

Sul ruolo della cultura e dell'Università nella società odierna

Pedro Rodríguez
*Decano della Facoltà di Teologia
Università di Navarra, Pamplona*

*«Ubi cumque de vita humana agitur,
natura et cultura quam intime connectuntur»*
(Conc. Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 53)

Mi propongo di considerare alcuni aspetti della missione dell'Università nell'attuale congiuntura della cultura europea. La mia analisi è imperniata su quello che ritengo essere uno dei più evidenti rischi della nostra epoca e che formulo come segue: mentre s'incammina verso il terzo millennio della sua storia, la nostra società - massificata e tecnicizzata - corre il rischio di sommergersi nella *cultura* a modo di *natura*. Per dare l'esatta misura della portata di questa affermazione procederò in tre fasi successive. Dapprima analizzando ciò che intendo per natura e per cultura e la relazione fra le due. Poi una considerazione su ciò che significa sommergersi nella cultura come natura. Infine una riflessione sull'Università in quanto interessata da questa problematica e in quanto istanza per cercare di affrontarla.

I. NATURA E CULTURA

Sono due aspetti del reale strettamente uniti fra loro, come afferma il motto di questo lavoro, preso a prestito dalla *Gaudium et spes*¹. In queste considerazioni, chiamo «natura» il “mondo” o “cosmo” in quanto distinto dall’“uomo”, vale a dire: ciò che è dato, che sta davanti all’uomo, che sta davanti a me e mi circonda, nel quale io sono immerso; anche l’uomo ha la sua natura, natura di uomo, ma ciò che mi distingue dalla natura come cosmo e mi consente di emergere al di sopra di essa è la mia condizione di persona, che connota in radice la libertà; l’attività specifica della persona nella sua relazione con il cosmo è precisamente questa attività emergente, cioè “conoscente” e “trasformante” la natura e, proprio per questo, generatrice della «cultura». L’attività di cui parliamo è un processo che «abbraccia tutti gli uomini, ogni generazione, ogni fase dello sviluppo economico e culturale, ed insieme è un processo che si attua in ogni uomo, in ogni consapevole soggetto umano. Tutti e ciascuno sono contemporaneamente da esso abbracciati. Tutti e ciascuno, in misura adeguata e in un numero incalcolabile di modi, prendono parte a questo gigantesco processo, mediante il quale l’uomo “soggioga” la terra col suo lavoro»².

Di ciò che ho appena detto è certamente possibile una lettura agnostica, che concepisce la natura e il cosmo come realtà pre-razionale che dev’essere affrontata dalla ragione umana: l’uomo è solo di fronte al cosmo, che gli appare come una specie di magma fenomenico, sul quale deve proiettare la sua solitudine razionale, organizzatrice. Ma la tradizione fondante della cultura europea - nonostante l’ulteriore incidenza di questa prototipica concezione “illuministica” - si è forgiata nella matrice della rivelazione biblico-cristiana³, che guarda al cosmo come messaggio e come dono, vale a dire, come rivelazione (“naturale”) di Dio all’uomo o, il che fa lo stesso, come realtà creata da Dio - che non solo è Amore, ma anche *Logos* - e perciò attraversata da un’originaria razionalità. In effetti, il cosmo porta in seno l’impronta della razionalità, e l’uomo, creato a immagine di Dio, è dotato di una ragione capace di conoscere consapevolmente quella razionalità del cosmo e la propria natura di uomo. Pertanto l’uomo, che non sta solo davanti alle cose, bensì in compagnia di Dio, coglie quella razionalità - cioè, l’immanente ordine costitutivo delle cose create e la propria ragione di uomo - come riflesso di una Ragione (*Logos*) personale trascendente che attraverso il cosmo si rivolge all’uomo come persona.

¹ «Ogniquale volta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse» (CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 53). Per le relazioni fra natura umana e cultura, cfr. Jorge V. ARREGUI - C. RODRIGUEZ LLUESMA, *Inventar la sexualidad: sexo, naturaleza y cultura*, Madrid, 1995, specialmente pp. 33-98.

² GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Laborem exercens*, 14-IX-1981.

³ Persino Kant riconosceva che il cristianesimo, «nella grande semplicità della sua esposizione, ha arricchito la filosofia di concetti sulla moralità molto più determinati e puri di quelli che questa non avesse potuto fornire finora» (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*; AK V, p. 462, citato da J. M. ODERO DE DIOS, *El lugar de la teología en la Universidad*, p. 508).

Essendo così diverse le due prospettive, esse hanno in comune, da una parte il riconoscimento della singolarità dell'essere umano rispetto alla "natura", e dall'altra la concezione della cultura come il frutto - dignificante per l'uomo - della relazione attiva della libertà dell'uomo col mondo. Ma come la mentalità "illuministica" - che è in buona parte secolarizzazione della Rivelazione cristiana - corre il rischio permanente di "restituire" l'uomo alla natura, anche se gli riserva la dimensione "cosciente" della stessa, così la cultura che nasce dalle fonti vive della Rivelazione biblica ha una connaturata resistenza a quella operazione degradante, essendo radicalmente basata sulla dignità e sulla libertà della persona umana in quanto immagine di Dio, al quale è finalizzata tutta la creazione materiale.

Nella concezione cristiana di Dio, dell'uomo e del mondo, la creazione materiale - la "natura" - è portatrice di un messaggio, come dicevamo, ed è costituita come un dono per l'uomo. In questo senso, il mondo è necessario all'uomo, perché nell'attività di conoscere e manifestare la razionalità del mondo, l'uomo conosce se stesso come differenziato dal mondo e conosce quel Dio che ha dotato il mondo - e l'uomo stesso - di quella razionalità. Ma a sua volta quel dono, colto come tale dall'uomo, fa a questi comprendere la sua radicale superiorità sul mondo - sulla "natura" - e, con essa, l'altrettanto radicale finalizzazione del mondo all'uomo: non è l'uomo che si debba "mondanizzare" - assimilarsi alla "natura" -, bensì questa è stata creata per essere "umanizzata" per opera dell'uomo, che a sua volta si "umanizza" - emerge come persona nell'esercitare la propria libertà in quella interazione⁴. Sotto questo aspetto, l'uomo appare costituito da Dio stesso come proprio collaboratore, che prolunga con la sua azione l'opera della Creazione e si può dire, con Tommaso d'Aquino⁵, che l'uomo è «*quasi adiutor Dei*». In questa prospettiva si colloca la teologia cristiana del lavoro, che ama il creato come suo campo primario d'azione, ma che allo stesso tempo lo sperimenta come duro, opaco e resistente all'esercizio della libertà.

Un teologo ortodosso contemporaneo ha riassunto brillantemente quello che intendo dire: «Una dissoluzione dell'uomo nella natura eliminerebbe il fattore più importante della realtà, senza che la natura, da parte sua, acquisisca alcunché di nuovo; se invece l'uomo assume in sé il mondo, è la natura stessa che ci guadagna, perché in questo modo - e senza essere abolita - viene elevata a un piano completamente nuovo»⁶. Orbene, quell'attività dell'uomo che prima ho chiamato "emergente", orientata a conoscere e dominare il mondo, nonché ad averne cura, trascendendolo e trascendendosi - cioè mettendo il mondo al suo servizio, al servizio del cammino dell'uomo verso Dio e verso gli altri uomini -, quell'attività, ripeto, è il "lavoro" e il suo risultato è la "cultura" in quanto distinta dalla "natura"⁷.

⁴ Così dice la Cost. *Gaudium et spes*, n. 53: «E' proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura».

⁵ Cfr. *In I Cor*, III, 2 (Marietti, 145).

⁶ Dumitru STANILOAË, *Il genio dell'Ortodossia*, Milano, 1986, p. 30.

⁷ Ecco la definizione-descrizione della cultura che offre il Concilio Vaticano II: «Con il termine

Cerchiamo quindi di approfondire questo binomio (cultura/natura), che è la chiave del nostro discorso. Possiamo dire che l'uomo è uomo, che si ritrova nel suo essere di uomo, nella misura in cui - in base alla sua natura, che è spirituale e corporea, e per mezzo di un'attività che abbraccia tutto il suo essere - trascende ciò che è propriamente cosmo, "natura", per creare la cultura e addentrarsi in essa. Quello che permette all'uomo questa attività emergente sul cosmo è, come dicevamo, la sua condizione di persona. Ecco l'aspetto singolarissimo del suo modo di essere: l'essere persona (persona umana, persona dotata di natura umana). La persona, in quanto persona, nella sua interazione con la "natura" la trascende verso Dio e verso l'uomo (cultura). Non si tratta, quindi, di distruggere la natura, di conculcarla, di manipolarla arbitrariamente, ma invece di trascenderla, di superarla in un certo senso: in definitiva, si tratta di personalizzarla, cioè di averne cura e di metterla al servizio della persona, come ho detto sopra. In questo senso, la storia dell'umanità è la storia dell'adempimento del mandato divino originario: sottomettere la terra e allo stesso tempo averne cura⁸. Il superamento storico della "natura", cioè il frutto di questa azione dell'averne cura, svilupparla e trascenderla: questo sarebbe la "cultura".

In contrasto con la cultura, che è storia, la natura ci appare allora come pre-storica, come "la terra", come tutto ciò che è uscito in origine dalle mani di Dio per esser continuato storicamente. La natura è il mondo in quanto distinto dall'uomo, il suo contesto primordiale. Sotto questo angolo visuale, il mondo, la natura, è - come ha detto il filosofo e poeta cileno José Miguel Ibáñez Langlois - la «casa dell'uomo». Non ha senso, in effetti, tutto il creato materiale se non è concepito a modo di prolungamento del corpo dell'uomo - la sua stanza e la sua casa -, dell'uomo che entra in relazione personale con essa mediante il proprio corpo. La conseguenza immediata è l'atteggiamento amichevole dell'uomo di fronte alla "natura": averne cura, migliorar-

generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi, di tutto il genere umano» (CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 53). Nelle mie considerazioni insisto sulla dimensione più elementare e primaria del processo: l'azione sulla "natura". Sotto lo stesso numero si dà questa definizione sintetica: la cultura è la coltivazione dei beni e dei valori della natura («*bona naturae valoresque colendo*»).

⁸ Gn 1,26-27; 2,5.15. Cfr. P. RODRIGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona, 1986, pp. 63-73. Si deve rilevare che in questa interazione dell'uomo con la natura si inserisce l'apporto di fondo del movimento ecologista, che ha ricordato alla moderna smania di sviluppo che l'azione dell'uomo sulla natura non può essere una manipolazione arbitraria. Noi cristiani siamo stati a volte più sensibili al tema del "dominio" della terra che a quello della "cura". L'ecologia in prospettiva cristiana ha avuto una forte presenza all'Assemblea Ecumenica Cristiana di Basilea (15-21 maggio 1989) e nel suo documento finale. Il tema biblico della "cura" della terra assume in questo contesto un'importanza straordinaria, come fondamento di una teologia della Creazione che include l'ecologia come una delle proprie dimensioni.

la, con l'affezione con cui si ha cura della propria casa. Allo stesso tempo, però, l'uomo storico e concreto sente la "natura" come a lui resistente ed aggressiva, causa di sudore, di dolore e di morte: ne consegue che l'uomo si sforza di sottometterla e dominarla.

Ora, se tutto ciò che sta sul piano del creato materiale - e perciò la prima cosa che l'uomo trova davanti a sé - lo chiamiamo "natura", i risultati storici di quel compito affidato vocazionalmente all'uomo li possiamo chiamare "cultura". Quel compito dell'uomo implica un atteggiamento creativo di fronte a quella natura e consiste precisamente nello sviluppo delle sue potenzialità virtuali; potenzialità che non si sviluppano da sole o in modo automatico, ma che hanno bisogno per essere sviluppate dell'attività dell'uomo in quanto persona, in quanto essere capace di trascendere la natura nel processo stesso della propria relazione con essa.

Questa attività è molteplice, estremamente varia, e ha luogo nei più diversi ordini di cose. Abbiamo detto: conoscenza, cura, sviluppo, trasformazione; dobbiamo aggiungere: contemplazione - in prospettiva antropologica, non solo cosmologica - della bellezza della "natura". Possiamo dedurne un ragionamento semplicissimo, che mi sembra molto illuminante. Di cose belle ce ne sono state sempre nella "natura", da quando uscì dalle mani di Dio. Ma la bellezza del fiore, per esempio, non ha significato culturale finché un uomo non coglie per la prima volta quel fiore e lo dà alla donna che ama, dicendole: Guarda, è come te. Questo è già cultura; cioè questa trasmutazione innamorata del fiore è in senso pieno un atto culturale. In quel caso la natura assume un significato nuovo per la donna e per l'uomo, che non è quello immediato che le cose offrono in se stesse; il fiore diventa significativo per l'uomo: è natura *umanizzata*, diventata cultura. Il fiore allora è portatore di bellezza "umana"; non di una bellezza statica, meramente vegetale, bensì idonea a essere donata da persona a persona. Ora, questa trasformazione della natura in cultura è la vita stessa dell'umanità nei più svariati campi della storia: dalla bellezza *umana* di un fiore fino alle stazioni spaziali che l'uomo ha mandato a girare intorno alla Terra o all'avventura di addentrarsi in Internet... La cultura appare così come proiezione dell'uomo sulla natura e come natura trasformata dall'uomo.

Potremmo dire che è possibile la cultura perché la natura ha un fine - il servizio dell'uomo per la gloria di Dio - e il senso della cultura è quindi la realizzazione, sempre precaria, di questa finalità. «L'uomo, infatti, vive di una vita degna grazie alla cultura e, se trova la sua pienezza in Cristo, non c'è dubbio che il Vangelo, raggiungendolo e rinnovandolo in tutte le sue dimensioni, è fecondo anche per la cultura della quale l'uomo stesso vive»⁹. La cultura, in ultima istanza, è tensione storica verso Dio, che è il fine dell'uomo e della natura.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Ex corde Ecclesiae*, 15-VIII-1990, n. 6.

Da quanto detto si comprende che il lavoro umano e il suo risultato - la cultura - si inseriscono nella struttura stessa dell'economia cristiana della salvezza. Così afferma in maniera paradigmatica il rito dell'Eucaristia: il pane e il vino che diventeranno Corpo e Sangue di Gesù sono - dice a questo punto il sacerdote al Signore - «frutto della terra e del lavoro dell'uomo». La già celebre Enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II e la dottrina della «santificazione del lavoro» predicata dal Beato Josemaría Escrivá - per citare due noti riferimenti del nostro secolo - potrebbero illuminare ampiamente questo concetto.

Non si tratta, quindi, di qualcosa di «estrinseco» rispetto all'economia della salvezza, come pensava Max Weber¹⁰, interpretando a modo suo la dottrina calvinista della predestinazione e della grazia. Come è noto, il sociologo tedesco attribuiva al calvinismo la dottrina che considera la perseveranza nel lavoro e il successo dei risultati economici del lavoro umano - l'arricchimento - come «segno» della divina predestinazione. Comunque stiano le cose quanto a questa attribuzione¹¹, quello che intendo ora sottolineare è la «estrinsecità» che manifesta fra l'economia della grazia e l'azione umana del lavoro e della cultura. Sono realtà eterogenee, strade parallele. Si potrebbero forse osservare dei «segni»...

In verità nulla è più estraneo di questa ideologia al *sensus* cattolico della grazia e della salvezza, che osserva il lavoro e la cultura nella trama stessa dell'opera salvifica, nell'unità del piano salvifico di Dio, Creatore e Redentore. A comprendere che così stanno le cose - scrive Giovanni Paolo II - dev'essere rivolto «lo sforzo interiore dello spirito umano, guidato dalla fede, dalla speranza e dalla carità, per dare al lavoro dell'uomo concreto, con l'aiuto di questi contenuti, quel significato che esso ha agli occhi di Dio, e mediante il quale esso entra nell'opera della salvezza al pari delle sue trame e componenti ordinarie e, al tempo stesso, particolarmente importanti»¹². Da parte sua, il Beato Josemaría Escrivá aveva detto: «Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito; ed è questa che dev'essere - nell'anima e nel corpo - santa e piena di Dio: questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali»¹³. Una vita santa e piena di Dio, che trova il Dio che la santifica nel processo stesso del lavoro quotidiano e della cultura: «c'è un qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi sco-

¹⁰ Nella sua opera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, apparsa nel 1905.

¹¹ A Weber, sociologo e non teologo, interessava dare un fondamento alla propria intuizione che quel «segno», unito alla conseguente affannosa ricerca della ricchezza, fa sì che il calvinismo sia la motivazione religiosa determinante nella configurazione del moderno capitalismo.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 24.

¹³ Omelia dell'8 ottobre 1967. Testo in: *Colloqui con Mons. Escrivá*, Edizioni ARES, Milano, 1987, nn. 113-123. La citazione è dal n. 114. Cfr. P. RODRIGUEZ, «Vivir santamente la vida ordinaria. Consideraciones sobre la homilía pronunciada por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer en el campus de la Universidad de Navarra (8-X-1967)», *Scripta Theologica* 24 (1992) 397-419.

prire»¹⁴. «La dottrina sul problema del progresso e dello sviluppo - tema così dominante nella mentalità moderna - può essere intesa solamente come frutto di una provata spiritualità del lavoro umano, e solamente in base a una tale spiritualità essa può essere realizzata e messa in pratica»¹⁵.

Infine, prima di terminare questo capitolo e in contrasto con gli ecologismi naturalistici alla Rousseau, diciamo che la cultura - come grandezza antropologica - non è una sovrastruttura che appiattisce ciò che è *naturale* nell'uomo e nelle cose, bensì un'immanente espressione dell'ineludibile relazione fra l'uomo e il cosmo, relazione che deve esprimere in pari tempo il rispetto, la cura e il dominio dell'uomo sulla natura e che, operando su di essa una donazione umana di significato, la pone al servizio della persona umana. Le visioni nostalgiche di un uomo primitivo, sommerso nella natura, contraddicono qualunque antropologia che prenda sul serio la persona umana e i suoi compiti storici.

II. SOCIETÀ DI MASSE E SOCIETÀ DI PERSONE

Penso che a questo punto sia sufficientemente chiaro il significato che qui attribuisco alle categorie "natura" e "cultura". Ma quanto detto è - come ho precisato all'inizio - in funzione di un ulteriore quesito: qual è, in questa prospettiva, il pericolo che minaccia la società che s'incammina verso l'anno 2000? Forse se ne potrebbero segnalare altri, ma ve n'è uno che mi si affaccia pressante e che potremmo formulare così: l'uomo della nostra epoca corre il rischio di sommergersi nella *cultura* a modo di *natura*. In base a quanto detto prima, ritengo che si comprenda questa affermazione. Ora brevemente ne rendo ragione.

E' cosa evidente che l'uomo, da quando esiste sulla terra, sta forgiando la cultura, quell'impresa storica di trasformare e superare la natura realizzando così il proprio destino personale e collettivo. Ma questa impresa, in questa seconda metà del XX secolo, ci ha collocati in una «società di massa», in una «cultura di moltitudini», per usare un'espressione di Martínez Doral, che segna così il contrasto della nuova epoca - del resto polivalente - con quelle precedenti, che egli qualifica come «culture delle personalità». Fino a tempi recenti, in effetti, la cultura e la storia sembravano opera di alcuni "eccellenti", di poche personalità coltivate che avevano le masse come sgabello dei loro piedi e corteggio della loro avventura. L'epoca contemporanea, invece, sta assistendo dovunque e da diversi decenni - nella conclusa forma marxista o nella rampante forma liberal-democratica - all'emergere della moltitudine nella vita politica e culturale. Oggi si dà la pacifica accettazione, da parte di milioni e milioni di uomini,

¹⁴ *Ibidem*. Il corsivo è dell'autore.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 26.

di strutture sociali tecnicizzate nelle quali ciascuno - l'uomo qualunque - occupa modestamente il proprio posto, senza aspirare, come ideale di vita, a quella "originalità" personale che era l'archetipo umano delle culture delle personalità.

Il fenomeno era stato colto con occhio chiaroveggente, fin dalla prima metà del secolo, da Ortega y Gasset, che lo contemplava dalla sua posizione di aristocratico della cultura e ne faceva una valutazione negativa: la sua celebre «rivolta delle masse». Il pensiero di Ortega y Gasset s'inquadra, in effetti, nella cornice della «cultura degli eccellenti», che la società di oggi ci presenta come superata: ed ecco già istallate, se vogliamo la prova, le moltitudini che Ortega vedeva irrompere nella storia.

Comunque, l'interrogativo che pone la nostra tecnicizzata società di massa è ineludibile. Quale sarà il prodotto umano che la nuova cultura tecnologica, nel suo punto più emblematico, ci offrirà? Non sta già dando luogo a una intensa disumanizzazione dell'uomo nelle mani di un apparato tecnico di potere sociale ed economico? Non sorge già un nuovo tipo di uomo, che non sarà neppure una piccola vite di un'immensa macchina, bensì un numero, una semplice cifra nelle strutture di produzione o nelle statistiche della disoccupazione? La cultura delle moltitudini, in quanto cultura tecnicizzata, potrebbe condurre a una gigantesca liquidazione della persona umana, del nucleo, quindi, del patrimonio culturale della tradizione cristiana dell'Europa.

Orbene, qui si manifesta quello che intendo per sommergersi nella cultura a livello di natura. L'uomo si può trovare imprigionato in mezzo a una civiltà tecnologica e urbana - che è frutto sofisticato dell'azione culturale dell'uomo nella storia - come se si trovasse in mezzo a un bosco, intendo dire, nella "natura" in quanto ambito aggressivo, indecifrabile e senza significato, la razionalità della quale gli è nascosta. Oggi ci sono milioni e milioni di persone che sono inserite in una società (che è, ripeto, il frutto spettacolare della cultura umana) e peraltro non la vivono - o non si permette loro di viverla, o non la possono vivere, perché si è rivolta contro l'uomo - come una necessità affinché l'uomo continui la propria azione creativa a servizio degli altri. Il complesso meccanismo del potere politico ed economico può servirsi oggi di una tecnica - frutto della cultura! - per intruppare l'uomo, sommergendolo in conglomerati industriali e urbani, dandogli un sussidio di "disoccupazione" mentre gli toglie il lavoro (che è la sua relazione con il cosmo, e quindi la sua azione culturale assolutamente primaria!), privandolo di capacità critica e trasformandolo in numero di una serie, in pezzo sostituibile.

La cultura vissuta a modo di natura è in realtà il contrario della cultura, perché cessa di essere azione creativa da parte e per la persona umana. E' un vivere la cultura, che è il prodotto della libertà (dell'azione *personale*), come ambito della non-libertà (della cosificazione o strumentalizzazione della persona). E' questo il rischio della moderna società tecnicizzata e di massa e di qui prende avvio la massificazione come concetto peggiorativo. L'uomo massificato, che affronta la cultura a modo di natura, sta rinunciando, consciamente o inconsciamente, al proprio carattere di persona, quando non ne viene privato. Solo nella misura in cui possiede la cultura in modo

riflesso l'uomo si difende dal finire appiattito in una società disumanizzata; e allo stesso tempo, in quella stessa misura collabora a far sì che la società sia veramente umana. In questa prospettiva si vede con chiarezza che l'intero processo educativo - dal più elementare fino a quello di livello universitario - è invito all'esercizio responsabile della libertà, che conduce al discernimento, cioè a cogliere la cultura in quanto cultura, a intenderla nel suo autentico significato: come dominio dell'uomo, come attività creativa, come qualcosa che arricchisce l'uomo, il quale diventa così dominatore e ammiratore della natura, ma non suo schiavo.

Il quesito che si formulava deve quindi trasformarsi in quest'altro: la società di massa, la società unificata dalla tecnica, nella quale già in parte viviamo e verso la quale comunque camminiamo, sarà costruita contro la cultura, vale a dire, a spese della persona umana?

Se fosse realmente questo il segno della nuova società, della "cultura" del futuro, è chiaro che la diagnosi dovrebbe essere di condanna e coinciderebbe con quella che Ortega anticipava: si deve ritornare alla «cultura degli eccellenti», ci si deve opporre alla marea della moltitudine o, se già ci sommergono le onde, rifugiarsi nell'angoscia o nella nuda speranza dell'aldilà.

Ma non esiste alternativa per la società di massa? Non vive forse, questo uomo modesto e socialmente inquadrato, alcuni silenziosi valori umani che sono sconosciuti alla "originalità" spettacolare dell'eccellente? Non varrebbe la pena di pagare come tributo storico la rinuncia a quella originalità delle personalità, offerta a pochi, se questo rendesse possibile che molti - e, come possibilità socialmente offerta, che tutti - arrivassero a essere semplicemente persone? Non sarebbe un formidabile arricchimento culturale la caduta di una cultura delle personalità per veder sorgere da ogni parte una realizzazione "massiva" - mi sia consentita l'espressione paradossale - della persona umana?

Ecco il grande quesito del nostro tempo: è possibile in realtà una cultura di massa che sia, allo stesso tempo, una cultura di persone?

Una risposta che s'ispiri alla tradizione cristiana della nostra cultura non può che essere affermativa. Anzi: direi che la sfida, la *chance* storica offerta alla generazione dell'anno 2000, è proprio questa: ottenere che la moderna società tecnicizzata di massa sia allo stesso tempo una "società di persone". Il Concilio Vaticano II - «la pietra angolare di questo secolo»¹⁶ - ha messo la persona umana al centro della sua Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et spes*. Giovanni Paolo II ha fatto del suo pontificato una crociata per l'applicazione del Concilio e pertanto una proclamazione a tutti i livelli della dignità della persona umana, dall'istante del suo concepimento fino alla morte. La persona umana, ripeto, è il tema del nostro tempo, l'impegno cristiano di fronte al terzo millennio.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. post-sinodale *Ecclesia in Africa*, 14-IX-1995, n. 2.

III. L'UNIVERSITÀ: PROBLEMA E MISSIONE

Da quanto detto si comprende facilmente la varietà e la complessità di atteggiamenti e di decisioni che si richiedono per portare a buon fine l'impresa. Peraltro non avrebbe significato proseguire qui il discorso avviato in queste pagine. Devo dire invece che, in ogni caso, esso sembra realizzabile solamente se l'Università si ricollega alla sua missione storica. Si deve parlare di ricollegarsi perché da decenni l'Università è stata sommersa dalla crisi della società. Quindi consideriamo brevemente il panorama che presenta oggi l'Università.

Potremmo dire, nella prospettiva della nostra analisi, che il tratto caratteristico più appariscente dell'istituzione universitaria negli ultimi 30 anni è stata la sua "esplosione demografica", che ha avuto un significato non solo quantitativo, ma anche qualitativo: un'impressionante affluenza di studenti alle aule universitarie, con la conseguente continua e precipitosa creazione di varie Università. I governi hanno considerato un dovere fare una gigantesca promozione affinché avessero accesso all'Università migliaia a migliaia di nuovi studenti. L'interclassismo dell'Università e l'affluire alle sue aule di studenti provenienti dagli strati più modesti della società è oggi, nei nostri Paesi, un fatto evidente.

Le conseguenze di questo fenomeno nell'ambito sociale, culturale ed economico vanno molto al di là del nostro studio e, in buona parte, il recente sviluppo economico e sociale dell'Europa ha con esso una relazione di effetto a causa (e di causa a effetto): esiste un'evidente correlazione e anche un'interazione fra le due grandezze. La conseguenza dei due fenomeni è chiara: nell'Università europea contemporanea si è verificato un crescente processo di massificazione, con tutte le sue conseguenze. Questa massificazione - partendo dalla forte domanda sociale - veniva in realtà provocata dalla decadenza stessa dell'Università, che rinunciava progressivamente a offrire il "sapere" e la "scienza" e forniva invece "patenti professionali", aspettative individualiste di benessere e di successo sociale. I due fattori - struttura accademica indebolita e aspirazione all'educazione universitaria da parte di settori sociali sempre più ampi - hanno prodotto delle situazioni di collasso nell'Università: incapacità di assimilare "universitariamente" le crescenti ondate di studenti; ricerca nell'Università dell'immediata capacitazione professionale e pratico disprezzo per le scienze teoriche o per il sapere "inutile"; forte retrocessione, di conseguenza, del sapere liberale "umanistico" di fronte alla pressione delle scienze "utili" e del sapere tecnologico in tutte le sue forme; degrado, d'altra parte, della qualità dell'offerta universitaria per la precipitata promozione alla docenza, e anche alle cattedre, di laureati immaturi; difficoltà per i professori di antica data di adattare la propria metodologia alle nuove necessità; ecc. Questa situazione dell'Università viene vissuta in modo gravemente problematico.

Potremmo dire, per sintetizzare questo complesso processo ai fini delle mie ulteriori considerazioni, che in questi 30 anni siamo passati da una Università ancora minoritaria (elitaria?) a una Università di moltitudini, che si è trasformata in una Uni-

versità massificata, cioè una Università che, invece di proporre incitamenti culturali e modelli di riforma sociale alla società circostante, la rispecchia in modo conformista. Qui sta il nocciolo del problema.

Come si vede, le riflessioni che precedono coinvolgono l'idea - implicita, ma che orienta il discorso - su che cos'è o deve essere l'Università. Lo dirò brevemente. Se un popolo è ciò che è la sua tradizione e la sua cultura, l'Università è - deve essere - anzitutto, e ancor più nella congiuntura sociale nella quale ci muoviamo, il massimo ente sul piano della cultura, l'istituzione (per precisare) nella quale si possiede per riflesso la cultura nei termini che abbiamo sopra descritti, cioè con una chiara distinzione fra cultura e natura. L'Università è, semplicemente, l'ambito in cui si acquisisce una coscienza rigorosa della cultura del passato e nel quale si discerne e si forgia il futuro della cultura e perciò del popolo. Senza questo possesso riflesso della cultura e del suo significato non c'è Università, né vita universitaria, né stile universitario di vita. Può esserci una accumulazione di scienze e di tecniche, una "massificazione di contenuti", possono esserci professori rifugiati nella loro porzione scientifica come l'uomo neolitico nella sua caverna; ma non Università, poiché questa scompare nell'attuale processo di «de-universalizzazione dell'Università», con parole di Alejandro Llano¹⁷ - come ha ricordato recentemente Allan Blood riferendosi all'esperienza nordamericana - quando viene a mancare il senso della totalità (*lack of wholeness*)¹⁸. Diceva già John Henry Newman che l'Università non è solo una scuola di conoscenze di ogni genere, bensì, anzitutto, «un luogo in cui si insegna la conoscenza universale»¹⁹.

Questo è, a parer mio, il nucleo storico dell'istituzione universitaria, il suo paradigma, che potrà essere realizzato in maggiore o minor misura, ma dal quale si dovrebbe sempre intraprendere lo sviluppo e la riforma dell'Università; o, come dicevamo, la riconnessione dell'Università con la sua missione storica.

Quella missione, nelle circostanze attuali, esige dall'Università l'espletamento di due compiti. Il primo, che appare piuttosto difensivo: l'Università ha bisogno di proteggersi a tutti i costi dal fenomeno massificante e spersonalizzante, di non cadere - pure lei, che è la patria della cultura! - nel cieco ingranaggio della "natura". Il che non è soprattutto un'attività quantitativa - non si tratta di imporre delle limitazioni e di rendere difficile l'accesso alle aule universitarie - bensì qualitativa, che esige anzitutto un ricupero dello stile universitario da parte dei quadri docenti e degli alti responsabili del governo dell'Università. Il secondo è un bel compito di segno positivo: recuperare il tema della verità e della passione per la verità, che è la ragione originaria dell'Università! «La nostra epoca, in effetti - ha scritto Giovanni Paolo II -, ha urgente necessità di questa forma di servizio disinteressato quale è quello di proclamare il significato della veri-

¹⁷ A. LLANO, *El futuro de la libertad*, Pamplona, 1985, p. 138.

¹⁸ Cfr. A. BLOOM, *The closing of the American Mind*, New York, 1988, specialmente il capitolo «The decomposition of the University» (pp. 347-356).

¹⁹ J. H. NEWMAN, *The idea of a University*, Oxford, 1976, p. 189.

tà, valore fondamentale senza del quale scompaiono la libertà, la giustizia e la dignità dell'uomo»²⁰. Il fatto è che nell'Università «è in gioco il significato della ricerca scientifica e della tecnologia, della convivenza sociale, della cultura, ma ancor più in profondità è in gioco il significato stesso dell'uomo»²¹. L'Università si deve perciò costituire a difesa e ricerca della cultura come servizio alla verità della persona umana e sollecitare continuamente le diverse istanze sociali affinché venga fatta una promozione *di massa* della *persona* umana o, in altri termini, che venga offerto a un numero crescente di persone (mi si passi l'espressione) *cultura a modo di cultura*, cioè razionalità veramente umana: culto della verità su Dio, l'uomo e il mondo.

L'Università - stavamo dicendo - è anzitutto il luogo in cui l'uomo deve acquisire vera consapevolezza di ciò che è la "cultura" in quanto diversa dalla "natura". L'Università è - come ha detto Alejandro Llano - l'ambito in cui è possibile chiarire e unificare quello che si è ricevuto come confuso e disperso²². Non è, quindi, il luogo in cui "si distribuisce" - meccanicamente - cultura, bensì il luogo in cui l'uomo acquisisce coscienza riflessa e critica della cultura umana. Vale a dire, coscienza di ciò che è l'uomo e di ciò che è la sua storia: coscienza di ciò che l'uomo ha fatto in passato per svilupparsi come uomo, umanizzando il mondo; e - guardando al presente e scrutando il futuro - consapevolezza di un compito da svolgere in funzione di una società umana più pulita e più giusta. Tutto questo, sulla base dell'impegno di integrazione e di unificazione di tutti gli aspetti del sapere che anima la comunità universitaria. In base a questo sforzo l'universitario si può orientare nella vita con una nuova libertà: con la libertà di chi ha visto la verità e può prendere le redini della propria esistenza. Di conseguenza, possiamo affermare che l'Università, in quanto protagonista della cultura, è caratterizzata dall'interesse totale per l'uomo. Qui si realizza in modo eminente il motto classico: *nihil humani a me alienum puto*. E' questo interesse che unifica le più svariate attività che svolge l'Università: tutte esse hanno senso se confluiscono in un servizio alla persona umana. Lo sforzo scientifico e culturale dell'istituzione universitaria dev'essere una testimonianza di quanto sia veramente appassionante l'essere umano.

Perciò noi universitari cattolici dobbiamo essere e proclamarci radicalmente umanisti. Se questo lo comprendiamo in profondità, questa impostazione non potrà essere accusata di essere antropocentrica, perché in ogni concezione cristiana della vita affrontare a fondo il tema dell'uomo comporta, inevitabilmente, porsi il tema di Dio e della relazione dell'uomo con Dio. La teologia cristiana ha l'archetipo di quanto affermo nel suo stesso discorso cristologico. Sono possibili due modi di accedere, come ben sanno i teologi, due modalità di metodo di pensare in base alla fede - *fides*

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Ex corde Ecclesiae*, 15-VIII-1990, n. 4.

²¹ *Idem*, n. 7.

²² Il lavoro universitario «consiste nell'inserimento di un sapere vivente, nel chiarimento di ciò che è oscuro, nell'unificazione di ciò che è disperso» (A. LLANO, *El futuro de la libertad*, Pamplona, 1985, p. 147). E' interessante tutto il capitolo intitolato «Il lavoro universitario» (pp. 134-148).

quaerens intellectum - il grande mistero di Cristo, che è mistero di umanità e divinità nell'unità della Persona del Verbo eterno del Padre. Il credente si può addentrare nello studio teologico del mistero di Cristo pensando *von unten* (dal basso) l'umanità del Salvatore nella sua relazione con il Figlio di Dio, e arriveremmo a concludere che l'uomo, la persona umana, pensata cristianamente - e qui sta la sua grandezza - è la creatura la cui natura è incredibilmente adatta ad essere assunta dalla Persona del Verbo (per ricevere la grazia di unione, dice la teologia classica): Cristo è quindi un uomo che è Dio! Ma, allo stesso tempo, il cristiano che considera Cristo *von oben* (dall'alto) - Dio è Colui Che E', l'Eterno, l'Infinito, il Trascendente - sa per la fede che il Totalmente Altro ha una misteriosa non-ripugnanza - Infinito Amore - ad assumere la natura di una creatura, la natura umana: Cristo è Dio che si fa uomo! Per cui, l'umanesimo "antropocentrico" - cioè il mondo imperniato sulla persona umana - è, cristianamente parlando, una delle due facce della visione cristiana dell'uomo. L'altra è questa: l'uomo, sul quale s'impenna e al quale è finalizzato il mondo, è - originariamente e storicamente, cioè in Cristo - radicalmente "teocentrico". Ma continuiamo il nostro discorso.

La cultura, dicevamo, porta con sé l'interesse per l'uomo. Se l'Università è la massima istituzione della cultura umana e, perciò, l'istituzione appassionata all'uomo, l'autentico difensore dell'uomo, allora negli uomini e nelle donne che accedono all'Università per studiare, per incominciare a partecipare a questa grande impresa, deve esistere in qualche modo quell'interesse, quella passione per la comprensione di che cos'è il loro essere di uomini e le sue esigenze per la convivenza sociale e per l'avventura che realizza l'umanità.

Esistere in qualche modo, dicevo. Perché la situazione preliminare all'entrata all'Università può essere estremamente varia. Ci si deve basare sul fatto che la situazione culturale in cui si trovano i nuovi studenti è influenzata in maniera crescente dal clima che ho cercato di descrivere. Per dirlo con la terminologia che abbiamo fin qui elaborato, di fatto ci troviamo di fronte a una "massa" di gente che viene all'Università con una "cultura" ricevuta a modo di "natura" e perciò non interpretata, non trattata con discernimento, e perciò senza essersi posta in termini di riflessione alcuna delle considerazioni che sto esponendo. Il che non significa affatto che non siano adatti a poter capire la missione dell'Università. Nell'Università il problema è sempre l'inverso: non gli studenti, ma il corpo docente. Agli occhi dei giovani universitari, essi - i professori - sono in senso stretto l'Università. Perciò, è la comunità dei maestri che deve risvegliare, nella gente che accede a partecipare al loro compito, questo interesse per l'uomo, proprio perché all'Università compete affrontare a fondo il senso della cultura. Se questo avviene, e nella misura in cui avviene, anche se gli studenti sono una moltitudine, non c'è massificazione, ma emergenza della persona. E questo sotto un duplice aspetto: la personalizzazione dell'universitario, che intende la porzione di sapere che coltiva come una forma di servizio alla società umana; e la personalizzazione della società, alla quale l'Università invia uomini e donne che si propongono di trasformare la moderna società di massa in società di persone.

IV. LA CAPACITÀ CRITICA DELL'UNIVERSITARIO

E' quest'ultima affermazione che dobbiamo sviluppare nelle riflessioni finali del presente lavoro. Sotto forma di *quaestio*: qual è lo stile culturale e umano di cui un uomo o una donna dovrebbero essere portatori oggi quando lasciano le aule universitarie per dedicarsi alla vita professionale, o quando aspirano a rimanere in esse entrando a far parte del corpo docente? L'Università - dicevamo - è il luogo della ricerca della verità, della ricerca e dell'elaborazione della scienza, della trasmissione delle varie forme di sapere con senso di totalità; è il luogo specifico del possesso riflesso della cultura e dove emerge la persona umana. Tutto questo deve configurare quello che si è chiamato "stile universitario", che sta per perire nell'Università massificata e che peraltro - forse per lo stesso motivo - oggi è più urgente che mai²³. Vorrei ora sottolinearne una caratteristica: la capacità di critica, perché mi sembra l'aspetto più determinante davanti al fenomeno della massificazione in cui stiamo immersi.

L'autentico universitario è un uomo dotato di *capacità critica*. Questa parola - critica, spirito critico - viene a volte usata in senso peggiorativo: criticare è un'abitudine ripudiata nella vita sociale; avere spirito critico è una cosa cattiva, negativa, che mina la convivenza. Perciò si deve chiarire che la capacità di critica propria dell'universitario corrisponde all'accezione forte e originaria della parola, alla quale è stata molto sensibile la tradizione illuministica: l'*esprit critique*.

Con questa espressione mi riferisco, quindi, a una caratteristica dell'uomo arricchito nel suo essere personale e che, pertanto, non è massificato. L'uomo che ha spirito critico è un uomo libero di fronte agli *slogans* politici o sociali, resistente di fronte alle diverse forme di manipolazione dell'opinione pubblica e di fronte a qualunque tentativo massificante, nonché a tutto quello che è, in diversi modi, "cultura a modo di natura". L'uomo che ha capacità di critica affronta tutte le cose, le analizza e le adotta dopo averle studiate e soppesate; è l'uomo che può conservare un'identità personale di fronte alle circostanze che cambiano. E' un uomo, semplicemente, che pensa e non si limita a lasciare che altri pensino per lui.

E' necessario far notare che la mancanza di un'autentica capacità critica può assumere la forma di "criticismo" sistematico, frutto della tanto generalizzata «cultura del sospetto» dei nostri giorni. In questo "criticismo" perisce l'autentico spirito critico per mancanza di supporto gnoseologico. Perché si può fare ricerca e critica in base alla verità già posseduta. In altre parole: la critica è metodo e strada per avanzare dalla verità conosciuta verso la verità che si cerca di scoprire e di conoscere. Il

²³ Di questa questione mi sono occupato già molto tempo fa in un seminario interdisciplinare dell'Università di Navarra, nell'aprile 1969. Testo: P. RODRIGUEZ, «Acerca del estilo universitario», *Nuestro Tiempo* 32 (1969) 480-495. L'allora Rettore di quella Università, Prof. Ponz Piedrafita, ha fatto questo tema oggetto delle sue considerazioni sotto il titolo *El espíritu universitario*, in un corso di iniziazione alla docenza universitaria, nell'ottobre 1975. Testo: F. PONZ, *Reflexiones sobre el quehacer universitario*, Pamplona, 1988, pp. 181-195.

criticismo come atteggiamento di vita non ha riscontro nella capacità di critica dell'universitario, poiché si chiude su se stesso in un permanente atteggiamento sofisticato: che cos'è la verità? Perciò, in realtà è scettico e manifesta la stanchezza e il logoramento storico della mentalità illuministica; ed è piuttosto pseudo-universitario, benché sia oggi un atteggiamento tanto frequente nelle aule e nei corridoi delle Università europee. Non dobbiamo dimenticare che si è sviluppato in interazione col fenomeno di massificazione dell'Università, dimostrando una grande docilità agli *slogans* della cultura egemonica quali sedicenti "analisi critiche". Il criticismo appare così come una forma aggiornata di conformismo²⁴.

La capacità di critica dell'universitario è, viceversa, passione per la verità: «*gaudium de veritate*»²⁵, come diceva sant'Agostino. Gioia grata per la verità posseduta e gioia in attesa davanti a quella che si cerca di discernere e conoscere nell'attività culturale. Questo è particolarmente importante per capire la capacità di critica, lo spirito critico di un universitario cattolico. Ripetutamente si è voluto presentare la religione, o le convinzioni religiose, e più particolarmente la fede cattolica, come qualcosa di contrario allo spirito scientifico, all'esame critico della realtà, in quanto la fede del soggetto - se questi non prescinde da essa o non la mette tra parentesi - costituirebbe un pregiudizio che impedisce il processo razionale di ricerca della verità. La ragione credente e l'esperienza cristiana sanno, viceversa, che il pregiudizio consiste proprio in questa squalifica della fede. In effetti, «la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio»²⁶.

A volte è più sottile la squalifica della fede come incompatibile con lo spirito critico dell'universitario. Oggi non si afferma che siano fra loro contrarie la verità della fede e la verità razionale, bensì che nel credente la "certezza" della verità raggiunta dalla fede si oppone e lascia senza senso la "ricerca" della verità razionale; solo il credente critico con la propria fede potrebbe entrare in un processo di ricerca razionale²⁷. Anche qui si dovrebbe spiegare che la storia e l'esperienza testimoniano che la certezza di conoscere - mediante la fede - la fonte di ogni verità non esclude, ma anzi incita alla ricerca della verità sotto tutti i suoi aspetti²⁸. La Chiesa - diceva

²⁴ Il conformismo di tipo "criticista", anche se può sembrare strano, ha proprio negli ambienti intellettuali uno dei suoi *habitat* caratteristici. Basti ricordare in anni ancora recenti l'atteggiamento di fronte al marxismo di estesi settori del corpo docente universitario nell'Europa Occidentale.

²⁵ S. AGOSTINO, *Confessioni*, libro X, XXIII, 33: «Vivere felici significa gioire della verità, cioè di Te che sei la verità, il mio lume, la salvezza del mio volto, il mio Dio».

²⁶ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 36.

²⁷ Osservando la vita universitaria dei diversi Paesi ci si rende conto che questa insidia è stata sovente un pretesto...

²⁸ Si tratta di «unificare esistenzialmente nel lavoro intellettuale due ordini di realtà che sovente si vogliono contrapporre come se fossero antitetiche: la ricerca della verità e la certezza di conoscere già la fonte della verità»: GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Istituto Cattolico di Parigi*, 1-VI-1980, in: *Insegnamenti* III/1 (1980) p. 1581.

Newman - e con essa il credente, ha «l'intima convinzione che la verità è la sua vera alleata e che il sapere e la ragione sono fedeli servitori della fede»²⁹. Basterebbe vedere il caso paradigmatico di Agostino d'Ipbona.

L'universitario cattolico, pertanto, per esercitare con rigore e autenticità la capacità critica che gli si richiede, deve avere questa convinzione basilare: che la fede cristiana, che la verità della fede, è compresa in ciò che chiamiamo la "verità conosciuta", dalla quale si avanza verso la verità che si cerca di scoprire e conoscere. Nel suo lavoro intellettuale, realizzato nell'unità di vita della sua condizione di cristiano e di universitario, cerca continuamente di unificare esistenzialmente questi due ordini di realtà, che sovente si tende a presentare come antitetici. Dicendo unità di vita s'intende dire che l'autentica capacità critica di fronte alla società e alla cultura può solamente essere frutto di una fede vissuta, di una fede diventata cultura personale³⁰. Solo così si potrà risanare il divario che separa, come ha detto Kasper, la cultura contemporanea dalla fede cristiana³¹.

La capacità di critica - come tutto ciò che è "stile" - è qualcosa che non s'improvvisa, ma è frutto di un lavoro di formazione seria e dell'esercizio quotidiano degli atti propri dell'attività universitaria, degli abiti che si formano in un'autentica convivenza universitaria. Concretamente: è illusorio lo spirito critico che non poggia su un atteggiamento intellettuale che conduce a una *impegnata dedizione allo studio*, premessa indispensabile di qualsiasi giudizio di valutazione.

Questo interesse e questa curiosità intellettuale devono inquadrarsi in ciò che dicevamo all'inizio su cultura e natura: in definitiva, è passione per la conoscenza dell'essere umano e della vita umana. Il che - detto fra parentesi - non ha nulla a che vedere con la figura del "secchione" egoista o del "topo di biblioteca". Questa curiosità intellettuale è una dimensione dell'uomo che prende coscienza del proprio essere umano e della propria solidarietà con la storia umana e il suo futuro, e provoca in lui il desiderio di studiare; lo studio, inteso in senso universitario, è la brama di conoscere - ciascuno sotto il profilo proprio delle diverse Facoltà, ma con un'aspirazione costante al sapere nella sua totalità - la nostra situazione nella società e di ottenere la base culturale che consenta a ciascuno di proiettarsi sugli altri, sul proprio Paese e, in definitiva, sull'umanità. L'abito di uno studio serio delle discipline universitarie va creando negli uomini dell'Università quella capacità di critica, quello stile nell'affrontare le più svariate questioni della vita sociale e politica, che sta agli antipodi del

²⁹ J. H. NEWMAN, nella prefazione a *The idea of a University*, Oxford, 1976, p. 6 lin. 28-30.

³⁰ J. ESCRIVA' DE BALAGUER, *Solco*, n. 428, indica alcune caratteristiche della "mentalità" che ne consegue: a) «ampiezza di orizzonti, e un vigoroso approfondimento, in quello che c'è di perennemente vivo nell'ortodossia cattolica»; b) «anelito retto e sano - mai frivolezza - di rinnovare le dottrine tipiche del pensiero tradizionale, nella filosofia e nell'interpretazione della storia...»; c) «una premurosa attenzione agli orientamenti della scienza e del pensiero contemporanei»; d) «un atteggiamento positivo e aperto di fronte all'odierna trasformazione delle strutture sociali e dei modi di vita».

³¹ Cfr. W. KASPER, *Teologia y Iglesia*, Barcelona, 1989, p. 25.

conformismo gregario; e anche (come ho già detto) di quell'altro atteggiamento, il criticismo, che è come la caricatura dell'autentico spirito critico: in realtà, un atteggiamento sentimentale che giudica su persone e situazioni senza uno studio preliminare o (il che equivale) con uno studio pieno di pregiudizi, vittima spesso delle mode sociali e della propria soggettività.

Se la capacità di critica poggia sullo studio, ha anche come presupposto *l'esercizio dell'umiltà intellettuale*, che si manifesta nella gioia d'imparare quello che altri sanno, nel rispetto delle convinzioni altrui e nella consapevolezza che la ricerca della verità, pur coinvolgendo una responsabilità personale, è pur sempre un compito sociale, il più nobile compito sociale e comunitario. L'umiltà intellettuale implica, d'altra parte, la chiara consapevolezza dei propri limiti e che si faccia attenzione a cogliere nella propria vita intellettuale tutte le forme di affermazione di se stesso e di invidia. Molte delle forme di "criticismo" - di mancanza di vera capacità critica - forse hanno qui le proprie radici.

Un uomo che viva la vita universitaria nel senso di cui stiamo parlando, dev'essere umile perché si vede anello di una catena e sente i limiti delle proprie conoscenze e la necessità di poter far conto sul lavoro di altri. Ci sono molti incitamenti all'umiltà intellettuale nella vita quotidiana dell'Università. Un esempio che mi fa sempre un certo effetto: l'arrivo continuo alla Biblioteca dell'Università di libri e riviste di Teologia, Filosofia, Storia - per citare le materie alle quali mi dedico più direttamente - che appaiono nella sala di esposizione delle "nuove acquisizioni". Pochi minuti per sfogliare e dare un'occhiata a tanti libri interessanti, sapendo che la maggior parte non li leggerà mai. E' molto limitato il numero di libri che un uomo può leggere nella sua vita. Molte cose che si scrivono non le saprò o me le dovranno raccontare, o forse ne vedrò un riassunto, ma non potrò leggere quel libro tanto interessante che, magari, io stesso ho proposto di acquistare. Lo leggerà qualcun'altro, potrà servire ad altri. Questo facilita l'ascolto degli altri: altri sanno delle cose che io non so; devo fidarmi del lavoro di altri. Senza umiltà intellettuale non c'è autentica collaborazione universitaria e lavoro in gruppo.

Ne consegue che la capacità critica dell'universitario è intimamente unita alla *convivenza* in seno all'Università. Un illustre professore universitario ha scritto: «L'Università non è un supermercato in cui si vadano a riempire i nostri cestelli, bensì una convivenza nella quale si arricchisca il nostro essere»³². Nell'Università, professori e studenti devono imparare, nello svolgimento del proprio lavoro, a convivere. Imparare l'abito della convivenza sociale, della partecipazione a un gruppo di lavoro universitario; di incontrarsi poi con gli stessi compagni e con altre persone in un altro tipo di attività para-universitarie, se così le vogliamo chiamare, nelle quali si può conoscere e apprezzare il modo di essere e di pensare delle altre persone e s'impara ad amare e rispettare, ad ascoltare, a dialogare, e in definitiva a convivere. E non per ra-

³² Alvaro D'ORS, *Nuevos papeles del oficio universitario*, Madrid, 1980, pp. 42ss.

gioni tattiche, con finalità utilitaristiche, cioè qualcosa che potremmo chiamare “convivenza egoistica”. No: il fatto è che all’universitario che pensa interessano realmente gli altri, le loro idee, le loro particolari messe a fuoco dei problemi, i loro apporti. In questo contesto - accanto allo studio e all’onestà intellettuale - si forgia l’autentica capacità critica universitaria. Per il resto, qui ci innestiamo sulla tematica che ha messo in risalto la miglior filosofia contemporanea affermando che l’uomo, nel suo essere personale, ha una relazione costitutiva con gli altri: io non mi colgo come io - come persona - se non nella misura in cui ho un *tu* di riferimento.

Tutto questo sembra così necessario nel momento attuale che, se l’Università non riuscisse a darlo, o se noi cristiani non ci sforzassimo per generare questo spirito nel nostro lavoro universitario, la riconnessione dell’istituzione universitaria con la sua missione storica sarebbe impossibile e l’Università, pur conservando il nome, diventerebbe un altro tipo d’istituzione, lasciando un grande vuoto culturale e sociale. Se, pensando agli anni dell’immediato futuro, l’Università non riesce a dare alla società delle leve di universitari - per la vita professionale, per la gestione sociale e politica nelle strutture sociali - con questa capacità di discernimento, di analisi, di dire la verità, anche se fa male; con questa specie di sobrietà nel modo di aderire alle cose e questo abito di rispetto e di convivenza, potremmo arrivare, in effetti, a una società dalla *struttura* della quale si potrebbe manipolare e opprimere a modo di massa la persona umana. Nella misura in cui un uomo ha spirito critico - in questa forma elevata e nobile di concepirlo -, quell’uomo non viene massificato.

Quando quella ricerca della verità, quella capacità di analisi critica e quello stile di convivenza li si è praticati nel lavoro propriamente scientifico - nel senso più immediato della parola: lezioni, corsi, seminari, dibattiti, ricerche, tesi dottorali -, questo uomo, nella vita professionale e nella vita politica, non sarà né un conformista, né uno sfiduciato sistematico e criticista, bensì un uomo responsabile, che si forma le proprie opinioni con fondamento e le sostiene. Solo questo tipo di uomo può garantire nella vita sociale, nella vita professionale e nella vita politica che la società non venga sottomessa a dittature di alcun tipo, ai processi spersonalizzanti che gli svariati *totalitarismi* vorrebbero provocare. Il tipo di uomo universitario di cui oggi abbiamo bisogno non è un “eccellente” nel senso al quale mi sono riferito in precedenza, bensì un uomo modesto, colto e responsabile, che l’Università ha arricchito nel suo essere.

La formazione universitaria dovrebbe dare all’uomo nella vita della società politica quella capacità che san Paolo chiedeva per i cristiani nella Chiesa: esaminate, sottoponete a studio tutte le cose e tenete ciò che è buono, i risultati corretti³³. Questo carisma di «discernimento degli spiriti», che nella comunione delle Chiese compete ai Pastori³⁴, si direbbe che abbia un corrispondente nella vita sociale e politica che è proprio degli uomini che hanno imparato a studiare e ad ascoltare gli altri.

³³ Cfr. *1 Ts* 5,21.

³⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, n. 12.

Riassunto. L'Autore rileva che il ruolo della cultura e dell'Università nella società odierna è minacciato dalla mentalità agnostica ed illuministica. Il cosmo e la natura vengono presentati come una specie di magma fenomenico sul quale l'uomo proietta la sua solitudine razionale. Nella concezione cristiana, invece, il mondo—e la natura al suo interno—è visto come portatore di un messaggio e costituisce un dono per l'uomo. Un dono che gli fa comprendere la sua radicale superiorità sul mondo e l'altrettanto radicale finalizzazione della natura all'uomo. Non è quindi l'uomo a doversi mondanizzare, ma è il mondo che venne creato per essere «umanizzato» ad opera dell'uomo. L'A. sviluppa questa tesi fondamentale applicandola alla missione dell'Università e mostrando la capacità critica richiesta all'universitario.

Résumé. L'auteur observe que le rôle de la culture et de l'Université dans la société actuelle est menacé par la mentalité agnostique et éclairée. Le cosmos et la nature sont présentés comme une sorte de magma des phénomènes sur lequel l'Homme projette sa solitude rationnelle. Dans la conception chrétienne, le Monde—et la nature qu'il contient—est vu au contraire comme porteur d'un message et constitue un don pour l'Homme. Un don qui lui fait comprendre sa supériorité radicale face au monde et la non moins radicale finalisation de la nature à l'égard de l'Homme. Ce n'est donc pas l'Homme qui doit se faire au Monde, mais c'est le Monde qui est créé pour être «humanisé» par l'Homme. L'auteur développe cette thèse fondamentale en l'appliquant à la mission de l'Université et en montrant les capacités critiques exigées d'un universitaire.

Summary. The author states that the role of culture and the University in today's society is threatened by an agnostic and illuministic mentality. The cosmos and nature are presented as a kind of magma phenomenon on to which is projected its rational solitude. The Christian concept, on the other hand, holds the world and nature, which is within the world, as the bearer of a message and a gift for man. A gift which helps him understand his complete superiority over the world as well as the fact that nature is entirely subject to him. It is not man, therefore, who must become part of the world. The world was created to become «humanized» through the work of man. The author develops this important theme and applies it to the mission of a University showing the need for critical capability on the part of its members.

Inhaltsangabe. Der Autor stellt fest, daß die Rolle der Kultur und der Universität in der modernen Gesellschaft durch die Mentalität von Agnostizismus und Aufklärung bedroht sind. Natur und Kosmos werden hierin als eine Art Magma der Erscheinungen dargestellt, über welche der Mensch seine einsame Rationalität projiziert. Die christliche Auffassung der Welt

hingegen, sowie der Natur in ihrem Inneren, sieht diese als Träger einer Botschaft und als ein Geschenk an den Menschen. Ein Geschenk, das diesem seine radikale Überlegenheit über die Welt bewußt werden läßt und gleichzeitig die radikale Zweckbestimmtheit der Natur für den Menschen. Folglich muß nicht der Mensch der Welt angepaßt werden, sondern die Welt ist dazu geschaffen worden, durch den Menschen «humanisiert» zu werden. Der Autor entwickelt diese fundamentale These unter Anwendung auf die Aufgabe der Universität und unter dem Hinweis auf die von den Universitätslehrern erwartete Kritikfähigkeit.

Ciclo di conferenze sull'eutanasia

19-26 novembre e 5-10 dicembre 1996



INCONTRO ALLA BUONA MORTE?

prima parte

ASPETTO SOCIO-CULTURALE

prof. **Giorgio Campanini**

ASPETTO MEDICO-CLINICO

dr. **William J.Eijk**

seconda parte

ASPETTI GIURIDICI, LEGALI

E TENDENZE IN ATTO

avv. **Renzo Respini**

ASPETTO ETICO

prof. **Lino Ciccone**

organizzata dalla

Facoltà di Teologia, Lugano

EDIZIONI CARITAS TICINO

Le 2 cassette VHS
del ciclo di conferenze
sull'eutanasia,
tenutosi presso la
Facoltà di Teologia di Lugano
nel semestre invernale
dell'anno accademico '96/'97,
sono disponibili
al prezzo di fr. 50.-
scrivendo o telefonando a:
Caritas Ticino,
Via Lucchini 12,
CH-6900 Lugano,
tel. (+41 91) 923 47 92
fax (+41 91) 923 39 40
E-mail: cati@caritas-ticino.ch