

Newman ieri e oggi: l'unità del sapere e l'università¹

Luca Obertello

già dell'Università di Genova

Prendiamo avvio da un'osservazione generale. È senza dubbio fuorviante per eccesso l'identificazione dell'università con la sede in cui viene impartita l'"universalità" del sapere, o il sapere universale: soprattutto fuorviante, se si intenda dell'universalità materiale dei saperi e delle scienze, *assemblage* di tutto quel che si conosce, meno se si pensi invece ad una universalità qualitativa (che come tale è sempre selettiva). Questa constatazione ci porta più vicino alla retta idea di che cosa debba essere l'università: non un coacervo di punti di vista sulla realtà, che stanno assieme senza avere un legame interno e una coerenza spirituale, ma un organismo vivente animato da una ragione e da ragioni ben individuate, una mappa leggibile in quanto esprime un'idea unitaria in un linguaggio comprensibile. Vi deve infatti essere a fondare ed esprimere un'unità un legame razionale, per cui ciò che è enunciato ha senso, ha un senso – e il senso di qualche cosa si evidenzia soltanto quando emergono dei dati che possiedono un proprio *logos*, e lo trasmettono in un modo accessibile.

Ora, qui Newman e noi ancora viviamo all'interno di una contesa epocale tra diversi e contrastanti modi di intendere la ragione, il *logos*, trasmessici dalle tradizioni culturali che si assommano in noi. Fin dalla sua giovinezza Newman condusse una battaglia continua e a tratti drammatica contro la ragione capziosa, superba ed insolente, che presume di erigersi a giudice supremo della realtà e di conseguenza non accetta le ragioni della fede, che implicano comunque il riconoscimento della somma Perfezione divina e l'adorazione di essa come atteggiamento fondamentale dell'intero animo umano, oltre che della ragione. L'indagine sulla natura della fede, e

¹ Il testo costituisce la *Lectio magistralis* tenuta il 1° ottobre 2001 presso la Facoltà di Teologia di Lugano in occasione dell'Inaugurazione dell'Anno accademico 2001-2002.

sui suoi rapporti con la ragione, si pone nel centro stesso della ricerca newmaniana. È per chiarire la natura della fede che egli si impegna in una lunga e paziente indagine a partire dai presupposti più originari del conoscere, per giungere infine a chiarire il rapporto essenziale tra ragione e fede, ossia tra il conoscere in generale nelle sue varie forme e quel particolarissimo tipo di conoscenza che è la conoscenza per fede. In altre parole: la fede è un caso specifico dell'ambito generale che è la conoscenza – che ovviamente non solo specifica ma cui apporta nuovi elementi tutti suoi, *in primis* la forza soprannaturale che conferma e dona il suo sigillo all'attività umana.

In senso lato, e in ogni epoca dell'umanità, la ragione insubordinata è quella stravolta dall'*hybris* del peccato, dallo spirito di ribellione al Principio Primo della realtà, ossia dalla tentazione di ergersi essa stessa a principio supremo in antitesi all'unico vero Dio. Di fatto, e per quel che attiene alla nostra storia, tale ragione insolente è per noi facilmente e naturalmente identificabile con la ragione dei moderni (per non dire dei contemporanei...), sviluppatasi secondo una linea di tendenza che potremmo definire assolutistica, il cui sbocco finale sembra essere costantemente la negazione di Dio e l'empietà. La ragione infedele è di ogni tempo, ma in particolare dei tempi moderni, in cui predomina la ragione razionalistica, illuministica, idealistica, positivista e via dicendo – in una parola, la ragione che segue una tendenza naturalistica e laicistica. È *questa* ragione che si pone volutamente e scientemente in opposizione militante alla fede.

Se si considera tale accezione della ragione come l'unica possibile, seguendo quel che è divenuto un dogma della cultura moderna, non rimangono che due posizioni di principio: o riconoscere che la fede, non essendo di per sé razionale, è irrazionale (ed ecco allora le varie forme moderne e contemporanee di fideismo o "sentimentalismo" religioso), o assimilare la fede alla razionalità così intesa, acquisendone i principi, la *forma mentis* e le conseguenze naturali (ed ecco le rielaborazioni anche attuali della fede in tutta la gamma delle personificazioni della ragione moderna). Che tale operazione di traduzione sia negativa in quanto snaturante la fede, lo si vede anche solo dagli effetti che produce, per cui ben spesso chi ha accolto questo messaggio si è ritrovato "moderno" e "razionale", ma non più religioso e in particolare non più cristiano. A queste forme di confusionismo, a questi tentativi di conciliare gli opposti, si contrappone consapevolmente Newman, che non accoglie il blocco esclusivo delle accezioni della ragione sull'unica accezione moderna.

Ecco come egli presenta lo *status quaestionis*, e quale è la diagnosi che ne fornisce (si noti che il senso in cui usa il termine "ragione" nel passo che segue non è con tutta evidenza quello razionalistico): «Il mondo religioso, come è definito, ritiene, parlando generalmente, che la religione consiste non nella conoscenza, ma nell'e-

mozione o nel sentimento. L'antica nozione cattolica, che ancora rimane nella Chiesa Stabilita, era che la fede è un atto intellettuale, che il suo oggetto è la verità, e il suo risultato la conoscenza. Perciò, se sfogliate il Libro di Preghiere anglicano, trovate dei precisi *credenda* così come dei precisi *agenda*; ma, proporzionalmente alla diffusione del lievito luterano, venne di moda dire che la fede era, non l'accettazione della dottrina rivelata, non un atto dell'intelletto, ma un sentire, un'emozione, un'affezione, un desiderio; e, seguendo la diffusione di questa concezione della fede, la connessione della fede con la verità e la conoscenza fu sempre più dimenticata o negata. A lungo andare l'identità di questa (cosiddetta) spiritualità del cuore con la virtù della fede fu riconosciuta dappertutto. Alcuni, in verità, disapprovarono il quietismo in questione, mentre altri lo ammiravano; ma, sia che lo ammirassero o lo disapprovassero, entrambi i gruppi si trovarono d'accordo sul punto principale, cioè nel considerare che questa in sostanza era realmente religione, e null'altro; che la religione era basata non sul ragionamento, ma sul gusto e sul sentimento, che nella dottrina nulla era oggettivo, ma tutto soggettivo»².

Né il fideismo o il sentimentalismo, né l'uniformazione della fede al sapere (o ai saperi) razionali forniscono per Newman la soluzione del quesito circa la natura della fede. La fede, egli sostiene, segue una sua propria via, diversa da quella della ragione razionalistica, e certamente opposta ad essa, in quanto in primo luogo trascende l'ordine naturale, riguardando la sfera delle realtà divine, ma anche e soprattutto perchè la ragione sulla quale essa poggia come suo *praeambulum* naturale è una ragione *diversa* da quella razionalistica. Nel suo lungo diuturno sforzo di ripensare la ragione alla luce delle evidenze più fondamentali, Newman mette progressivamente in rilievo la forma "naturale" del conoscere, che concorda spontaneamente con la conoscenza per fede, e ne costituisce il presupposto ineliminabile. Portata alle radici prime della percezione della realtà, la sua riflessione va al di là dell'antitesi tra fideismo e razionalismo, per giungere a quella tutta moderna tra soggettivismo ed oggettivismo, che è più fondamentale di quella tra fideismo e razionalismo, perchè si pone sul piano metafisico, e non solo conoscitivo; e la dottrina della conoscenza dipende da quella circa la natura della realtà.

Sia ben chiaro: non si vuole qui rivalutare l'oggettivismo di contro al soggettivismo – operazione anacronistica e comunque non concludente, in quanto la corrente oggettivistica ha anch'essa i suoi versanti di *hybris*, e in quanto soprattutto (molto più radicalmente) è dalla sua degenerazione che nacque il soggettivismo moderno,

² *L'idea di un'università*, tr. it., Milano 1976, 72.

come dalla costola di Adamo nacque Eva. Si tratta di due grandi posizioni speculative viziate entrambe da limiti ed angustie comuni. È necessario andare al di là di questi limiti e di queste angustie, e cogliere il punto della fondazione prima con occhio attento alla realtà effettiva del conoscere e dell'essere. Questo fulcro o punto fondante nel quale sta l'equilibrio tra soggetto e oggetto, tra sostanza e forma, tra io e non io, è anche la condizione dell'unità del sapere, che non sta né nella sostanza di quel che si sa, né nel soggetto che lo sa, ma in entrambi, nella loro fusione operativa alla luce della Verità infinita che accoglie in sé sia la ragione che la sostanza e le concilia e le identifica, mentre l'uomo non può non dissociarle di fatto, anche pur quando tenga presente la loro fusione di diritto.

Contro ogni forma di razionalismo chiuso ed esclusivo, Newman pone in evidenza l'immagine "naturale" ed "originaria" della ragione, o, se vogliamo, l'immagine della ragione "naturale" e "originaria". Il suo *iter* interpretativo si esprime soprattutto, nella sua fase giovanile, nei *Quindici sermoni di Oxford*, e, nella sua fase matura e finale, nella *Grammar of Assent*, che non a caso reca il titolo programmatico di *Saggio in ausilio ad una grammatica dell'assenso* – formula che parla di umiltà e di ponderatezza nel ricercare una definizione che non pretende di essere altro che iniziale, preliminare, tentativa. Ed è naturale che sia così. L'indagine delle realtà fondamentali, radicali, ultime, non potrà mai essere esaustiva e perentoria come quella che riguarda invece le realtà da quelle discendenti, e quindi più facilmente determinate in termini appunto razionali – anche se non si può dimenticare che ogni realtà, per settoriale e limitata che sia, si inquadra in contesti e di sostanza e di contorni collegati ad ogni livello con la dimensione universale e profonda dell'essere. Non mi soffermo qui sulla proposta newmaniana circa la ragione che chiamo "naturale": qualche anno fa a Milano è stato tenuto un Congresso sull'idea di ragione in Newman, e di recente io stesso ho dedicato un piccolo lavoretto all'opera capitale di Newman in una Collana che trae da qui origini e linfa vitale. Mi limito ad una annotazione di singolare importanza per il nostro tema attuale.

In alcune pagine del *Philosophical Notebook* possiamo cogliere nel suo stato nascente, e perciò stesso più esplicito e netto, l'articolarsi della riflessione di Newman circa il rapporto tra oggettività e soggettività (o tra io e realtà, per dirla in altri termini). «Kant direbbe a proposito della coscienza (*consciousness*): "Certo, essa dà testimonianza dei fatti interni della mente, ma è impossibile ricollegarli, quali che essi siano, con una qualsiasi realtà esterna ed essa. L'*esperienza* è soltanto di noi stessi". Ed ecco la mia risposta: "Senza dubbio tu puoi ridurmi ad una condizione di assoluto scetticismo per quel che riguarda qualsiasi realtà esterna alla coscienza – e questa è una *reductio ad absurdum* di ogni e qualsiasi conoscenza /esterna a noi/, dei

sensi e (dovrei dire molto più) della conoscenza sovrasensibile – ma se non giungi a *questo estremo*, che priva d'ogni significato anche il ragionare o l'indagare *tout court*, tu devi concedere *qualche cosa* – e tutto quel che ti chiedo di concedermi è *questo* – che è *vero* che *io sono* – ossia che la mia coscienza che io sono rappresenta il fatto esterno alla mia coscienza, ossia il fatto della mia esistenza»³.

La nota apposta dal Sillem a questo passo è significativa: «Newman sta parlando un po' troppo liberamente nel dire che la mia coscienza rappresenta il fatto della mia esistenza, che è *esterno* alla coscienza stessa. Egli sta esplorando delle linee argomentative suggeritegli da Kant»⁴. La censura a Newman manifesta un certo imbarazzo di fronte alla definizione del “fatto dell'esistenza” come “esterno” alla coscienza. In realtà, il senso del ragionamento newmaniano è chiaro. Kant esprime l'essenza della posizione soggettivistica nel sostenere che nulla vi è nella coscienza, tranne la coscienza stessa nella sua assoluta purezza, e che dunque il dato o fatto dell'esistenza è meramente empirico (ossia non razionale e dunque non filosofico). Al contrario, Newman ribatte che il fatto, il dato, la realtà oggettiva dell'esistenza è intrinseca alla coscienza o consapevolezza fin nel suo primo fondamento, e ne è elemento costitutivo al pari dell'autotrasparenza che la coscienza ha nei suoi stessi confronti. L'atto iniziale, la fondazione stessa della vita spirituale, è insieme soggettivo e oggettivo. L'autoaffermazione dell'esistenza – in primo luogo dell'esistenza dell'io percipiente, capofila di tutte le esistenze possibili, naturalmente in quanto considerate *a parte subjecti percipientis* – si pone entro l'orizzonte della consapevolezza; ed è dunque l'esistenza oggettiva dell'io che si evidenzia nell'atto primo ed originario della consapevolezza: «Io so (sono conscio, consapevole) di essere, di esistere (e, in universale, dell'essere, dell'esistere)».

Seguiamo ancora Newman nella sua riflessione in profondità sul nesso tra esistenza e coscienza: «*Sentio, ergo sum*. Dire che questo è un atto di argomentazione o di deduzione, e che implica fede nel procedimento razionale denotato dal simbolo *ergo*, mi sembra un errore. Io non passo da una proposizione ad un'altra, quando conosco la mia esistenza procedendo dalla consapevolezza del mio sentire, ma uno stesso ed identico atto di consapevolezza mi trasmette quel che poi a mio agio espando in due proposizioni che denotano due dei molti aspetti di una cosa. Quel che è chiamato ragionamento dunque non è nella sua essenza una deduzione, ma la percezione di certe idee complesse, o dei modi e del vestimento delle cose. Il pensiero e l'es-

³ Ed. Sillem-Boekraad, Louvain 1970, 78.

⁴ *Ibid.*

sere, o la sensazione e l'essere, mi sono manifestati da un unico atto di consapevolezza, che vien prima di ogni esercizio del pensiero razionale, per quanto io possa in seguito, se lo voglia, ritornare su quell'idea complessa avvalendomi di quell'esercizio»⁵.

Il senso più autentico di queste considerazioni non sta ovviamente in una ripresa della filosofia del senso comune, né in una lettura pragmatistica della natura umana che neghi sostanzialmente la possibilità di interpretarla secondo categorie razionali, né ancora – e tanto meno – nell'*a priori* inteso come condizione universale di conoscibilità. Se vogliamo usare questo termine, potremo comunque dire per paradosso che secondo Newman vi è un *a priori* che è radice dell'*a priori* inteso come trascendentale kantiano. Esso consiste nella percezione diretta e connaturale di quel che semplicemente è dato, e costituisce e fonda il mondo della realtà di cui l'uomo fa parte, appunto in quanto è dato anteriormente all'essere attività di pensiero o che altro. Non si può poi neppure dire che la primordiale dimensione della datità sia riconoscibile *a posteriori*, poiché la conoscenza *a posteriori* è pur sempre la controparte o controfigura dell'*a priori* trascendentale, mentre la percezione originaria di cui parla Newman non è né *a priori* né *a posteriori*, ma al di là di entrambe le figure, alla radice prima di ogni ulteriore forma specifica del conoscere.

Nel clima relativistico tipico della concezione moderna e contemporanea della ragione – per cui tutto vale e nulla vale, tutto ha senso e nulla ha senso – è immediata l'obiezione alle certezze newmaniane circa la ragione "naturale": non esiste una qualsiasi "natura", quintessenza dell'"oggetto-in-sé", poiché esiste solo il "per-noi"; non vi è nulla di naturale, tutto passa attraverso il crogiolo umano e quindi razionale, ossia attraverso le modificazioni continue delle forme del pensiero, della cultura, della sensibilità, delle tendenze, infine della moda... Nulla è dunque radicale e originario, nel senso di consono alla natura delle cose e dell'uomo – nulla è stabile, tutto diviene e muta continuamente senso e segno. La questione è analoga anzi identica a quella che si pone per gli imperativi e la legge morale. Anche a coloro che sostengono che non vi è una legge morale immutabile nella sua essenza, ma solo opinioni mutevoli e intercambiabili, è lecito rispondere con le parole di Newman relative alla verità (che è il tema universale che sottende ogni aspetto specifico): «Dunque, vi è una verità; vi è una sola verità; l'errore religioso è per sua natura immorale; i seguaci dell'errore, a meno che non ne siano consapevoli, sono colpevoli di esserne sostenitori; si deve temere l'errore; la ricerca della verità non deve essere appagamento di

⁵ *Ibid.*, 35.

curiosità; l'acquisizione della verità non assomiglia in nulla all'eccitazione per una scoperta; il nostro spirito è sottomesso alla verità, non le è, quindi, superiore, ed è tenuto non tanto a dissertare su di essa, ma a venerarla; la verità e l'errore sono posti davanti a noi per prova dei nostri cuori; scegliere fra l'una e l'altro è un terribile gettar le sorti da cui dipende la nostra salvezza o la nostra dannazione»⁶.

Se manca questo riferimento centrale ed essenziale alla Verità che è sì nel tempo e nel divenire, ma domina il tempo e il divenire con la forza della sua stabilità, manca in radice la possibilità di una visione e di una prassi unitaria del sapere umano; ed è segno certissimo che manca per altro verso il fulcro cruciale distintivo della visione cristiana della realtà: la certezza che l'Eterno è la dimora in cui inabita il tempo, il quale rescisso dall'Eterno è privo di significato anzi di sussistenza e di vita. Ciò, sia sul piano metafisico (ove il Cristianesimo trova a sé vicino Platone e i grandi Neoplatonici), sia su quello della Rivelazione cristiana, dell'Incarnazione e della Redenzione, che si colloca naturalmente entro quel quadro metafisico, attualizzandolo e concretizzandolo. Senza la certezza che l'Eterno è nel tempo, e il tempo nell'Eterno, non è possibile una religione rispondente a questo nome, né una qualunque riflessione veridica sull'essere e sulla realtà del cosmo e dell'uomo; e senza questa naturale e razionale certezza antecedente non è neppure possibile l'accoglimento dell'Incarnazione, ossia della Presenza personale e reale di Dio nella storia cosmica, che è la "realizzazione" (come direbbe Newman) concreta e tangibile della certezza metafisica, accessibile di per sé alla ragione, ma non all'evidenza dei sensi e dell'esperienza.

Ecco dunque: l'unità del sapere si attua soltanto attorno al fulcro e al nucleo centrale della Verità che resta stabile nel fluire del tempo e delle culture: Verità certo difficile da enucleare, impossibile da visualizzare in se stessa, ma punto magnetico di confluenza che attira a sé i fenomeni di un certo tipo, e che vien conosciuto per i suoi effetti, se non per la sua evidenza diretta. Questa unità è simbioticamente legata al discernimento del legame creaturale del mondo all'Eterno, e della Presenza misteriosa e radiante dell'Eterno nel tempo – ossia all'autentica adorazione religiosa per l'unico vero Dio, propria *in primis* dei cristiani ma non estranea a chiunque cerchi Dio con mente sana e cuore puro.

È questo il fondamento sul quale Newman si ricollega naturalmente alla grande tradizione speculativa classico-medievale che si esprime nella dottrina dei trascendentali metafisici. Newman non usa in proposito la terminologia scolastica (che tut-

⁶ *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, VIII, I, 1, Notre Dame 1989, 357.

tavia conosce), ma ne possiede la struttura concettuale, in origine platonica. Vi è analogia tra Dio e il mondo, nel senso che le travature metafisiche del mondo, la sua verità, la sua bontà o valore, la sua unità o coerenza reale interna, e così via, partecipano della Verità, del Bene e dell'Unità che Dio è per essenza. In questo rapporto di analogia, di imitazione e di partecipazione (come lo definiscono Platone e i Neoplatonici) sta la realtà e il mistero della creazione, dell'infinita Vita divina che dà sussistenza alla vita relativa e contingente del mondo.

La visione dei trascendentali e della loro reciproca conversione costituì il punto di confluenza medievale di grandi correnti spirituali quali il Cristianesimo, il Musulmanesimo e l'Ebraismo, le cui stagioni di rigoglio coincisero con la ripresa del comune ideale metafisico e antropologico delineato dalle maggiori proposte speculative dell'antichità, quali il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo e il neoplatonismo (per non parlare della pervasiva presenza biblica). Non tutti gli esponenti di quelle varie correnti e culture convergevano, e vorrebbero soprattutto oggi convergere su questi valori radicali; ma coloro che vi convergono e vi convergeranno troveranno in essi l'unica casa comune in cui lavorare insieme per costruire una civiltà, l'unica civiltà degna dell'uomo e a sua volta costruttrice dell'uomo. Possiamo dire paradossalmente che tra universi religiosi e speculativi così diversi la principale via di comunicazione è stata e può ancora essere non tanto l'idea di un Dio trascendente (vista da ciascuno in prospettiva divergente, e perciò stesso fattore di disunione, anziché di possibile intesa), ma il concordare su di un presupposto speculativo di fondo ancorato alla conoscenza "naturale" e "originaria": l'unità del reale, la convinzione che la realtà parla una lingua unitaria, che è l'immagine finita dell'infinito *logos* divino.

Ed ora, tenendo presenti questi grandi sfondi culturali e speculativi, ascoltiamo da Newman come egli vede questo unitario spirito "filosofico" nella sua funzione di lievito della formazione universitaria: «Noi non facciamo altro che adottare un metodo, fondato sulla natura dell'uomo e sulla necessità insita nelle cose, esemplificato in qualsiasi grande opera morale ed usato istintivamente da tutti gli uomini nella vita di ogni giorno, per quanto possano non rendersene conto, e scartato dai nostri oppositori soltanto perchè hanno perso la chiave per esercitarlo attivamente. Noi prendiamo inizio da un'idea, ed educiamo in base ad un tipo; facciamo uso, secondo una sollecitazione della natura, di quella *facoltà* che ho chiamato apprensione intellettuale delle cose o senso interiore, e che come ora dirò è correttamente indicata con il termine "filosofia". La scienza stessa è un esempio del suo esercizio, in quanto questa formazione mentale costituisce la sua stessa essenza. Una scienza non è semplice conoscenza; è conoscenza passata attraverso un processo di digestione in-

tellettuale. È la visione di molte cose raccolte assieme in unità, e questa è la sua forza, poiché, propriamente parlando, la forza sta nella scienza, non nella conoscenza.

Ebbene, questo è quel che penso delle scienze viste nel loro insieme: noi le consideriamo come un qualcosa di unitario ed attribuiamo ad esse un'unica idea. Che cos'è questo, se non un'estensione ed un perfezionamento, in un'epoca che si vanta del proprio genio scientifico, di quello stesso processo per cui la scienza esiste in origine? Immaginate una scienza di scienze, ed avrete raggiunto l'autentica nozione dello scopo di una università. Noi riteniamo che tutte le cose ammontano ad un insieme unitario, che vi è un ordine e una gerarchia e un'armonia nei vari settori della conoscenza, ciascuno insieme ad ogni altro così come ciascuno per proprio conto, e che distruggere quella struttura è andar contro lo spirito filosofico nel metodo educativo, come è privo di scientificità nel caso delle sue parti separate. Noi configuriamo e fissiamo le scienze come in un cerchio e in un sistema, e diamo ad esse un centro ed uno scopo, invece di lasciarle andare a caso su e giù in una confusione senza senso. In altre parole, per usare il linguaggio scolastico, noi diamo una *forma* alle varie ricerche e oggetti di cui l'intelletto si occupa; poiché è proprio di una forma il raccogliere in unità e separare da qualsiasi altra cosa i materiali su cui viene impressa»⁷.

E se vogliamo precisare meglio la natura e la funzione della forma o idea (due diversi termini per un identico concetto), seguiamo Newman in una serie di precisazioni tanto importanti quanto suggestive: «Questa è la forza di una "forma": (...) essa non sacrifica alcuna delle sue parti costitutive, anzi conferisce a ciascuna di esse una particolare dignità dandole un suo significato, e nel far ciò la plasma, l'ispira e l'individualizza. Essa si pone nei confronti degli elementi separati che usa nello stesso rapporto in cui l'anima sta al corpo. È la presenza dell'anima che dà unità alle svariate parti materiali che costituiscono la struttura dell'uomo. Perché non consideriamo la mano e il piede, la testa e il cuore, come cose separate? Perché un principio vivente entro di esse le rende un insieme unitario, perché l'anima vivente conferisce loro una personalità. Essa porta nell'idea della personalità tutto quel che sono, qualsiasi cosa esse siano, e le assimila tutte quante a se stessa; le rende assolutamente distinte da qualsiasi altra cosa, per quanto in natura possano essere la stessa cosa, cosicché in essa non sono quel che sono al di fuori di essa; inabita in esse, per quanto con maggiore evidenza e intensità in alcune di esse che in altre, e tuttavia in tutte in maniera sufficiente: nel nostro modo di guardare, nella nostra voce,

⁷ Da *The Scope and Nature of University Education*, 1852, *Discourse V: Universal Knowledge viewed as one Philosophy*, in *The Idea of a University*, London-New York 1947, 393-394.

nel nostro atteggiamento, addirittura nel modo di scrivere. Ma non appena se ne va, anche l'unità se ne va, e non a pezzi o per gradi. Ogni parte della struttura animale è totalmente e immediatamente cambiata; rimane soltanto un cadavere, un aggregato di materia, che sta assieme per accidente e sarà presto dissolto. Quelle che erano sue parti hanno perso i loro principi costitutivi, e si ribellano contro di essa. Era viva, ed ora è morta.

Così una forma o idea, come può essere chiamata, raccoglie in unità gli elementi sui quali è impressa, e li separa completamente da qualsiasi altra cosa. Essi sono innestati in essa. Perciò ne consegue che abbiano un'intercomunione reciproca l'uno con l'altro, che è loro peculiare; sono presenti ciascuno nell'altro, appartengono ciascuno all'altro anche nelle loro particelle più minute, e non possono appartenere ad alcun altro insieme, anche se alcune di queste parti possano a prima vista sembrare di ammetterlo. Voi potete sminuzzare, demolire l'insieme, ma non potete appropriarvi altrimenti delle sue parti. Uno scheletro umano può assomigliare a quello di alcune specie di animali bruti, ma la presenza dell'anima nell'uomo fa sì che egli differisca da quegli animali, non nel grado, ma nel genere. Una scimmia o un gorilla non è soltanto un po' meno della natura umana, e sulla strada per divenire uomo. Non può venir sviluppato in un uomo, né è al momento presente un uomo. Un tal modo di parlare sarebbe semplicemente privo di significato. È un insieme, e l'uomo è un altro insieme; e la somiglianza tra di essi, per quanto sia reale, è superficiale, e il risultato di un'astrazione mentale. È per questo che grandi teologi dicono che nessuna azione è indifferente; che vogliono dire? Certamente vi sono molte azioni che sono del tutto indifferenti: il parlare, lo smettere di parlare, il mangiare, il bere, l'andare qui è là. Certamente, sono indifferenti in se stesse; ma non lo sono in quanto possono essere riferite a questo o quell'insieme in cui si collocano, in quanto compiute da questa o quella persona. Non sono indifferenti per l'individuo particolare: sono indifferenti nell'astratto, non nel concreto. Il mangiare, il dormire, il parlare, il camminare possono essere né buoni né cattivi, considerati nella loro semplice idea; ma è molto differente dire che questo uomo, in questo tempo, in questo luogo, essendo quel che è, non è né buono né cattivo nel mangiare o nel camminare. E ancora, la stessissima azione, compiuta da due persone, è completamente differente nella sua natura e nei suoi effetti, buona in uno, cattiva in un altro»⁸.

L'unità del sapere (e si intende sapere non intellettualistico o astrattistico, ma comprensione e accoglimento della realtà da parte dell'intelligenza, della sensibilità

⁸ *Ibid.*, 396-397.

e del gusto) è tema centrale nell'interpretazione newmaniana dell'idea dell'università. Lungi dal presentarsi come assemblaggio oggettivo o "tecnico" di saperi specifici, l'unità del sapere ha intimo rapporto con la vivente unità dello spirito dell'uomo, nel quale si unifica e si elabora la realtà tutta. Nello stesso tempo, per l'analogia dinamica che lega tra di loro il mondo della soggettività e il mondo dell'oggettività, il sapere è uno, poichè la realtà è una – non in senso materiale o numerico, ma nella convergenza dei molti verso l'unità che tutto sottende, tutto raccorda e tutto trascende, punto metafisico cui tutto si riferisce e in cui tutto si compagina e trova (anzi ri-trova) il suo senso. È questo l'universale concreto di Hegel? Diciamo meglio, è questa l'interconversione dei trascendentali, per cui nell'uno si compenetrano il bene e il vero e il bello, e viceversa nel bene sono accolti l'uno e il vero e il bello... Ciò è vero sommamente in Dio; ma è anche vero nella creazione tutta, immagine finita di Lui che è somma unità nella piena e sovrabbondante infinità. Immagine finita anch'essa della infinita unità divina, l'unità del sapere nell'uomo è fusione armoniosa dei molti, delle molte conoscenze, delle molte visioni e delle molte competenze.

Sappiamo come la complessità del sapere, soprattutto oggi, è tale da rendere concretamente impossibile il padroneggiare tutto l'arco anche soltanto di uno specifico settore di conoscenza (tanto considerato sotto il profilo teorico che sotto quello pratico). Non si può pensare che degli uomini siano dei computers o delle banche dati, né che a tutti piaccia tutto. Vi saranno sempre preferenze e inclinazioni spontanee per questo o quel settore; ma quello che conta realmente è l'apertura mentale all'orizzonte dell'unità, fuoco centrale da cui tutto nasce e cui tutto tende, così come la visione e la percezione "istintiva" dei legami che avvincono tutta la realtà e ne mettono in comunicazione interna ed esterna le varie componenti. Questa capacità di "leggere" le parti in rapporto ad un tutto anche solo potenzialmente intravisto è capacità forse innata in certuni, acquisita in altri per educazione ed applicazione, persa, ahimè, in troppi per difetto di formazione. La possiamo chiamare anche "spirito filosofico", con Newman, essendo, quello che i Greci chiamarono "filosofia", amore della sapienza, che è assaporamento (*sapientia* da *sapere*) del legame, dello spirito che tutto raccoglie in unità.

Chi è così formato ad avere il "sapore" dell'unità è in via per divenire uomo autentico (ed adempie in questo il fine dell'università, che è formazione dell'uomo che sa, è libero ed è responsabile di quello che sa) e scienziato autentico (in cui si adempie il fine dell'università come scuola di scienza, ossia di sapere rigoroso – ed il rigore non sta, come troppo spesso si crede, nel chiudersi in un orizzonte sempre più limitato illudendosi di poterlo esaurire, ma nell'immetterlo nel circuito complesso e articolato della sfera e delle sfere di realtà cui appartiene). I due fini non sono di-

stinti, ma convergenti, per la legge dell'unità che tutto sovrasta e in tutto si esplica. La "cura" dell'unità evita i tronconi o spezzoni di uomo prodotti da un'istruzione nozionistica ed estrinsecista, dando invece impulso alla sinergia della persona vivente e concreta; e, sotto il profilo prettamente scientifico, evita la conoscenza di un solo settore a ignoranza o esclusione degli altri almeno limitrofi, a esclusione del "sapore" degli altri e della comprensione del loro coequale valore di verità scientifica e di umanità.

Qui si apre la dimensione ultima della formazione universitaria: la confluenza dei valori umani (oggettivi e soggettivi) con quelli cristiani. È, questo, tema anche teologico, che ha in tale sede una valenza obbligata, quella conoscitivo/scientifica. L'università non ha come fine specifico quello di formare il cristiano, dice Newman, ma di porre le fondamenta di sapere che, essendo consone alla ragione "naturale", sostengono e corroborano la vita cristiana. La fede, egli ripete ed inculca, non è un fatto di sentimento, ma di ragione; e non di ragione logica ed astratta, ma calata nel concreto – appunto, nel concreto della realtà multivoca e unitaria del cosmo e, nel cosmo, dell'uomo: nella realtà della storia e dell'arte, della scienza e della tecnica, della politica e dell'analisi della società, della religiosità e della filosofia... Di questa ragione (e dell'educazione universitaria che la concretizza, nel suo ordine e nelle sue competenze) la fede è coronamento, collocandosi alla sommità del suo sviluppo e al di là di essa, oltre ad essa ma necessariamente sempre in essa radicata. È evidente l'incidenza di questi temi sull'idea e sulla realtà concreta dell'università, a partire dall'essenziale presenza dell'insegnamento della teologia, espressione del fondamento e del culmine ultimo del sapere, di cui Newman diede nell'*Idea of a University* una illustrazione e una difesa non certo d'ufficio.

Concludiamo. Le grandi idee sono sempre attuali. L'idea newmaniana dell'università, fondata su alcuni punti centrali il cui spirito e il cui senso ho cercato di interpretare, ahimè troppo inadeguatamente, è attuale ancor oggi e sarà sempre attuale; e il mio augurio è che lo spirito di san Giovanni Enrico Newman sia presente in questa Facoltà e in tutta l'Università ticinese, così da portare frutti abbondanti di sapienza e di santità.