale di metafisica», VIII (1953), pp. 160-184; ristampato in appendice a *Cattolicesimo e pensiero moderno*, cit., pp. 227-268.

Al di là di questo dissenso, però, c'è qualcosa che tiene strettamente legati questi filosofi. E' la stessa interna ansietà dell'uomo moderno, che, perduta la fiducia negli idoli della civiltà, della scienza e del progresso e disorientato dalla filosofia a tinta immanentistica, soffre una crisi. L'uomo non sa dove andare e si chiede se la vita ha un senso.

Sia Blondel che Carlini hanno vissuto questo travaglio, indicandone al contempo il rimedio nel connubio tra filosofia e cristianesimo, tra ragione e fede.

Quanto a Carlini, ritornato alla fede dopo l'esperienza idealistica²⁴, egli sostenne ed incoraggiò fino alla fine l'incontro (precluso dal laicismo idealistico) tra filosofia moderna e pensiero tradizionale cristiano entro una filosofia dello spirito, che, nel rispetto assoluto della dogmatica cattolica garantita dal Magistero della Chiesa, invitava il pensatore moderno a ripensare criticamente i dogmi della rivelazione cristiana.

Questo tentativo di conciliare due linee di pensiero così distinte è indubbiamente il suo merito maggiore; merito notevole se si considera che a questo compito Carlini ha dedicato una vita di meditazione. Chiunque si avvicini al pensiero carliniano non può fare a meno di riconoscere questo aspetto, che lo stesso Bontadini, a suo tempo, ravvisava.

Secondo Bontadini, sebbene condizionato da un fideismo che vieta il passaggio alla «meditazione» razionale, Carlini addita nella ripresa del pa-

²⁴ E' lo stesso Carlini a raccontare questa esperienza come il ritorno del figliuol prodigo alla casa paterna. «Il mio ritorno alla casa del Padre: ché io di là ero uscito il giorno in cui mi avevano voluto persuadere che fuori c'era la libertà, la libertà di pensare e di fare secondo la propria coscienza, e non per imposizione di dogmi» (*Il mio ritorno*, in «La Rocca», XXII [1950], p. 4. Ristampato in *Uomini incontro a Cristo*, Assisi, 1951, pp. 220-225 e in *Le ragioni della fede*, cit., pp. 8-12, qui p. 8 [Prologo]. Egli era, infatti, uscito dal seminario arcivescovile di Bologna, nel 1896, sotto la lusinga di una maggiore libertà, ma una volta entrato nel mondo si disorientò. All'università venne a contatto con Carducci e con l'anticlericalismo allora dominante, passando poi dall'interesse letterario a quello filosofico. Dal 1905 al 1922, durante gli anni di insegnamento liceale, si accostò, infatti, all'idealismo e allo storicismo. Muovendosi, però, in queste filosofie, egli cercava un'autonomia di pensiero, di cui si intravedono già i segni in *La vita dello spirito* (1921), nel tentativo di offrire una prima, seppure sommaria, impostazione del problema religioso. Si avvia così il ritorno carliniano alla fede. Un ritorno lento e graduale, che avviene nel distacco dalle filosofie precedenti e attraverso lo sviluppo di uno spiritualismo esistenziale e problematico teso, soprattutto dal '45 (anno in cui Carlini lascia l'insegnamento), al recupero del senso autentico del dogma cristiano.

Per i dati biografici si veda: C. DEL BELLO, voce *Carlini Armando*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, vol. XX, 1977, pp. 179-184.

trimonio religioso e spirituale del cristianesimo una «via d'uscita» alla filosofia contemporanea²⁵.

Tornare a parlare di questioni religiose, di cristianesimo, di dogmi agli ambienti della cultura laica, antidogmatici e immanentistici, era un'impresa difficile se non disperata, sottolinea a sua volta Sainati; tuttavia Carlini ha voluto tentarla, dichiarando espressamente questo tentativo in *Cattolicesimo e pensiero moderno*²⁶. Ed è in questo testo, come del resto in tutta la sua ultima produzione, che egli si impegna a chiarire i termini entro cui può presentarsi il problema religioso al pensatore laico.

Comunque, per quanto Carlini cerchi di trasmettere a quest'ultimo l'urgenza, nonché la possibilità di una risposta al problema della spiritualità umana, il suo messaggio si articola attraverso un itinerario che sostiene un'adesione personale alla fede. Ciò traspare continuamente dalle sue opere, le quali assumono i caratteri di una ricerca interiore di fede, diventando l'esposizione dell'«itinerario interiore di Armando Carlini - come scrive la Calvetti nel tentativo di chiarire la prospettiva dell'indagine carliniana in *Le ragioni della fede* - faticosamente impegnato nella conquista del senso della sua fede che è superamento delle insidie immanentistiche, affrancamento dal mondo per la realizzazione di una nuova libertà, accettazione del mistero del dogma che è la vera condizione "per comprendere il mistero della nostra persona dopo la morte"; questa quindi è la "sua" esperienza, questa la "sua" maniera di vivere i Sacramenti e di ripensare i dogmi»²⁷.

Effettivamente al centro c'è l'uomo Carlini, filosofo ma al tempo stesso credente, che facendosi problema a se stesso cerca costantemente di trovare l'accordo tra la «sua» filosofia e la «sua» fede. Un accordo in cui la fede non si inserisca in formulazioni dogmatiche accessibili solo ai teologi, né si esaurisca entro un ragionamento prettamente filosofico; bensì si costituisca come autonoma accanto all'autonomia della ragione, subentrando a quest'ultima come una risposta razionalmente accettabile per il filosofo. Anzi l'unica, se per fede si intende quella cristiana, in grado di risolvere quel mistero che ogni uomo è a se stesso.

E' questo il senso della raccolta di saggi del 1950, *Perché credo*, nella quale Carlini intende presentare ai pensatori moderni «nei termini a loro familiari» le ragioni della sua adesione alla fede cristiana: meglio, le ragioni della

²⁵ G. BONTADINI, *Caratteri della filosofia contemporanea ...*, cit., p. 11.

²⁶ V. SAINATI, rec. a *Cattolicesimo ...*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIII (1954), pp. 550-553, in particolare p. 550.

²⁷ C. CALVETTI, *Le ragioni della fede di Armando Carlini*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LI (1959), pp. 265-266.

fecondità del dogma cristiano, nel quale anche un filosofo come lui ha potuto trovare un «orientamento» sicuro per la propria vita e per il proprio pensiero²⁸.

In fondo la fede non nega l'opera della ragione, spiega Carlini nel saggio *Fede e ragione*²⁹, bensì la implica. La dottrina più giusta per una filosofia moderna che voglia tenere fede al dogma è ancora quella di S. Tommaso³⁰. Egli nella *Summa contra Gentiles*, per quanto riguarda le verità intorno a Dio, avendo distinto quelle a cui la ragione umana può arrivare da sé (verità di ragione), da quelle al di là di ogni ragionamento umano (verità di fede), aggiunge che anche per le prime è «conveniente» la fede³¹.

Tuttavia S. Tommaso non esclude l'intervento della ragione nelle cose di fede. Nella *Summa Theologica* l'uomo disposto a credere è anche disposto a riflettere su ciò in cui crede e ad abbracciare le ragioni che lo confermano nella fede. La ragione, in questo senso, aumenta il merito della fede³². Al «credo ut intelligam» va dunque congiunto l'«intelligo ut credam», purché, s'intende, la fede resti fede e non si risolva senza residuo nell'ordine razionale.

Presupposto fondamentale - spiega Carlini nel saggio su *Cristo Amore*³³ - di ogni filosofia che intenda interessarsi di questioni di fede è l'assoluto rispetto del significato e del valore dei dogmi propri della Chiesa cattolica.

²⁸ «Oggi posso tranquillamente dire agli amici, - scrive Carlini nel proemio dell'opera - che ancora militano in quella scuola [dell'idealismo], queste incredibili parole: che il giorno in cui, dopo lunga titubanza e non senza sforzo, mi decisi (liberamente!) a quell'umile atto ch'è di piegar le ginocchia innanzi a un sacerdote, quel giorno fu il più memorabile giorno della mia vita: mi alzai con la precisa, forte e sicura impressione della liberazione: mi sentii, finalmente, padrone, per la prima volta, di me stesso, della mia vita e del mio pensiero. Vedevo, infatti, me stesso, la mia vita e la mia cultura da un punto di vista tanto più alto e intimo a me stesso» (*Perché credo*, cit., p. 11).

²⁹ Originariamente in «Humanitas», IV (1949), pp. 262-266; ristampato in *Perché credo*, cit., pp. 13-21.

³⁰ Di un S. Tommaso visto e meditato da Carlini, non nelle interpretazioni della filosofia scolastica o neoscolastica, bensì direttamente nei suoi scritti, dai quali emerge l'impegno nei confronti della fede e dei problemi da essa sollevati.

³¹ «Duplici igitur veritate divinatorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur» (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 4°).

³² «Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum maioris meriti» (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, 2^a 2^{ae} q. 2, a. 10).

³³ In *Perché credo*, cit., pp. 37-61.

Ma che cos'è per Carlini il dogma cristiano? Esso non ha nulla a che vedere col dogmatismo scolastico, costituito da verità fondate, senza un'«intrinseca ragione», su un «ipse dixit» o su un generico «senso comune»; bensì si presenta come «un principio di pensiero e di vita, da vivere e da pensare insieme, per l'uomo che si professa cristiano»³⁴. In questo senso è ragionevole per se stesso e la sua fecondità nell'ambito del pensiero è dimostrata dalla stessa storia della filosofia che, dal Medioevo all'età moderna, si aggira tutta nell'orbita del cristianesimo.

D'altro canto per il pensatore cristiano è indispensabile tener conto delle esigenze migliori della filosofia moderna, per ripensare le ragioni della propria fede, nel senso «di costituirsi, si potrebbe dire, una teologia razionale più comprensibile di quella scolastica per chi è educato alla cultura così detta laica»³⁵.

In *Cattolicesimo e pensiero moderno*, il concetto di dogma, come cardine della teologia cattolica, è ancora centrale. Qui, tuttavia, Carlini affronta la questione della fondazione critica del dogma cristiano, spostando il piano della discussione del rapporto tra fede e ragione a quello della possibilità stessa del dogma; ossia a quello della sua fondazione e giustificazione alla luce di un pensiero rigorosamente critico.

«La nostra esistenza, di noi a noi stessi, è in fine, un dogma», scrive Carlini nel primo saggio del volume³⁶, facendo capire che è proprio questo dogma a costituire il presupposto trascendentale della accettabilità o possibilità dei dogmi cristianamente intesi. La nostra esistenza nel mondo è un mistero che la filosofia non può risolvere³⁷.

Ora questa dogmaticità che è nel fondo di ogni vita spiritualmente vissuta e che, per Carlini, costituisce la «religiosità in generale», resta formale, soggettiva e perciò priva di contenuto se non si oggettiva nel dogma determinato di una «religione positiva».

«Il dogma cristiano è criticamente, ossia razionalmente, giustificato, per il lato soggettivo o formale (della "fides qua"), dalla dogmaticità dell'atto che esistenza o aspira a esistenziale la pura personalità della nostra persona, os-

³⁴ *Filosofia cristiana e filosofia del Cristianesimo*, in *Perché credo*, cit., pp. 87-102, qui p. 99.

³⁵ *Ibid.*, p. 101.

³⁶ *Per una fondazione critica del dogma*, originariamente in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXII (1953), pp. 71-84; ristampato, col titolo *Per una fondazione critica del dogma cristiano*, e con l'aggiunta di due corollari, in *Cattolicesimo e pensiero moderno*, cit., pp. 37-66, qui p. 48.

³⁷ «Esso esige anche una fede, la fede nell'esistenza del Valore, ossia nella pura e assoluta spiritualità, ossia di Dio, inteso nel senso cristiano» (*ibid.*, p. 47).

sia la coscienza di noi stessi nella sua più spirituale interiorità; ma questa giustificazione non arriva al suo ultimo compimento se la riflessione del pensiero critico non è integrata, nell'atto, dalla fede: non da una fede meramente soggettiva [...] ma da una fede oggettiva, che dia l'effettivo contenuto, anzi il contenuto più adeguato, alla dogmaticità dell'atto»³⁸. Ed è il dogma pregiudiziale del cristianesimo, ossia il «fatto» dell'Incarnazione di Cristo, vero Dio e insieme vero uomo, che dà il contenuto adeguato alla dogmaticità e religiosità fondamentale della spiritualità umana.

Il «fatto» dell'Incarnazione cioè rivelato a noi il vero Dio, un Dio che è Amore, Dio che ama l'uomo. Ora, l'idea di un Dio che ama l'uomo è un «paradosso», un «assurdo», per la ragione, la quale non può accettare un Dio che esce da se stesso per cercare, come esige l'amore, gloria e soddisfazione in un «altro da sé».

Ma è proprio questo «assurdo» ad offrire «il presupposto, ossia la possibilità stessa di una religiosità criticamente, ossia razionalmente, fondata»³⁹. E se il «fatto» dell'Incarnazione fonda il punto di vista della pura fede («fides quae creditur»), «quel punto limite ch'è proprio soltanto della pura fede», la rivelazione di quel «fatto» giustifica l'esigenza di Dio, implicita nel momento puramente trascendentale della religiosità («fides qua creditur»)»⁴⁰.

Il dogma cristiano così si presenta come l'«unico» contenuto adeguato alla forma della religiosità della nostra vita spirituale. «Per cui o si accetta il dogma dell'Incarnazione, ed è possibile per l'uomo una religiosità criticamente fondata; o si respinge quel dogma, e allora non esiste per l'uomo nessuna religione che sia degna di lui, onde val meglio negare che esista per l'uomo un problema religioso vero e proprio»⁴¹.

Filosofia dell'interiorità di contro alla filosofia del reale o filosofia dell'essere e assunzione del cristianesimo come religione dell'interiorità; questa in generale è la linea entro cui si svolgono i saggi carliniani contenuti in *Cattolicesimo e pensiero moderno*. Linea attraverso la quale Carlini cerca di uscire dall'impostazione scolastica, per ripresentare i dogmi in termini comprensibili alla cultura moderna.

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁰ Carlini chiarisce questo punto nel *Sommario dei saggi*, contenuto in *Cattolicesimo e pensiero moderno*, cit., p. 18. «In questo modo, mentre il fatto dell'Incarnazione fonda il punto di vista puro della fede, la sua rivelazione dà consistenza all'esigenza già implicita nel momento trascendentale della religiosità, di un Dio, cioè, che non sia indifferente all'anima che lo cerca e implora».

⁴¹ *Per una fondazione critica del dogma cristiano*, cit., p. 52.

Per questa via, nella sua ultima opera *Le ragioni della fede*⁴², Carlini arriva al punto di proporre il cristianesimo come filosofia⁴³, in grado di correggere gli errori di quelle filosofie che, come l'immanentismo, l'idealismo, lo storicismo, hanno staccato l'anima e la vita dall'Uomo-Dio. Così dicendo egli chiarisce ulteriormente il concetto di dogma cristiano, il quale «è una "verità vivente", ed è precisamente la verità che sola, ci rivela e illumina il senso e il valore della nostra vita: dell'esistenza di noi a noi stessi, della nostra esistenza nel mondo e al di là del mondo»⁴⁴.

Il mistero cristiano è la rivelazione fatta da Dio all'uomo, per mezzo dell'Uomo-Dio, del mistero che l'uomo porta in se stesso come «spiritualità incarnata» (mistero dell'unione dell'anima col corpo).

Il cristiano ha bisogno del «suo» Dio che si è fatto Uomo per fare dell'uomo un figlio suo. In questa fede egli trova la «libertà» nel «mondo» (libero arbitrio), ossia la libertà nella vita mondana, dove l'uomo, fornito di ragione, crea il mondo storico-sociale, e la «libertà dal mondo», «ossia quell'orizzonte, per la considerazione del mondo, che comprende le ragioni ultime della creazione, ossia dell'esistenza dell'uomo nel mondo»⁴⁵. La «libertà dal mondo» è il grado puramente spirituale della libertà per il quale, quasi staccandosi dal mondo, l'uomo si sente in comunione col «suo» Dio.

Entro questa prospettiva, la fede ha una funzione illuminante per se stessa. «Il cristiano non solo crede, ma "sa perché crede". La sua fede è una fede luminosa e illuminante: «credo ut intelligam»⁴⁶. E se la fede orienta la ragione, la ragione, a sua volta, illumina e fa sempre più pura la fede. «Credo ut intelligam» [...] vuol dire: «mettiti dentro la fede, e lì vedrai anche le sue ragioni: non stare per discuterla, al di fuori di essa. "Intelligo ut credam" a sua volta, ti assicura che, più approfondirai le ragioni per le quali credi, e più viva e profonda si farà, insieme, la tua fede»⁴⁷. Esaminando in proposito la posi-

⁴² Quest'opera si sviluppa intorno ai seguenti argomenti: *Il dogma come orientamento del pensiero e fonte di vita spirituale* (prima parte, pp. 13-57), *Riflessioni critiche sui dogmi* (seconda parte, pp. 59-109), *Sacramenti* (terza parte, pp. 111-150), *La morte e il problema dell'immortalità* (quarta parte, pp. 151-214), *Cristianesimo e pensiero moderno* (quinta parte, pp. 215-262). Sotto questi temi Carlini ha raggruppato saggi composti in tempi diversi e tale impostazione si intende rispettare anche nella presente analisi del volume, abbandonando il riferimento ai singoli saggi, operato in *Perché credo e Cattolicesimo e pensiero moderno*.

⁴³ «Il Cristianesimo, oltre che vera Religione è una filosofia» (A. CARLINI, *Le ragioni della fede*, cit., p. 9 [Prologo]).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 38-39.

zione di S. Tommaso viene osservato che i «*praembula fidei*» devono condurre alla fede, e perciò in S. Tommaso è la fede stessa che cercando dentro di sé, trova le ragioni per cui la sua certezza è anche verità.

Carlini invita a «*mettersi dentro*» al dogma, per vedere scaturire da lì una filosofia che è «*concezione della realtà totale, e dà un senso suo proprio al problema dell'esistenza dell'uomo nel mondo*»⁴⁸. Questo senso è, naturalmente, la spiritualità assoluta di Dio, l'immortalità dell'uomo, il suo scopo oltremondano.

Stando così le cose, viene respinta l'antitesi tra «*criticismo*» e «*fede dogmatica*». La fede cristiana è «*critica*», «*autocritica*», purché si critichi e si dubiti per confermare ed approfondire la fede, non per scalzarla.

La fede nondimeno costituisce anche un merito, perché la filosofia non sa risolvere da sola i problemi della fede, e perché Gesù non ha dato dimostrazioni. Quindi «*Beati coloro che non hanno visto, ed hanno creduto*»⁴⁹.

In questo senso la stessa filosofia moderna, per il fatto che si svolge e continua a svolgersi nell'orbita del cristianesimo, giustifica il diritto, che per Carlini è soprattutto un dovere, del laico di studiare e capire la propria fede. E ciò anche se la preparazione non è strettamente teologica e si esercita, come del resto succede per Carlini, fuori e talvolta contro le interpretazioni scolastiche.

Così Carlini mostra il vero volto di quell'accordo tra fede e ragione che egli diceva, nell'Avvertenza al volume, di voler con urgenza ricomporre. A ben guardare quel rapporto volge a favore della fede. Lo stesso «*intelligo ut credam*» è in verità il «*credo ut intelligam*» e i «*praembula*» di S. Tommaso, che dovevano condurre alla fede, sono interpretati come la fede stessa che cerca e trova dentro di sé le sue ragioni.

Anziché indicare una via filosofica per la fede, Carlini induce la filosofia a rinunciare a pensare fuori dal dogma. Per questa via è affermata l'origine soprannaturale della fede; essa è un «*dono di Dio*» e resta un «*presupposto*» per il pensiero⁵⁰. La vera, autentica, filosofia è solo quella che accetta il dogma e poi lo «*critica*» per confermarlo e approfondirlo. «*'Credo ut intelligam; si vis intelligere, crede'*. Così si deve intendere - scrive Cittadini - l'espressione «*ragioni della fede*». Chi vuole giungere alla fede, cominci con l'accettarla per pensarci poi dentro»⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁰ «*Il pensiero critico la deve presupporre, la fede, non può darla*» (*Ibid.*, p. 251).

⁵¹ *L'itinerario religioso del Carlini*, cit., p. 719.

Da quanto emerso sembrerebbe che la speculazione carliniana si sia evoluta in direzione di un fideismo tale, che fagocita in sé, invalidandole, le stesse ragioni del messaggio cristiano.

Si parta, innanzi tutto, dall'analisi del concetto carliniano di fede. Cosa intende Carlini col termine fede?

Per rispondere a questo interrogativo ci si deve necessariamente richiamare a quel principio trascendentale dell'autocoscienza che, considerato come pura interiorità dell'uomo a se stesso, si presenta come sintesi di due atteggiamenti: «critico» e «dogmatico». Di fatto l'atto di autocoscienza è atto di pensiero critico, di consapevolezza di sé, di riflessione su se stesso, ma è anche un atto creatore di vita spirituale, ossia un «porsi» e un «esistenziarsi» spirituale nell'atto stesso di riflettere su di sé.

Ora l'attenzione si deve concentrare sull'atteggiamento propriamente «dogmatico», «pratico» dell'atto, poiché è qui che si radica la fede carliniana. Per esistenziarsi spiritualmente, infatti, l'atto implica già una fede nell'esistenza del valore, ossia nella pura e assoluta spiritualità. La fede, in questo senso, è fede «spirituale», ossia pensiero essa stessa; tuttavia distinto dal pensiero critico, perché pensiero «dogmatico», «volitivo», creatore di vita, slancio vitale che orienta l'interiorità verso il principio di una spiritualità assolutamente pura.

Galli, analizzando criticamente i *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, muove un rilievo sulla varietà dei significati del termine fede, che se da un lato vuole indicare l'atto per cui lo spirito si concentra nell'assoluto, dall'altro indica l'atto pratico, l'atto di spontaneità, di conoscenza intuitiva, di esistenziale individuazione soggettiva. Da qui il suo dissenso, dal momento che non gli sembra legittimo affermare il valore della fede, nel senso religioso del termine, fondandosi, come fa Carlini, sull'«atto dell'individuata esistenza dell'io» o altro atto esistenziale⁵².

Effettivamente, sino ai *Lineamenti*, la fede carliniana si presta ad essere interpretata come soggettiva disposizione dell'anima verso il trascendente. Solo nelle ultime opere questa fede soggettiva riceve una precisazione come «religiosità in generale». Una religiosità destinata a restare formale, sogget-

⁵² «E' appunto la possibilità del rivelarsi dell'assoluto in un atto esistenziale umano, e quindi la possibilità stessa dell'assoluto, almeno in quanto rivelato da un atto esistenziale umano, ciò che sembra legittimo porre in dubbio. Può sembrare che l'atto non - di ragione sia, in quanto tale, singolo e contingente e perciò negativo dell'assoluto, e incapace di accoglierne e di esprimerne comunque l'affermazione» (G. GALLI, *Sul pensiero di A. Carlini e altri studi*, Torino, 1950, p. 273).

tiva e perciò priva di contenuto, per Carlini, se non si oggettiva nel dogma cristiano dell'Incarnazione del Figlio di Dio.

Così in *Cattolicesimo e pensiero moderno* Carlini distingue questa che è la «fides qua creditur» dalla «fides quae creditur» conseguente alla rivelazione dall'alto. Quest'ultima è la fede nel Dio-Amore, necessaria per dare un contenuto adeguato alla religiosità umana implicita in quel dogma che siamo noi stessi. Ed è alla «fides quae» ossia alla «fede religiosa cristiana», che Carlini si riferisce indicandone l'origine soprannaturale in quanto dono di Dio. Essa ha di per sé una funzione illuminante, una dimostrazione in se stessa, per la perfetta rispondenza alle esigenze dello spirito umano. E' perciò la fede che orienta la ragione: «credo ut intelligam».

Ma qui, nelle ultime opere, si assiste solo ad una estensione di quella fede che, postasi nell'autocoscienza, via via si allarga fino a comprendere in sé la stessa virtù per cui si accetta la rivelazione divina.

Per questo, nel 1951, anche lo spiritualista Stefanini lamenta l'uso indifferenziato, in Carlini, del termine fede. «Non è lecito confondere le due sfere [della conoscenza indimostrabile e della conoscenza di fede] nella denominazione indifferenziata di fede. La nostra capacità razionale sul trascendente non deve confondersi con l'invasione soprannaturale della fede, dovuta non più all'iniziativa umana su Dio, ma all'iniziativa divina sull'uomo»⁵³. «Questo avvolgimento di tutta la spiritualità in una fede indistinta, altro non è, per Stefanini, se non cadere nel fideismo; il quale compromette totalmente le ragioni della ragione e le ragioni della fede.

Tali accuse di fideismo, rivolte al pensiero carliniano, si facevano sentire di tanto in tanto, sia da parte degli spiritualisti che da parte dei neoscolastici⁵⁴. Carlini ne era consapevole e nella sua ultima opera (*Le ragioni della fede*) si sforza di neutralizzarle, riconoscendo che la fede cristiana non è mai disgiunta dalla ragione, dalla riflessione sui motivi della fede.

⁵³ L. STEFANINI, *Discordia concors...* (risposta al prof. Carlini), in «Giornale critico della filosofia italiana», XXX (1951), p. 297.

⁵⁴ Per questi ultimi si vedano gli articoli: G. BONTADINI, *Lo spiritualismo di Armando Carlini*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXI (1939), pp. 263-293, ristampato in *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia, 1950², pp. 49-98; G. OLGATI, *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLI (1949), pp. 3-63; ID., *La metafisica classica e le nuove correnti spiritualistiche*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XLI (1949), pp. 401-443; G. BONTADINI, *Spiritualismo cristiano e metafisica classica*, cit.; U. PADOVANI, *Armando Carlini e la metafisica classica*, in «Giornale di metafisica», XV (1960), pp. 752-769.

Certamente egli respinge le tesi del fideismo, ma - come anche osserva Bortolaso - le ragioni che egli avanza riflettono una soluzione personale del problema»⁵⁵.

Così l'espressione «credo ut intelligam» è interpretata come un mettersi dentro la fede per vedere da lì le sue ragioni, e a sua volta «intelligo ut credam» altro non è se non l'assicurazione che nell'approfondimento delle ragioni per cui si crede la fede diventa più viva, più profonda. Del resto in *Perché credo* Carlini scriveva: «La nostra fede ha la sua dimostrazione, non fuori di sé, ma in se stessa»⁵⁶.

Anche da questa prospettiva emergono le incertezze dell'impostazione esigenzialistica del sistema carliniano, la quale, escludendo ogni base metafisica, conduce al fideismo come soluzione inevitabile del problema dell'umana esistenza. Un fideismo che, se per un verso rispetta i contenuti del messaggio cristiano, dall'altro riflette una visione intimistico-soggettiva del cristianesimo, entro cui si collocano le stesse ragioni della fede ricevendo una sistemazione assai discutibile. In altre parole quello che mancherebbe a Carlini è un'impostazione teologica della questione, e, in particolare, «una esatta determinazione del concetto di fede», come nel 1960 giustamente gli rimproverava Bortolaso⁵⁷.

La fede teologale, precisa quest'ultimo rifacendosi a S. Tommaso, presuppone l'evidenza dei segni esterni di credibilità. Per Carlini, invece, affinché la mente possa dare il suo assenso alla testimonianza di Dio, è sufficiente mostrare la perfetta rispondenza del contenuto della fede alle esigenze dello spirito umano.

Ma questo metodo, per quanto adatto ad avvicinare alla rivelazione cristiana menti educate alla cultura moderna, è, spiega Bortolaso, soltanto una via per arrivare ad argomenti più decisivi; una via, peraltro, che rischia di insabbiarsi in un «esclusivismo ingiustificato» se su di essa si pretende di fondare il peso delle ragioni della fede.

In questo senso anche l'interpretazione che Carlini dà della formula anselmiana «credo ut intelligam» non può sottrarsi all'accusa di un certo fideismo, se con essa si vuole esprimere solo l'esigenza di una esperienza religiosa senza la dimostrazione dei segni esterni di credibilità⁵⁸.

Di fatto le ragioni della fede in Carlini avrebbero dovuto poggiare sui miracoli, sulle profezie, sulla risurrezione di Cristo; ossia sui motivi di credibi-

⁵⁵ G. BORTOLASO, *Fede e ragione nel pensiero di Armando Carlini*, cit., p. 377.

⁵⁶ A. CARLINI, *Perché credo*, cit., p. 9 [Proemio].

⁵⁷ G. BORTOLASO, *Fede e ragione nel pensiero di Armando Carlini*, cit., p. 380.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 381-383.

lità della rivelazione cristiana, secondo le indicazioni del Concilio Vaticano I⁵⁹. Sono questi gli argomenti che, dimostrando la religione storica della testimonianza di Dio rivelante, rendono ragionevolmente credibili i contenuti della fede cristiana.

La difettosa impostazione teologica del problema della fede coinvolge lo stesso concetto di dogma, usato da Carlini indifferentemente, sia nel significato esistenziale, sia in quello propriamente teologico, come verità rivelata da Dio.

Nel primo significato esso compare soprattutto nella produzione carliniana che arriva fino ai *Lineamenti*, come posizione indimostrabile di esistenza. In questo senso Carlini parla di «dogma dell'esistenza di Dio», di «dogma dell'immortalità dell'anima» e di «dogma quale siamo noi a noi stessi». L'accezione puramente esistenziale della parola dogma è presente anche nelle ultime opere; ora, però, essa rimanda più esplicitamente a quella propriamente teologica. E', infatti, nell'accettazione dei dogmi propriamente teologici della rivelazione cristiana che possono essere compresi quelli che sono solo misteri per l'uomo. Di qui l'impegno dell'ultimo Carlini per mostrare la fecondità dei dogmi cristiani, che sono delle verità rivelate da Dio all'uomo e per l'uomo e perciò capaci di dare un orientamento sicuro alla vita e al pensiero umano.

Scopo principale è quello di presentare il dogma cristiano in termini comprensibili alla cultura moderna, uscendo dalle vecchie formule scolastiche. Facendo ciò, a Carlini preme di escludere ogni sospetto di modernismo, professando l'immutabilità dei dogmi nei termini stabiliti dal Magistero della Chiesa⁶⁰. Non si tratta, infatti, di cambiare le formule dogmatiche, bensì di spiegarle, di «tradurle», facendole passare dai termini propri della cultura scolastica a quelli della cultura moderna.

Ma in questa traduzione egli non riesce ad evitare tutti i pericoli che gli si frappongono; né avrebbe potuto, dal momento che la filosofia, in cui av-

⁵⁹ Cfr. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona-Freiburg i. Br.-Roma, 1965, nn. 3008, 3009, 3013.

⁶⁰ La ripresentazione del dogma in termini accessibili al filosofo è un «ammodernamento» che non va confuso col modernismo, esplicitamente condannato, da Carlini, come ereticale. «Questo "ammodernamento", se così si vuol chiamare, non ha nulla a che vedere con l'eresia "modernistica", per la quale, non solo la parola e il modo di prospettare il dogma possono variare nel tempo, ma il dogma stesso vien travolto dalla vicenda della storia. Questo pericolo non può e non deve esserci, quando si muove, anzitutto, dall'accettazione del dogma nei termini stabiliti dal Magistero della Chiesa, dai Concili in cui ne fu determinato il significato essenziale una volta per sempre» (*L'io di Cristo e l'io umano*, in *Cattolicesimo e pensiero moderno*, cit., pp. 149-178, qui p. 155).

viene il travaso dei contenuti dogmatici, è uno spiritualismo incentrato sul problema dell'interiorità e perciò teso a riportare gli stessi dogmi all'esperienza interiore.

Questo modo particolare di ripensare i problemi teologici non poteva che attirare su Carlini le critiche della corrente neoscolastica. Gillon, dopo avere sottoposto ad una accurata critica alcuni passi di *Cattolicesimo e pensiero moderno*, in cui Carlini rigetta la dottrina neoscolastica, giudicandola al di fuori della filosofia cristiana, così conclude: «Quel che è certo è che il pensiero del Prof. Carlini è molto lontano da quello dei grandi dottori della scolastica, così come da S. Bonaventura, S. Tommaso, Duns Scoto. Noi non accettiamo assolutamente l'idea che il pensiero di Bonaventura, di Tommaso, di Scoto non sia affatto la "filosofia cristiana". Quella che ci viene presentata, con le sue implicazioni idealistiche, merita questo nome? E' permesso "salvo meliori iudicio"»⁶¹.

Di fatto nell'interpretazione carliniana certe verità metafisiche corrono il rischio di essere compromesse, come, del resto, può sembrare discutibile l'interpretazione che egli dà dei testi di S. Tommaso.

Anche Chiavacci non può fare a meno di rimproverare a Carlini uno sconfinamento in un ambito che non gli compete, proprio per quel suo entrare in pieno nel merito del contenuto della fede cristiana, nel dogma della creazione, in quello dell'incarnazione e in quello trinitario⁶².

Effettivamente in Carlini ogni questione religiosa resta su un piano personale, intimistico, rivelando il limite principale della sua speculazione, ossia quello di non essersi liberata definitivamente dal soggettivismo della coscienza moderna.

La mancanza di un'adeguata impostazione teologica e la matrice soggettivistica, tuttavia, sono soltanto un aspetto dell'opera carliniana; un aspetto peraltro che non può offuscare la portata speculativa dell'impegno di questo filosofo, costantemente rivolto ad offrire, con la sua filosofia, delle risposte agli interrogativi sull'esistenza e sul problema di Dio, lasciati insoluti o parzialmente risolti dalla ragione del laicismo moderno.

⁶¹ L.B. GILLON, *Cattolicesimo e pensiero moderno*, in «Sapienza», VIII (1955), p. 173.

⁶² «Quando egli vuol procedere concettualmente all'esame analitico del contenuto della fede, cade in una filosofia dogmatica (nel senso kantiano di pretendere di conoscere concettualmente ciò che sfugge al concetto) e perciò in una metafisica altrettanto illegittima quanto sarebbe la pretesa della filosofia di illustrare le ragioni concettuali che determinano la bellezza di una pittura o di una sinfonia» (G. CHIAVACCI, *Religione e metafisica nel pensiero di Armando Carlini*, in «Giornale di metafisica», XV [1960], p. 724).

La filosofia moderna, infatti, a partire dall'idealismo, si era mostrata incapace di sostenere le esigenze dello spirito e, lasciato da parte il dogma, aveva svolto la teologia entro un puro razionalismo, la cui parola finale sembrava essere - come scrive Carlini - «l'uomo-nel-mondo (Heidegger), l'uomo nel mondo storico (Croce)»⁶³.

Consapevole di questo e teso ad offrire un'alternativa, Carlini critica tutta la filosofia del suo tempo. La stessa filosofia neoscolastica è accusata di credere, nel riferimento all'ente, sia pure inteso come «ens realissimum», a un principio teologico ancora troppo legato al mondo dell'esperienza.

Verso la neoscolastica, qui è il caso di riconoscerlo, Carlini, col passare degli anni, ha moltiplicato le formule conciliative⁶⁴, e «scolastico» egli stesso si è dichiarato nell'articolo su *Il mio «scolasticismo»*⁶⁵, per aver fatto proprio quel principio della tricotomia dell'esistenza, dove Dio, uomo, mondo sono tre significati irriducibili di esistenza. Ma la ripresa di quel principio rientra pur sempre in quel progetto di «rammodernamento» della filosofia scolastica, che avviene solo se ci si sgancia dalla metafisica tradizionale, come Carlini precisa in una nota dell'articolo, e se si coglie, come è facilmente intuibile, la problematicità fondamentale dell'esistenza umana, presa nel suo contrasto tra l'impegno mondano e il richiamo religioso a una interiorità puramente spirituale motivata teologicamente.

Anche nel confronto con la neoscolastica Carlini non manca di richiamare i capisaldi della sua filosofia, dove il reale è un mito che l'uomo deve sfatare in fretta, se vuole salvare l'unica realtà esistente: l'interiorità. Quell'interiorità che sola può offrire la via per il raggiungimento del trascendente.

Muovendosi, agostinianamente, nella ricerca interiore di Dio, egli ricupera all'uomo una dimensione spirituale, entro la quale il pensiero chiama in causa la fede e riapre il dialogo con i temi della rivelazione cristiana. L'esistenza di Dio, sentita interiormente, in questo modo, viene garantita dalla fede nei dogmi cristiani, rivelanti un Dio di amore che illumina le incognite dell'uomo sul fine ultimo della sua esistenza.

⁶³ *Il problema fondamentale della filosofia occidentale*, in *Perché credo*, cit., pp. 103-110, qui p. 110.

⁶⁴ Per esempio, in *Cattolicesimo e pensiero moderno*, cit., p. 133: egli dichiara di non aver intenzione di combattere la «cristianizzazione» che la scolastica e i Padri fecero delle dottrine greche, ma di essere solo preoccupato dell'abuso che il pensiero moderno ha fatto di questo «cristianeggiamento» del pensiero pagano, allo scopo di paganizzare quello cristiano, come fece Hegel.

⁶⁵ Originariamente in «*Rivista di filosofia neoscolastica*», XLII (1950), pp. 365-369; ristampato in appendice a *Cattolicesimo e pensiero moderno*, cit., pp. 269-277.

Certamente qui Dio resta un'esigenza del pensiero solubile solo per fede, ma è anche vero che nell'indagine di quella esigenza, così come nel «salto» finale nella fede, Carlini apre la strada a una filosofia diversa, attenta a tutto l'uomo e perciò coinvolta nella responsabilità di offrire la sua soluzione anche al problema religioso.