

Rimini, 19 agosto 1996

C'è ancora l'Università?

"L'Università è un ostacolo per chi voglia dedicarsi *totalmente* alla ricerca della verità", scriveva Nietzsche nel 1870, a soli 25 anni, quando già occupava una prestigiosa cattedra di filologia classica a Basilea, due anni prima di prendere le distanze dal mondo accademico (ivi compreso il suo maestro Ritschl), con il suo scritto di rottura intitolato "La nascita della tragedia greca" e nove anni prima di abbandonare definitivamente il suo posto all'università.

L'affermazione di Nietzsche e le sue vicende accademiche - ma si potrebbero citare molti altri personaggi che hanno agito in modo analogo (per esempio H. U. Von Balthasar ha sempre evitato ogni rapporto stabile con il mondo accademico) - mi è venuta alla mente pensando al titolo di questa nostra tavola rotonda.

"C'è ancora l'università?"

Tra le possibili intenzioni di chi ha scelto questo titolo non voglio neppure prendere in considerazione quella che si volesse intendere la domanda come retorica, come un modo di dire: l'università non c'è più. E' talmente in voga parlare di crisi di università, e di scuola in genere, che è diventato più stucchevole e snob dire che l'università non c'è più piuttosto che riconoscere il contrario. Anche perché l'università di oggi è, di fatto, luogo dove concretamente generazioni di docenti e studenti si incontrano e lavorano per trasmettere ed imparare un sapere che non sarebbe né agevole, né comodo comunicare e ricevere, in modo così organico e capillare, altrove.

C'è ancora l'università? Preferisco leggere la domanda del titolo a partire dall'avverbio contenuto nell'affermazione di Nietzsche "L'università è un ostacolo per chi voglia dedicarsi *totalmente* alla ricerca della verità".

Potremmo perciò domandarci: l'università è se stessa, ha futuro, se manca l'obiettivo di consentire alla *communitas docentium et studentium* di perseguire *totalmente* la ricerca della verità, cioè di indagare con uno sguardo a 360 gradi la verità tutta intera?

Esiste nelle nostre università un tentativo organico di *reductio ad unum* (*uni-versitas*), per ricondurre ad un principio sintetico i saperi che vi si comunicano?

Senza questo principio sintetico è impossibile non solo l'educazione dei giovani, ma anche l'integrazione di un sapere (di qualsiasi natura scientifica esso sia) in armonica unità con l'io. Senza di esso non si danno, propriamente parlando, *maestri* capaci di comunicare al meglio una competenza.

Con il breve tempo a disposizione il mio intervento si limiterà a fornire qualche suggestione.

Lo articolerò in questi tre punti: comincerò con il prendere atto della situazione dell'università di oggi e di qualche suo antefatto, la considererò poi nella prospettiva delle odierne sfide culturali e, infine, affronterò il rapporto tra università e verità.

1. L'università di oggi e qualche suo antefatto

Dal punto di vista della questione che ho posto come centrale (il rapporto tra università e verità), mi sembra efficace suggerire una lettura, in prospettiva storica, dei momenti decisivi dello sviluppo dell'università laica moderna. Lo faccio sulla scorta di un'analisi sviluppata da A. Macintyre.

L'università moderna pre-liberale, dal secolo XVIII fino agli inizi del secolo XIX, si fondava su una base elevata di omogeneità, su cui tutti dovevano ritrovarsi, per poter poi discutere e ricercare "liberamente". In cosa consisteva questa base omogenea? Essa, in continuità con la concezione medioevale del sapere, poggiava sulla convinzione che una comunità di ricerca e di studio necessita sempre della sintesi di una dimensione intellettuale

(il cui riferimento ultimo era la teologia) e di una dimensione morale. Questa base permetteva l'elaborazione di sistemi comuni a tutte le scienze per la giustificazione razionale dello stesso lavoro di ricerca da cui dipendeva l'organizzazione dei vari insegnamenti. Tuttavia questo consenso era ottenuto anche mediante una serie di esclusioni.

Quando il consenso rischiava di essere minato, le nuove prospettive di ricerca venivano escluse, con la forza, dall'università. Così ad esempio, nel Rinascimento l'astrologia era esclusa dall'ambito dell'astronomia, la fisica aristotelica dall'ambito della fisica sperimentale....

Anche se non possiamo entrare nell'esame critico del senso di questa esclusione, così come dei divieti formali o informali di leggere certi libri, soprattutto religiosi, tratteniamo il fatto.

Ora bisogna dire che ogni esclusione rompe l'*unum* e quindi, in ultima analisi, è una ferita inferta alla verità la quale, come ci insegna la grande tradizione del pensiero cristiano, implica sempre l'unità (cfr. i trascendentali: *ens, verum, unum, bonum convertuntur*).

L'università liberale moderna, che è seguita a questa prima fase, per ovviare ad ogni forma di esclusione in nome della libertà di ricerca, ha aperto la possibilità di dissenso anche circa le questioni sostanziali più immediatamente connesse con la grande domanda "*Quid est veritas?*". Succede però che queste, a causa di una dialettica sterile e inconcludente, vengono, progressivamente, messe al margine del dibattito e relegate nella sfera delle opzioni arbitrarie, considerate senza piena dignità conoscitiva e senza pretesa scientifica universale. Il consenso che garantisca l'*universitas* come comunità di ricerca tra docenti e studenti non è più cercato sull'accordo su tali questioni centrali, ma mediante una convergenza sulle tecniche e sulle procedure di ricerca. La scientificità non riguarda più l'oggetto della conoscenza (verità), ma solo la forma esteriore del discorso, la modalità tecnica di formulazione delle affermazioni. Ovviamente in questa linea di tendenza, che propugnava anche la necessità di liberarsi da ogni limitazione imposta da contenuti religiosi e morali per far progredire il consenso e la ricerca, la teologia viene tolta dal contesto delle materie scientifiche e la filosofia stessa, estenuata, diviene sempre più marginale.

Questi due antefatti storici dell'università laica contribuiscono a spiegare la situazione attuale di crisi dell'università. In essa si evidenzia la notevole sterilità del mondo accademico come tale (il riferimento non è tanto ai singoli professori e studenti) che dipende dall'assenza di ricerca sistematica della verità sostanziale. Ciò produce conformismo. Allora anche la libertà accademica viene a perdere il suo valore e il suo significato originario. Essendo l'università creata per esaminare, indagare ed affermare tutto ciò che nella lotta per la verità appare degno di considerazione, quando la verità perde il suo primato, il conoscere può avere solo nell'utile il suo criterio di misura e finisce pertanto per diventare, più o meno subdolamente, subordinato al potere dominante. L'analisi di Macintyre, che meriterebbe una dettagliata verifica, è assunta qui come ipotesi sintetica e plausibile. Essa ci consente di affermare che qualunque sfida possibile per un'università diversa deve inserirsi, con realismo, nel vuoto creato da questa strana alleanza di razionalità puramente tecnica - quella che riduce tutto il pensiero a pensiero calcolante la cui essenza è divorante, per dirla con Heidegger - e di irrazionalismo circa le questioni sostanziali (è irrazionale rinunciare a porre la questione "*quid est veritas?*").

2. Università e odierne sfide culturali

Passiamo al secondo punto, nel quale vogliamo dire qualche parola sul clima culturale proprio dell'attuale frangente storico. La possibilità di un'università nuova, che ritrovi l'amore all'*unum* che la fece nascere, è legata anche alla sua capacità di raccogliere le sfide che caratterizzano le vicende dell'umana convivenza.

Da più parti si afferma che il nichilismo rappresenta la caratteristica culturale del nostro tempo, denominato ormai come "il postmoderno". Questo nichilismo non è più semplicemente una posizione teoretica individualmente affermata, bensì una mentalità comune assai diffusa.

Per intenderci proverò a descrivere in modo rozzo cosa reputo come nichilismo. Ognuno di noi, quando considera la realtà in ogni sua manifestazione (l'altro, un tramonto, un'azione buona, un oggetto...), la percepisce come un positivo, un bene. Siccome però in sé e per sé - naturalmente parlando - è contingente, cioè: ora è, ma fra un po' può non essere più, la posizione nichilista conclude che essa è del tutto caduca, cioè che la realtà che può finire è in se stessa nulla.

Ad esempio, siccome l'uomo è mortale, il positivo che egli è, si svelerebbe, nei fatti, solo un sogno, un'apparenza, una finzione. Egli in realtà è nulla! (Vedi la celebre, a tutti ben nota, poesia di Montale "*Forse un mattino andando...*" quando dice "*...vedrò compiersi il miracolo: il nulla dietro le spalle...*").

Anche se appare ormai privo di quella violenza tragica che possedeva non tanti anni fa (negli anni del terrorismo), quando veniva a noi sulle ali dell'utopia rivoluzionaria, non per questo il nichilismo è oggi meno insidioso. Si presenta piuttosto come una sorta di coltre leggera, che ricopre ogni cosa e la sfigura, quasi senza che ce ne accorgiamo. Nell'esistenza degli uomini si alternano lavoro e riposo, ma non sembrano più trovare spazio le domande costitutive dell'io, capaci di dare alla vita il significato adeguato. Ad una ricerca magari contraddittoria e affannosa di senso sembra essersi sostituita una rincorsa calcolata alla piccola soddisfazione individuale, costi quel che costi. la preoccupazione assoluta è quella di rendere la giornata più gradevole, dato che in fondo non esiste nulla e perciò non si crede in nulla. Si pensa che persino la noia potrà essere uccisa con altra ricerca di calcolato piacere e, al limite, quando non se ne potesse più, con l'annullamento, con l'oblio radicale della morte. Non importa se questa insopportabile vecchiaia verrà a vent'anni! (vedi i giochi di ruolo, le scelte anoressiche, i suicidi di giovani ma anche di persone molto anziane).

Di questo nichilismo, le cui radici di pensiero si possono apprendere studiando la filosofia contemporanea, voglio qui brevemente richiamare due caratteristiche che giudico particolarmente importanti per la nostra società, anche in Italia. Anzitutto mi riferisco alla categoria della secolarizzazione, in secondo luogo a quella del pensiero debole.

Non mancano gli studiosi che vedono nel nichilismo, anche in quest'ultima variante del nichilismo "gaio", il volto contemporaneo della secolarizzazione.

Per quanto negli ultimi decenni gli studi sulla secolarizzazione si siano moltiplicati, e con essi i tentativi di interpretarla in relazione all'evoluzione del pensiero moderno, non si può certamente sostenere che la critica abbia maturato un giudizio unitario su questo fenomeno. Tuttavia si può concordare con quanti sostengono che la secolarizzazione abbia a che fare con la riduzione dell'evento di Gesù Cristo e del suo protendersi nella storia di ogni tempo - la Chiesa - a un puro fenomeno immanente alla storia. L'evento Gesù Cristo come tale non è più tenuto nella sua originalità assoluta, come un fatto che sta sopra la storia, anche se gratuitamente irrompe in essa e vi si rende incontrabile. Esso è ridotto ad un insieme di fenomeni etico-religiosi, culturali e sociali: quelli per cui Croce diceva che, come italiano, non poteva non dirsi cristiano. Ma essere cristiano è ben altra cosa che far riferimento ad un "mondo" culturale, anche cattolico.

Così si deve riconoscere che l'interpretazione della storia sulla base di un principio di unificazione totale - per la tradizione cristiana possibile solo a partire dall'evento singolare della verità trascendente di Dio in Gesù Cristo - viene pensata dalla modernità secondo un criterio immanente allo stesso processo storico. Proprio in questa immanentizzazione del significato totale della storia consiste il nucleo storico-teoretico della teoria della secolarizzazione. (Non interessa in questa sede prendere in considerazione gli aspetti di "purificazione" dell'esperienza cristiana connessi al processo di secolarizzazione). Appare logico concordare con Augusto Del Noce, secondo il quale la modernità, nella sua forma sintetica, coincide con l'eclissi del soprannaturale (in questo senso la modernità è secolarizzazione), dal momento che la sua vicenda teoretica si concentra nell'affermazione e nello sviluppo del principio di immanenza. Senza negare importanti e significativi apporti della modernità in varie direzioni teoretiche e pratiche non è possibile espungere un nesso obiettivo tra modernità e secolarizzazione, e tra secolarizzazione e scristianizzazione.

La secolarizzazione mantiene un solido nesso anche con la post-modernità, la figura teoretica che identifica la situazione contemporanea. Essa è stata ben individuata nell'abbandono della pretesa di elaborare una interpretazione della storia che possa avere come obiettivo la sua unificazione totale. Sarebbe questa la caratteristica peculiare del post-moderno che lo distingue dalla modernità. Da questo punto di vista il post-moderno sembra liberare il campo dal più grave ostacolo sorto con la modernità: ridurre la verità alla storia. Però questo possibile guadagno è compromesso dalla incapacità di formulare una corretta articolazione del pensiero della verità con l'esperienza della libertà. Anzi i due termini appaiono sempre più divaricati e divaricanti. Il pensiero contemporaneo continua pertanto ad oscillare tra la figura teoretica del problematicismo e quella del nichilismo.

Con la riduzione dell'evento di Cristo ad umanesimo secolarizzato, anche se oggi appare rivestito di una religiosità naturale diffusa, fa la sua apparizione il cosiddetto "pensiero debole".

Questa teorizzata debolezza del pensiero è legata in radice al nichilismo: se l'essere è destinato al nulla, la ragione non ha molto da dire sulla realtà. Anzi è meglio accontentarsi che dica poco. Secondo taluni autori, anche cattolici, questo sarebbe addirittura un bene per il cristianesimo: quel che non dice la ragione, lo direbbe, appunto, la fede cristiana! E' un tranello, perché la fede in Gesù Cristo non è pura scommessa. Essa, pur non essendo esigibile dalla ragione, deve essere ragionevole, cioè fortemente corrispondente al cuore dell'uomo. Anzi, oggi essere cristiani implica più che mai una lotta per la ragione.

Non è possibile non vedere una parentela stretta tra nichilismo e pensiero debole, anche nelle sue varianti più ottimistiche e non contrarie, in sé, alla fede. Secolarizzazione e pensiero debole sono quindi, in misura diversa, espressioni del nichilismo.

Ora, questa opzione intellettuale, perché in fondo di questo si tratta, mantiene un carattere tragico, al di là dell'apparente "leggerezza" che essa assume nella cultura attuale. Il nichilismo si rivela in queste parole di Tadeusz Gadacz: *"Il nichilismo moderno ha alcune dimensioni fondamentali: ateismo, absurdità dell'esistenza, anarchia politica e natura tragica della storia. Accanto alle molte dimensioni del nichilismo che si compenetrano esiste un unico principio unificante che Nietzsche formulava nel modo seguente: il nichilismo È 'il desiderio del nulla"*.

Un'alternativa critica al nichilismo dovrebbe stare oggi alla base di qualsiasi luogo di vera educazione e di qualsiasi lavoro intellettualmente serio. Essa è, comunque, necessaria per continuare a "fare" l'università con un minimo di ragionevolezza. Accettare i postulati del nichilismo condurrebbe, in modo inevitabile, a negare qualsiasi tipo di fondamento all'istituzione universitaria. Infatti l'impossibilità di conoscere la verità e la conseguente polverizzazione del sapere vanno, di fatto, contro l'essenza stessa dell'università.

Affrontiamo quindi, come ultimo passo, il rapporto università-verità.

3.- Università e verità

Voglio introdurmi a questo tema partendo da una considerazione pratica relativa al compito formativo dell'università: una questione che riguarda da vicino tutti i membri della *communitas docentium et studentium*.

Per far questo mi rifaccio, ancora una volta, alle parole di Macintyre. Egli così ripropone, pur criticandolo, il piano formativo in uso in molte istituzioni USA per l'università. Esso deve soddisfare tre condizioni: *"...deve fornire agli studenti non un'accozzaglia di tematiche e materie da studiare, bensì qualcosa di strutturato ed ordinato in modo intelligente; deve far toccare con mano agli studenti il meglio che è stato detto, scritto, fatto nelle culture che hanno preceduto la nostra e di cui noi siamo gli eredi altrimenti diseredati; e, così facendo, deve ripristinare in loro un senso di legame con le tradizioni culturali del passato, per poter capire quanto loro stessi dicono, scrivono, fanno alla luce di questo legame"*.. Si tratta di una proposta ragionevole tanto è ovvia. Tuttavia pone un problema: come conciliare i modi diversi e spesso radicalmente conflittuali con cui questo passato viene letto a partire da un presente, nel quale diverse ipotesi educative (*Weltanschauungen*), tra loro acutamente competitive si scontrano, o tutt'al più si ignorano?

Il conflitto delle interpretazioni rivela l'ineludibile domanda sulla verità. Almeno come domanda essa giace lì, dietro ogni sapere, indipendentemente dalla risposta che si riuscirà a dare, o persino a non dare.

La verità è stata definita nel suo nucleo essenziale da San Tommaso come *adaequatio intellectus ad rem* (l'adeguarsi dell'intelletto alla cosa), dove l'intelletto esprime la natura razionale dell'uomo e la *res*, la cosa, uno degli elementi della totalità della realtà, incluso il fattore possibilità. La verità implica, nella sua struttura elementare, questo rapporto di adeguazione dell'intelligenza al reale. Qualsiasi sapere, quello del senso comune, quello scientifico o quello speculativo - per impiegare la distinzione di Hegel sia il sapere riferito a proposizioni ordinarie che quello riferito a proposizioni speculative - non può permettersi di tradire questa struttura elementare della verità. Con essa ognuno di noi deve fare i conti quotidianamente. Questa è la prima caratteristica della verità: l'intrinseco rapporto tra ragione e realtà.

La seconda può essere identificata in quella singolare caratteristica che i medioevali chiamavano *cumvenientia*: è vero quello che "conviene" - nel senso etimologico di "*cum-venire*" - con la mia natura di uomo. La verità deve corrispondere all'essenza profonda del mio io, alle esigenze costitutive della mia natura. Quindi non si tratta di una convenienza utilitaristica ma di quella dimensione per cui la verità, ogni verità, muove il desiderio di

pienezza costitutivo del cuore dell'uomo. La verità è buona e urge al bene.

La ragione si rivela pertanto come una apertura integrale alla realtà totale. Adeguandosi a quest'ultima, essa incontra la verità che "conviene" al cuore dell'uomo. Questa apertura costituisce la sua natura peculiare. Il Cardinal Newman, nei sermoni universitari, così descrive la radicale apertura della ragione: "*La ragione è quella facoltà della mente mediante la quale si ottiene, al di là della sfera dei sensi, la conoscenza di cose esterne a noi, esseri, fatti, eventi. Non ci fa conoscere solo cose naturali o immateriali, solo cose presenti, passate o future, ma sebbene sia limitata nel suo potere, essa, concepita come una facoltà, è illimitata nella sua estensione, benché certamente negli individui vari anche nella loro estensione. La ragione raggiunge i confini dell'universo e il trono di Dio al di là di essi*".

La ragione, se rettamente impiegata, è capace di verità perché è apertura al reale cui si adegua e perché compie la sete di verità oggettivamente costitutiva dell'uomo. In tale apertura la ragione esercita non solo il suo originario impeto di ricerca, ma anche la sua intrinseca esigenza di comunicare la verità conosciuta. Pertanto questa struttura della ragione come capacità di verità nei confronti della realtà è all'origine del sapere e della sua comunicazione.

Questo principio elementare della grande tradizione del pensiero classico e cristiano deve essere riproposto con forza come basilare per il compito educativo dell'università. Non solo, ma si deve aggiungere che non può essere accettata nessuna limitazione di indagine ad una ragione così concepita, pena la caduta nel dogmatismo. Essa "funziona" per ogni tipo di sapere: per le scienze esatte (ricordiamoci l'affermazione di Heidegger per cui *esattezza e rigore non coincidono*), per quelle umane, ma anche per la filosofia e la teologia, cioè per ogni indagine rigorosa sul senso ultimo dell'essere.

Anzi, nell'incessante anelito alla verità da parte della ragione umana, le questioni sul perché ultimo dell'uomo e dell'essere, che costringono ad affermare il mistero come *quid* definitivo che non si riesce a misurare, lungi dal limitare la libertà di ricerca, appaiono come l'appassionata garanzia dell'onestà del pensiero, quella onestà descritta da Agostino come *castitas animi*. Assecondare quest'apertura della ragione al mistero si identifica con il rispetto della natura ultima dell'intelletto. Questa caratteristica è propria dei grandi pensatori: "*Anche Newman mette la ragione al suo posto subordinandola al suo creatore e rendendola un fedele recettore delle verità della Sua creazione. In questo modo Newman evita il crasso e talvolta ateo materialismo degli empiristi britannici pur continuando a fissare il suo sguardo sul concreto e sul contingente... La devozione di Newman alla rivelazione non differisce fundamentalmente dalla sua devozione alla realtà stessa. Come dice Richard Peneskovic: 'il suo atteggiamento era una reverente accettazione della realtà'. Era reverente perché conosceva la sorgente della realtà*".

Da quanto detto consegue un aspetto decisivo per il lavoro proprio degli uomini dell'università: lo chiamerei moralità del pensiero. C'è una moralità del pensiero, come c'è una moralità della persona che, lungi dall'indebolirne la libertà, la esalta. Conoscere, indagare, studiare implica la scelta (libertà) di rispettare la realtà secondo la totalità dei suoi fattori e secondo una loro gerarchia. Ecco ciò che rende veramente libero un pensatore! Ma questo non è senza asceti: anche nell'esercizio della ragione la creatività implica asceti e non solo spontaneità. La spontaneità nasce dal "miracolo" della presenza della realtà - come di un positivo - alla ragione, ma questa deve poi accettare l'asceti necessaria per adeguarsi ad essa. Si tratta qui dell'esperienza umana elementare. In essa la verità abbraccia l'uomo, proprio come una madre fa con il suo bambino.

C'è una questione che, anche con molta brevità, vorrei accennare. Essa è di fatto sottesa al problema del rapporto università-verità e costituisce uno dei grandi temi del nostro tempo, forse addirittura il più importante.

Mi riferisco alla questione della libertà implicata nelle due proprietà (*adequatio et cumvenientia*) della verità e nel metodo (processo) della sua scoperta.

Circa il rapporto libertà-verità, Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Veritatis splendor*, afferma che esistono "*alcune tendenze che, sotto l'influsso delle correnti soggettiviste ed individualiste, si ritrovano nel fatto di indebolire, o addirittura di negare, la dipendenza della libertà dalla verità*". Alla base di queste tendenze si trova un concetto di libertà, di matrice illuministica, che la concepisce come l'assenza assoluta di vincoli di qualsiasi tipo. Come conseguenza inevitabile, l'uomo resta isolato.

Il dramma della nostra università non si vede solo dalla frammentazione del sapere che, entro certi limiti, è una condizione (si badi bene: una condizione, non il principio e lo scopo del sapere!) attraverso la quale oggi non si può non passare ma si coglie soprattutto nella frammentazione della *communitas docentium et studentium*, per

non parlare della divisione interna al nostro stesso io.

Questo concetto di libertà come assenza di legami rivela, in fondo, una paura della realtà e perciò ci appare, in coerenza con il discorso fatto sopra, come radicalmente irrazionale. Emerge qui in una delle cause soggettive del nichilismo: vivere la realtà come un nemico: "*La realtà è il più abile dei nostri nemici*", diceva Proust. Schopenhauer definiva la realtà una fantasmagoria e Gide postula "*...una certa naturale diffidenza nei confronti di ciò che pure dobbiamo chiamare realtà*". Egli svela anche l'origine soggettiva del suo smarrimento di fronte al reale: "*Tutto esiste e continua ad esistere senza il mio aiuto*".

Anche se, per motivi di tempo, non possiamo affrontare questo tema, che pure mi appassiona, mi pare, tuttavia, che non sia una questione da non considerare, fosse solo per l'ampia diffusione di questa mentalità.

4.- Conclusione

Come l'università può divenire di nuovo luogo decisivo di educazione e di cultura per la nostra società, cessando di essere una specie di teatro di un'oggettività neutrale (in cui il soggetto che fa scienza si nasconde dietro la presunta neutrale scientificità della stessa)? Solo se ridiventa luogo libero ed aperto di confronto tra soggetti con un'identità chiara, portatori di ipotesi culturali esplicitamente affermate e coerentemente perseguite. Però questo confronto va perseguito con coraggio fin nei suoi fondamenti senza timore dei conflitti e del dissenso (a condizione che rispettino i diritti ed i doveri di tutti i singoli e di tutte le componenti della comunità universitaria).

Né un consenso forzato, né una neutralità formalistica possono garantire la vita intellettuale autentica, ma solo la libertà che si concepisce in relazione alla verità. Romano Guardini ha detto: "*Se l'Università ha un senso culturale, esso è allora quello di essere un luogo dove si ricerca la verità, la verità nella sua purezza, non per altri fini, bensì per se stessa. Per questa ragione: perché essa è la verità*".

L'università, per ritornare vitale, ha il compito di sviluppare organicamente nella libertà, nel dialogo pubblico e aperto, nel confronto leale e senza reticenze, la ricerca della verità.

Ecco perché un soggetto che tiene desta nell'università la domanda sul fondamento (potremmo dire sul senso religioso, ma - per chi è cristiano - sull'evento di Gesù Cristo per la gloria della cui umanità l'uomo esiste) rappresenta una strada per la rinascita dell'università.

Deve essere un soggetto che non cessa di porre la domanda sul fondamento perché è consapevole che essa rappresenta il principio di unificazione delle scienze e quindi la condizione per insegnarle ed impararle.

Il sapere viene sempre da un *sàpere* (provar gusto). Il fondamento che procura questo *sàpere* non è un'idea, ma è sempre un avvenimento. Un avvenimento che nei rapporti e nelle circostanze di ogni giorno irrompe nella mia vita e rende verdeggianti il grigio prato della teoria.

Per i cristiani cos'è, alla fine, questo avvenimento se non la nuova realtà? La realtà in tutte le sue sfumature, anche le più effimere ed impercettibili (come la zampa di un coleottero o il fugace sentimento di solidale simpatia per chi sta entrando a far l'esame): la realtà trasfigurata, ricapitolata (nulla, proprio nulla va perduto!) da Cristo morto e risorto per noi.

Per questo Paolo, nella lettera ai Colossesi, compie la grande affermazione che dovrebbe riempirci di responsabile stupore e che fa del *cristiano il consapevole custode del reale*.

L'apostolo in Col.2, 17 grida: *.. "ma la realtà, invece è Cristo!"*

+ Angelo Scola

Vescovo Emerito di Grosseto

Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense