

IV. LINEE PER LE SCIENZE UMANE

1. Prospettive generali (M. BINASCO)
2. Psicologia (M. BINASCO)
3. Prospettive di ricerca in ambito pedagogico (F. PESCI)
4. Demografia (G.C. BLANGIARDO)
5. Sociología della famiglia (S. BELARDINELLI)
6. Metodi di regolazione della fertilità (G. POMPA)
7. Las ciencias humanas: un camino de sabiduría con respecto a lo humano (J.A. PERIS CANCIO)
8. elenco di libri per le scienze umana (a cura di Prof. F. Pesci)

1. PROSPETTIVA GENERALE

(PROF. MARIO BINASCO)

DISEGNO DI DIO E CAMPO DEL REALE

Il posto e il senso dell'insegnamento delle scienze umane nell'Istituto è aperto e definito dalla Costituzione *Magnum matrimonii sacramentum*, là dove prescrive che "...la verità su Persona, Matrimonio e Famiglia sia indagata con metodo sempre più scientifico, e perché laici, religiosi e sacerdoti possano ricevere in materia una formazione scientifica sia filosofica-teologica, sia nelle scienze umane".

È chiaro che il significato del termine "scientifico" in questa frase va oltre a quello ristretto introdotto dalla moderna scienza della natura, ma tuttavia non vuole opporsi in alcun modo a questo, ma piuttosto includerlo in un discorso più ampio.

Poiché la verità in questione è in ultima analisi quella dell'unico disegno di Dio, dire che deve essere indagata con metodo sempre più scientifico significa quanto meno considerare che il reale di cui si occupano le discipline studiate nell'Istituto appartenga in fondo ad un unico campo, e che in questo stesso campo del reale lavorano le diverse discipline, quali che siano i livelli e i gradi di avanzamento che esse attingono.

Infatti l'esortazione ad un'indagine sempre più scientifica sulla "verità di Matrimonio e Famiglia" si indirizza anche a chi lavora nel campo delle scienze umane: anche a lui si chiede di essere sempre più scientifico, nella convinzione dunque che essere più scientifici significa essere più realisti, e che essere realisti, ovvero tenere conto dei fattori della realtà umana, non può essere in contraddizione con la rivelazione del disegno di Dio in Cristo.

E questo per la ragione che il discorso cristiano consiste e si fonda sul fatto che il Reale stesso (ciò che c'è di più reale, il fondo del reale, ciò che la tradizione ebraica chiamava con un nome impronunciabile, Dio stesso) ha parlato direttamente in propria persona, mostrando la sua natura di persona, entrando nel mondo della realtà umana nella persona appunto di Gesù di Nazareth, il Cristo. E perciò nessuna definitiva barriera o radicale spaccatura (doppia verità) può ultimamente esservi per il discorso cristiano tra il sapere del Reale in persona che è entrato nella realtà, e il sapere del reale a cui la scienza tende partendo dall'esperienza della realtà. (D'altronde molti autori hanno sostenuto che non a caso la scienza moderna è sorta nella cristianità).

Ciò che si chiede alla scienza è di essere veramente tale, di farci sapere qualcosa di reale benché necessariamente di limitato: questo perché nella comprensione cristiana tutto è stato fatto per mezzo di Cristo, esso stesso evento reale centrale del cosmo e della storia. La fede nell'Incarnazione dunque autorizza a credere che un sapere del reale, in quanto tale non può mai essere contraddittorio con l'evento cristiano, ma in un modo o nell'altro deve poterci dire qualcosa della realtà di cui e in cui l'uomo è fatto. Questo d'altronde è anche il senso delle Pontificie Accademie delle Scienze.

IL “REALISMO” DELLA SCIENZA MODERNA E LA REALTÀ DELL’UOMO

Lo scopo e il senso di questi studi nell’Istituto consiste non solo nel raccogliere e inventariare nelle scienze umane quello che più possono dirci della realtà della persona e della famiglia, ma anche interrogarle a partire dalle domande supplementari che la rivelazione ci permette di formulare, interrogarle perché rispondano del loro grado di corrispondenza alla realtà umana.

La domanda che viene rivolta alle scienze a partire dal nostro contesto di indagine sulla verità del matrimonio e della famiglia, è che esse diano prova del realismo proprio della scienza moderna, ovvero che forniscano un sapere del reale umano e non ripropongano una qualche forma di ideologia. E una prima prova o indizio di questo è riconoscere il carattere sempre parziale di ciò che ci dicono, il fatto che ci parlano sempre solo di lembi di reale, e non pretendano di costruire una spiegazione universale e completa, che necessariamente si fonderebbe sull’ignorare alcuni fattori della realtà.

Ciò è tanto più delicato e importante quando l’oggetto dello studio è quel livello specifico della realtà che è l’essere umano, cioè un soggetto parlante, pensante, desiderante, con i suoi legami sociali, lo stesso soggetto che si interroga sulla propria realtà: esso deve essere necessariamente oggettivato, ma appunto qui si deve vigilare, perché non ogni modo di oggettivazione è di per sé scientifico, così come non ogni pratica nella quale l’essere umano si tratta come oggetto produce un sapere di per sé scientifico, realistico, adeguato.

Bisogna sempre guardare con attenzione le condizioni “sperimentali” della produzione di questo sapere, perché nell’essere umano questo resta sempre in parte legato a quelle condizioni, ed è lì che si decide fin dall’inizio la sua validità e il suo uso.

Per esempio, il campo di concentramento ha costituito nel Novecento un terreno di sperimentazione scientifica – voluta come tale – sulla realtà dell’essere umano, realtà biologica, ma anche psicologica e sociale: ma è chiaro che la domanda alla quale rispondeva questa sperimentazione era orientata dal desiderio del potere di “sostituire” la realtà di questo essere umano effettivo e singolare, non di riconoscerla come un reale ultimo da rispettare e di lasciarla essere e di prendere parte al legame con essa. Questa prospettiva di sostituzione e dunque di negazione e di rifiuto della realtà dell’essere umano, con il suo carattere nichilistico è figura attuale nella nostra civiltà che mostra all’opera quel fondo di distruttività – riconosciuta dallo stesso Freud come “pulsione di morte” – sempre latente nella prassi anche dell’operatore tecnico-scientifico di oggi, del quale la scienza ha moltiplicato enormemente i mezzi d’azione.

Questa fuga dal reale – quando il reale è quello dell’uomo concreto ed esistente – in nome della scienza, è l’esito paradossale della parabola della scienza nell’età moderna, e ciò appare più chiaro oggi che ne siamo alla fine.

Infatti la scienza moderna si è affermata come metodo per costringere il reale, interrogandolo e mettendolo alla prova, a consegnarci un sapere contenuto in esso, senza alcun riferimento alla soggettività di chi lo interrogava o ne usava le risposte, un sapere puramente oggettivo e tutto trasmissibile, senza alcuna verità soggettiva, cioè senza rapporto con la vita umana ed i suoi legami. Ciò è stato ben rappresentato dal progetto Baconiano dell’esclusione degli *idola* (*specus, tribus, fori, theatri*): caverna (corpo proprio), tribù, foro, teatro, sommano tutto ciò che fa la vita specificamente umana, come vita di legami corporei, linguistici, sociali, e che è propriamente escluso come fonte di sapere sulla realtà.

All'inizio quindi la scienza sedusse il potere (i principi) promettendogli un accesso al reale molto più diretto ed efficace che non se avesse dovuto tenere conto dei legami umani, religiosi, politici, tradizionali, e delle illusioni che frequentemente sono associate ad essi: essa promosse così un'idea di reale (e di sapere nel reale) che prescindeva da questi legami e si collocava al di là di essi e del loro carattere fittizio e convenzionale, dunque un po' meno – o per niente – "reale". Questo sapere è stato valorizzato di fatto in opposizione alle "verità" umane: la modernità ha visto fino ad oggi l'estendersi della trasformazione, del rimaneggiamento (a volte del dissolvimento) di tutti i legami degli uomini tra loro, con se stessi e con la realtà ad opera dell'affermarsi del sapere scientifico e dell'idea di reale che esso ha introdotto: è legata soprattutto a questo l'impressione che la civiltà scientifica proceda per conto suo in modo inaccessibile alle buone intenzioni soggettive (che vengono sentite come tentativi arbitrari e illegittimi di impedirne lo sviluppo).

La Chiesa, all'inizio colpita dalla negazione o sospensione del valore della verità operate da questa nozione di reale e di scienza (vedi il caso Galileo), una volta preso atto dell'aspetto incontestabile di questo reale e di questo sapere l'ha riconosciuto come parte dell'unica grande realtà della creazione (e della salvezza), diventando oggi uno dei più grandi difensori della scienza e della ragione proprio in nome del reale e delle ragioni che essa Chiesa ha per tenerci, per affermarlo, interrogarlo, riconoscerlo: reale e ragioni che per lei hanno un nome, Gesù Cristo, e costituiscono all'orizzonte l'unità del reale e del sapere.

DIFFICOLTÀ E TENTAZIONI DELLE SCIENZE UMANE

La scienza ha visto poi il tentativo di prendere a oggetto ed interrogare oltre alla realtà fisica anche la realtà stessa dell'essere umano nei diversi suoi aspetti: è stato il progressivo nascere delle diverse scienze cosiddette umane. Ma se ciò che caratterizzava l'essere umano era la dimensione della verità soggettiva e intersoggettiva, e questa era stata esclusa dal metodo scientifico perché considerata come *idola*, pregiudizio, finzione, non reale, allora porre ad oggetto l'uomo significava fare, in diversi modi, proprio una scienza che mostrasse come fallaci e illusorie queste verità soggettive, riportandole – e cioè tendenzialmente riducendole – ad un altro più fondamentale, ma anche meno umano, reale.

Queste discipline hanno presentato difficoltà epistemologiche grandissime, e la questione della loro scientificità è spesso ancora aperta: anzitutto perché per ciascuna di esse si è posto il problema di come individuare il fenomeno o il livello di fenomeni che potessero esse messi alla prova, testati, interrogati, oggettivamente, indipendentemente dagli *idola*, dalle posizioni, credenze e intenzioni soggettive che erano però intrecciate con essi; il problema dunque di come isolare e dividere nell'azione umana (linguistica, di pensiero, affettiva, sociale, ecc.) il fenomeno reale e oggettivo (oggetto di studio) dalla verità soggettiva.

E ovviamente questa divisione riguardava anche il ricercatore, lo scienziato, anzi lui per primo doveva escludere le proprie verità soggettive, le proprie motivazioni, le proprie reazioni come soggetto alla verità umana di quello che prendeva ad oggetto: cosa più facile da pensare quando l'oggetto non è umano, ma più difficile quando l'oggetto è umano e dunque la ricerca e lo studio è fin dall'inizio una situazione di legame umano nel quale il ricercatore tende a prendere parte o comunque a influenzare, se non a costituire, il fenomeno stesso che deve osservare. Come nella fisica subatomica (principio di indeterminazione) è impossibile se si vuole essere scientifici ignorare l'intervento del ricercatore sul fenomeno osservato o prodotto, a maggior ragione quando egli partecipa all'evento umano o lo produce (si pensi anche solo al modo di formulare le domande in un'inchiesta). Sono discipline dunque che richiedono un'estrema cautela critica, rigore e onestà nell'interrogarsi e nel formulare la parte che lo scienziato prende nella realtà del fenomeno: e nelle

quali dunque è fortissima la tentazione ideologica di ignorare qualcosa di questo e prendere e spacciare per fatto oggettivo e reale qualcosa che appartiene invece alle aspettative e alle intenzioni del ricercatore e che non vuole essere confessato come tale. Ma al di là dell'onestà soggettiva, nelle scienze umane è particolarmente viva l'esigenza – di correttezza scientifica – di riferire il fenomeno di cui si formula il sapere al preciso campo di esperienza che viene costruito (o isolato) e alle sue caratteristiche, comprese le scelte del ricercatore su ciò che va escluso da questo campo.

Queste avvertenze e criteri mantengono queste discipline nel campo scientifico, ma spesso senza che questo significhi una piena scientificità che permetta di fondarsi sul sapere da esse prodotto come un vero sapere nel reale, paragonabile a quello delle scienze fisiche, senza bisogno di integrarlo o includerlo in una prospettiva che non è di per sé scientifica, e che può rendere gli uomini di scienza più o meno onesti o avveduti e critici.

Nella misura in cui le scienze umane non arrivavano ad una sufficiente scientificità, quest'ultima restava un ideale e un programma che, in quanto non realizzato, si imponeva in modo poco o tanto ideologico, con tutti gli inconvenienti del caso. È anche per questo che le scienze umane sono state veicolo e hanno accreditato nella cultura e nella società quella prospettiva sempre un po' riduzionistica che stava al fondo del loro progetto.

Paradossalmente, quanto meno il loro programma scientifico si è realizzato (produrre un sapere veramente scientifico del reale umano), tanto più è il loro programma ideologico ad aver influenzato la società (l'ideologia dell'universalismo scientifico), fino ad arrivare alla odierna tendenza alla fuga dal reale, all'impossibilità di riconoscerlo e di dipenderne in un modo vivibile, alla ricerca della virtualizzazione della realtà: un esito opposto, almeno in apparenza, a quello che sembrava marcare l'inizio dell'era scientifica moderna.

Il paradosso consiste nel fatto che proprio l'aspirazione al sapere scientifico sull'uomo come il tutto della realtà umana, come idealmente completo, quindi l'ideale della riduzione della realtà umana al sapere su di essa (escludendo ogni soggettività), proprio questo si è accompagnato alle spinte a fuggire dal reale (droghe, oggetti tecnici, ecc.), alla virtualizzazione dell'esistenza e del mondo, alla progressiva difficoltà a sopportare e a cercare l'Altro (autismi vari, rifiuto dell'Altro sesso, ecc.), a convivere con un reale sempre più percepito come insopportabile o straniero, senza una bussola che permetta di abitarlo e di trovarvi soddisfazione.

LA MUTAZIONE ANTROPOLOGICA ATTUALE: LA BABELE DEI LINGUAGGI E DELLE PRATICHE

Questa considerazione ci porta alla crisi o mutazione antropologica attuale, alla situazione storica e culturale nella quale si colloca e vuole intervenire l'azione dell'Istituto. Perché dunque occuparsi delle scienze umane ?

I rilievi critici che abbiamo svolto sulla loro scientificità e la relativa messa in guardia dal loro scivolamento ideologico, non tolgono evidentemente il fatto che esse possono produrre osservazioni e scoperte interessanti, e fondate conferme ad antiche verità o stimoli a rileggerle in modo nuovo.

Inoltre, esse partecipano – insieme alla tecnologia – agli effetti del discorso della scienza moderna sulla realtà umana, che ne modifica le condizioni con conseguenze che quasi possiamo dire ontologiche.

Anzitutto perché esse hanno contribuito e contribuiscono a formare il linguaggio, o meglio i linguaggi che tessono i discorsi circolanti oggi nella società e che dunque sono la condizione del

formarsi – incluso il deformarsi – della consapevolezza e della coscienza che gli uomini e le donne di oggi hanno della loro esistenza e realtà.

Questi linguaggi sono apertamente in discordia tra loro, e pretendono tutti uguale valore: la civiltà oggi marcata da questa discordia appare come una vera e propria Babele, che meriterebbe che si riprendesse il relativo racconto biblico: in questa Babele è essenziale proporre al soggetto l'esperienza di un terreno e un luogo educativo e formativo cristiano, e insieme a questo anche gli strumenti critici che lo aiutino nel lavoro di lettore ed interprete nella discordia dei linguaggi che è oggi inevitabile per la cultura, specialmente cristiana, ma non solo.

Questi strumenti derivano pur sempre dal discorso della scienza: il loro uso, all'interno e sulla base dell'esperienza cristiana, dovrebbe servire a tenere desta la ragione nella sua forma critica, e permettere almeno di riconoscere nodi e trappole della Babele attuale e di orientarsi in quei campi minati.

In secondo luogo perché oggi dalle scienze umane si autorizzano, si motivano o traggono spunto o avallo tutta una serie di pratiche: e sono le pratiche ad essere il terreno e il luogo prevalente della vita e dell'esperienza delle persone, dove si decide la coscienza che la persona ne può avere, e ciò che essa può ritenere credibile o verificato della sua stessa esperienza.

E in fondo oggi non c'è pratica che agisca in qualche modo sulla persona e sui suoi legami, e che pretenda ad una qualche universalità (democratica, di mercato, di servizio ecc.) ovvero si voglia "professionale", che non debba trovare il suo avallo – e il suo linguaggio – nelle scienze umane. Ne risulta una sostituzione strisciante dei linguaggi di queste ultime ai linguaggi correnti delle prime comunità di esperienza: così le scienze umane finiscono a tendere ad accreditarsi come il nuovo senso comune.

SAPER DIRE L'ESPERIENZA, SAPERLA LEGGERE E ORIENTARVISI

Se c'è situazione di crisi e mutazione antropologica, (fino al rischio di abolizione dell'*humanum*, come è stato rilevato nella settimana di studi dell'agosto 1999), allora serve occuparsi di scienze umane in un modo che documenti e analizzi i nodi fondamentali di questa mutazione, usare e studiare queste scienze a partire dalle domande poste dall'esperienza di questa mutazione antropologica. Cioè adottare una prospettiva in senso lato "*clinica*" – ovvero *drammatica* – che si interroga su ciò che avviene nella civiltà prendendone in considerazione i *sintomi*.

Come abbiamo detto le scienze umane sono già parte in causa in questa mutazione, ne sono esse stesse un fattore e un sintomo, non un osservatorio esterno e distaccato, e di questo dobbiamo tener conto. Di fatto esse sono amplificatori dell'ideologia dell'universalismo scientifico e contribuiscono a determinare il discorso sociale in questo modo.

Se questa mutazione procede e si manifesta anche come un abbandono (oblio triplice: dell'essere, della creazione, dell'immagine Dei) degli orientamenti praticati dall'esperienza della Chiesa, allora bisogna poter individuare dentro le sue manifestazioni i modi concreti di disorientamento, nei quali si perde l'orientamento naturale, e poter leggerle come effetti di questo disorientamento sul modo di vivere e di mettere in azione la natura dell'uomo.

Un esempio imponente di questo riguarda le comunicazioni sociali in quanto tendono a imporre una certa forma ai legami umani in quanto legami di parola.

È una evidenza, oggi, quanto il discorso sociale circolante, le sue pratiche, i suoi miti e modi, fanno da specchio o si interpongono sul percorso della verità e della coscienza personale, della consapevolezza della propria esperienza, quello per cui il gruppo, la comunità è un tramite fondamentale in ogni affermazione della verità: ci vogliono comunità non solo per la vita morale (MacIntyre) ma anche per la lettura o dicibilità della verità dell'esperienza: l'esperienza della chiesa, cristiana, ha bisogno anzitutto di questi luoghi in cui la verità della propria esperienza (e quindi natura) possa essere riconosciuta e detta, non censurata: oggi è molto visibile l'effetto di censura (in negativo) e di istigazione (in positivo) a comportamenti non naturali, ma spesso senza alternativa concreta e praticabile.

Sappiamo quanto la concreta realtà sociale è tessuta e dominata da discorsi e pratiche che trattano per esempio la realtà sessuale in modi che non lasciano spazio alla concezione della chiesa, o che non la rendono facilmente riconoscibile come lettura della realtà umana e dell'esperienza di vita.

Non dobbiamo dimenticare che le scienze umane sono in fondo dei linguaggi (o danno luogo a dei linguaggi) che pretendono di "dire" la realtà umana in un modo neutro, scientifico, non legato ad una particolare soggettività, pretendono per esempio di sostituire il reale al mito: così esse tendono a sostituire, come linguaggi per parlare delle esperienze e delle realtà umane e di legame, i linguaggi e i discorsi sia tradizionali e comunitari che religiosi che famigliari, i modi nei quali i soggetti hanno detto la loro esperienza entro i legami anche primari: i linguaggi scientifici pretendono socialmente ad una maggiore correttezza, ma danno luogo anche a quell'effetto sconcertante per cui nei dibattiti pubblici accade spesso di sentire rifare o ridire con termini pseudo-scientifici o pseudo-tecnici delle verità che si direbbero con il linguaggio corrente nel quale il soggetto non solo si esprime, ma anche si struttura, dice a se stesso o ai suoi partners la propria verità.

L'uso che l'Istituto vuole fare delle scienze umane si muove contro la tendenza a questa sorta di metalinguaggio artificiale e al suo effetto omologante e oscurantista, per prendere in conto invece tutte le dimensioni dell'esperienza della persona, nella sua singolarità, e i modi in cui si documentano oggettivamente anche in modo sintomatico, travestito, non immediatamente riconoscibile nel discorso corrente. Infatti l'esperienza della chiesa ci dice che le dimensioni per lei essenziali dell'*humanum* sono oggi rimosse, smentite o precluse dal discorso dominante nella civiltà, non trovano in esso una rappresentanza adeguata, e dunque sempre più spesso devono essere rintracciate e riconosciute e interpretate come nascoste ma attive in formazioni di disturbo, di resistenza a quel discorso, appunto in "*sintomi*" che vengono a fare eccezione al funzionamento del discorso corrente.

UN ESEMPIO DI USO CRITICO: IL PARADIGMA COMUNICAZIONALE - COGNITIVO

Dunque bisogna situarsi sullo stesso terreno, e usare del potenziale critico delle scienze umane e della loro capacità scientifica – di farci sapere qualcosa di inedito – per criticare i pregiudizi e le superstizioni ideologiche incarnate nel modo di vita odierno: o perlomeno per distinguerne bene il limite, assieme alla pretesa che lo trasgredisce. Infatti l'ideologia e le superstizioni connesse, anche di tipo scientifico, andrebbero ridotte e criticate, non alimentate

A riguardo di questo tipo di vigilanza da coltivare sul piano sia epistemologico che pratico si può prendere un esempio solo, ma importante ed attuale, perché si estende a diverse scienze umane: l'affermarsi del paradigma "comunicazionale" o "cognitivo", quello per cui ogni azione o evento – senza più distinzione tra umano o fisico – avrebbe la natura del "messaggio", della

“comunicazione”, dell’informazione, della trasmissione di un contenuto di sapere – sul modello del computer – e sarebbe trattabile come tale.

Anche qui il problema non sta nel giusto riconoscimento della dimensione della comunicazione e del sapere, ma il crederlo e usarlo come un paradigma completo e coerente. Questa impostazione, sotto l’apparenza ingannevole di valorizzare la ragione e l’intelletto umano, in realtà tende a operare una riduzione (di tipo spiritualistico) radicale, rispetto alla quale occorre salvare il reale della persona dimostrando l’impossibilità della riuscita del suo progetto. Infatti questo programma comunicazionale o cognitivo tende a trattare la persona e i suoi legami come fatti di comunicazione, quindi tendenzialmente tutti scrivibili, formulabili, oggetto di trasmissione – “comunicazione” – *senza resti*: ma così facendo si perde proprio ciò che è essenziale nella persona, cioè il *resto* che non è sapere, per esempio la soddisfazione a cui essa è chiamata, che è la posta in gioco della propria esistenza e della stessa vocazione divina dell’uomo; e si perde il corpo stesso come condizione e stoffa di questa esistenza e soddisfazione. Si perderebbe proprio quel “residuo” essenziale della persona, che è la sua “incomunicabilità” (K. Wojtyła).

Senza questo resto d’altronde tutto il flusso di comunicazione in cui la persona e i suoi legami si risolverebbero, sarebbe del tutto privo di senso, proprio perché nessun mistero, nessun fattore esterno alla comunicazione stessa lo orienterebbe, gli darebbe appunto un senso. Senza di questo, la vita della persona come comunicazione resterebbe concepita autisticamente, come puro funzionamento tecnico del comunicare (basti pensare al fascino dei telefonini ed al loro uso prevalente): basterebbe che ci fosse comunicazione in atto, e qualunque contenuto andrebbe bene ugualmente, sarebbe solo un pretesto, uno spunto per far funzionare la macchina comunicativa.

Giustamente P. Donati nel suo manuale di Sociologia della famiglia contesta la riduzione della realtà familiare a sistema comunicativo.

Se si potesse riuscire fino in fondo il paradigma cognitivo – comunicazionale, verrebbe contraddetta o svuotata del suo carattere principale – quello drammatico ed orientato al reale – la prospettiva antropologica dell’Istituto. L’idea stessa di *communio personarum* cambierebbe profondamente di senso, se pure potesse mantenersi.

È solo un esempio, ma che già suggerisce l’importanza di mantenere il riferimento alla categoria di mistero e specificamente di mistero nuziale, resistendo alle tentazioni possibili di stemperarne la difficoltà in categorie meno specifiche. È importante che resti il carattere specificamente nuziale del mistero, perché traduce sia il fatto che nel dramma umano c’è una posta in gioco, sia che c’è di mezzo una differenza che qualunque comunicazione o perfino comunione non riassorbe (quella del corpo, quella del sesso, quella dell’altro). Esiste già correntemente nella nostra civiltà l’idea di un rapporto “nuziale” senza alcun mistero, di perfetta comunicazione che è assimilazione totale: è il rapporto che si immagina tra un soggetto e la droga, rapporto del quale è noto e verificato che aggira o mette in mora la differenza sessuale.

Ciò che si può dire per la droga vale in generale per il farmaco: il farmaco, come sapere concentrato in una sostanza, come sapere del rapporto adeguato (“sano”, “normale”) tra soggetto, corpo e realtà appartiene – in questo suo uso ideologico – al regno di questo paradigma: il sapere e la comunicazione infatti possono anche essere istintivi, non necessariamente soggettivi o simbolici e parlabili: come distinguere, in questo paradigma, tra sapere, comunicazione e messaggi biologici e istintivi, e sapere, comunicazione e messaggi propriamente umani? Questa differenza è concepibile solo se c’è un limite reale della comunicazione: infatti, poiché il sapere scientifico e tecnico prescinde completamente dal soggetto, quando viene posto come completo non c’è più alcuno spazio per il soggetto.

Nel paradigma cognitivo o comunicazionale d'altronde si manifesta bene il riemergere nel nostro tempo di una tentazione culturale che ha già avuto le sue stagioni: la tentazione dell'averroismo, che riconoscendo il carattere attivo, causante, dell'intelletto agente, ma negandone la natura personale, introduce necessariamente il soggetto nel regime della doppia verità.

La soluzione/tentazione della doppia verità si evita solo se si cerca in ogni sapere sull'uomo e dell'uomo il punto di incompletezza, il buco nel sapere e nella comunicazione, ciò che resiste a che l'essere umano sia esaurito o ridotto alla dimensione di un sapere qualsivoglia.

La logica contemporanea ha perfino dimostrato questa limitazione interna ad ogni discorso umano che si ponga come completamente dimostrabile, di complessità almeno aritmetica (i noti teoremi di Gödel): ancora sono da sviluppare adeguatamente le conseguenze di questa dimostrazione per le scienze dell'uomo e sociali.

IMPORTANZA PREVALENTE DELLE PRATICHE DI LEGAME SOCIALE

Questo punto di incompletezza drammatica si lascia cogliere bene non nel paradigma teorico del funzionamento dell'essere umano, ma sempre quando il soggetto è *in azione* in una *pratica*, che è sempre pratica di *legame umano*: che sia pratica di aiuto, di consiglio o di orientamento, o di cura, o di formazione o educazione, o di governo, ogni pratica nella quale il soggetto viva la responsabilità – e il rischio – di situazioni o scelte che implicano i legami con un altro soggetto.

Queste pratiche varie sono modi e occasioni in cui avviene di fatto la *Bildung* del soggetto contemporaneo, la crescita e educazione, nella quale si forma la coscienza concreta di se stessi come viventi umani oggi.

La pratica è anche il terreno sul quale emerge più evidentemente il carattere sempre singolare della persona e dei suoi legami, il fatto che per noi il reale della persona è singolare, non generico né universalizzabile.

Per questo è da preferire, per gli studi di scienze umane nell'Istituto, un'impostazione che faccia il più possibile riferimento alla dimensione pratica, che tenga conto delle pratiche nelle quali vengono incontrati gli stessi problemi che gli studenti possono incontrare nelle loro realtà locali: è anzi didatticamente opportuno cercare di far condividere in qualche modo agli studenti qualche esperienza, nella quale possano essere attivi nella verifica e nell'uso di certe nozioni delle scienze umane.

L'utilità operativa di queste nozioni dipende dal modo in cui aiutano le persone a leggere e ad affrontare scelte cruciali e esperienze cruciali e drammatiche della loro vita.

Per esempio si è visto in alcune sezioni dell'Istituto l'importanza di portare nell'insegnamento i contributi di esperienza pratica di attività consultoriali su questioni come l'aborto: dando voce a chi raccoglie l'esperienza (anche di errori) di persone che chiedono di parlarne e di chiarirla e ripensarla assieme con interlocutori cristiani, ci si può accorgere meglio di quanto le ragioni della dottrina della chiesa siano fondate e incarnate anche nella vita umana di oggi, sfuggendo meglio al rischio del moralismo.

Così come si è visto l'interesse e l'utilità di avere in alcuni corsi dei momenti di tipo seminariale, ma pratico/formativo, nei quali gli allievi possano mettere in gioco certe loro

esperienze di trattamento di relazioni (di aiuto, educazione, cura, di gruppo ecc.) nell'esercizio delle loro funzioni pastorali o professionali.

Ciò permette anche di ampliare e attivare una maggiore condivisione di esperienza tra allievi e docenti, che è sempre il fondamento e la condizione anche del buon coinvolgimento e dell'apprendimento dell'allievo.

In questa prospettiva sarebbe opportuno anche per la Sezione centrale pensare di avviare qualche lezione di metodi di rilevazione e di inchiesta che dia agli allievi qualche strumento facile che possa essere applicato nella loro realtà di vita, nel loro paese e nei loro luoghi, per esempio riguardo alla famiglia e alle sue diverse forme o situazioni di difficoltà o momenti cruciali che essa affronta, o all'educazione dei giovani o al rapporto con il sacerdote, in modo da non lasciare disperso o inutilizzato il potenziale costituito dal fatto di avere allievi ed ex allievi di tutti i paesi e di tutte le situazioni.

2. PSICOLOGIA

(PROF. MARIO BINASCO)

UN SAPERE IDEALIZZATO E SINTOMATICO

Gli orientamenti e i criteri espressi più sopra valgono anzitutto e in modo speciale riguardo all'uso dei saperi del campo psicologico: di quella disciplina cioè che più da vicino prende a oggetto il soggetto ("psiche", "anima") nel nesso più intimo con se stesso e con l'Altro, dal quale sorgono la sua coscienza, i suoi affetti e il suo agire.

Si suppone che la psicologia ci possa procurare un sapere di "noi stessi" che per definizione non abbiamo ancora (se lo avessimo già non susciterebbe il nostro interesse): questa supposizione di poter trovare nella psicologia una parte così importante di noi è ciò che tende a suscitare un "transfert" su di essa e ne spiega il "fascino" – per il meglio e per il peggio.

Sappiamo infatti che proprio il sapere proveniente da questo campo può apparire specialmente carico di "promesse" e dunque suscitare particolari attese, sia positive che negative, speranze e timori, richieste e difensive messe in guardia. In entrambi questi casi tende a giocare una idealizzazione della psicologia, e dunque il rischio o di un rispetto eccessivo e acritico, o di una posizione puramente difensiva, di negazione e rifiuto, o anche le due cose contemporaneamente. Bisogna rinunciare a idealizzarla (positivamente e negativamente), bisogna piuttosto interrogarla.

Si cerca in essa un sapere sulla vita della persona, un sapere che evoca, volendolo o no, direttamente o indirettamente, la dimensione della ragione pratica; un sapere dunque che si pone negli spazi tra il discorso della medicina e il discorso dell'etica, senza appartenere *in toto* né all'una né all'altra: il suo linguaggio tocca questioni etiche e di vita personale senza essere né solo il linguaggio della morale né solo quello della salute del corpo.

Così esso può facilmente venire immaginato come ciò che sfugge ai limiti della morale e a quelli della medicina, dunque una specie di super-saggezza e super-metodo che risparmi al soggetto rischi e perdite.

Per ciò è doppiamente importante qui quella vigilanza epistemologica e critica di cui si è detto sopra, per evitare il rischio – molto diffuso – di semplicemente sostituire il linguaggio dell'etica e della saggezza pratica con quello psicologico, cosa che non aumenterebbe il sapere effettivo della nostra realtà personale, ma solo l'illusione di sapere, e dall'altro lato aumenterebbe confusione e disorientamento.

Considerata nei suoi moventi soggettivi, la psicologia è un sintomo della civiltà: è stato un tentativo e un modo di considerare e trattare il soggetto che la scienza aveva reso sempre più clandestino nella civiltà moderna, un modo di renderne vivibile la condizione. Se è un sintomo del soggetto moderno, ciò significa che non possiamo semplicemente ignorarlo o sbarazzarcene, nella misura in cui il soggetto non può fare a meno di servirsene. Un esempio semplice: come può pensare la propria soggettività (morale, o sessuale, per esempio) l'uomo moderno la cui idea del proprio essere corporeo è totalmente determinata dal sapere della scienza medica?

PSICOLOGIA GENERALE O METODO “CLINICO” (PRATICHE DI CURA)

Queste considerazioni ci aiutano a muoverci in questo campo di sapere, che ha dunque due facce o versanti: semplificando, il primo versante è quello dell’elaborazione teorica di concetti che, anche quando riguardano fenomeni specifici della vita umana, tendono a legittimarsi nel quadro della psicologia scientifica generale: concetti teorie e linguaggi che appunto descrivano e possibilmente spieghino il fenomeno o alcuni suoi aspetti.

L’altro versante è quello che si può chiamare “clinico”, quello delle diverse pratiche di cura e formazione della persona, che cercano di realizzare in un soggetto singolo, concreto, il fenomeno stesso, o una sua trasformazione: e in moltissime di queste pratiche oggi nelle società occidentali si cerca un appoggio sul campo psicologico.

È chiaro l’enorme divario tra i due versanti: nel secondo versante, quelle delle pratiche di cura, non si cerca solo di verificare o applicare dei concetti teorici del primo versante, perché è la situazione “clinica” stessa (individuale e di “cura” della persona) a introdurre un fattore nuovo, un fattore in più, che va oltre i limiti di un fenomeno da descrivere e spiegare: questo fattore è l’operatore stesso, il suo desiderio di produrre una novità nel soggetto, e dunque il rapporto che l’operatore instaura col soggetto al fine precisamente di farlo andare al di là del “fenomeno” che esso è, di farlo essere un nuovo fenomeno, non da spiegare ma da suscitare, da far avvenire, da permettere.

In queste pratiche si verifica di fatto che non c’è clinica senza una dimensione etica, che è quella introdotta dal desiderio dell’operatore e di ciò a cui questo è orientato, e a ben vedere questo desiderio è decisivo: persino nella confessione sacramentale, se esso non è decisivo del fatto oggettivamente operato, lo è certamente della qualità soggettiva dell’evento.

Vi sono perciò due tipi di considerazioni epistemologiche da fare, a riguardo dei due versanti ora detti.

Sul versante dell’elaborazione teorica dei concetti psicologici, (seguendo un ottimo libro di Sadi Marhaba: *Antinomie epistemologiche della psicologia contemporanea*), va essenzialmente notato questo: “mentre il fisico ha a che fare con teorie fra loro antagoniste, ma tutte interne al medesimo sistema di riferimento, lo psicologo deve *scegliere* fra sistemi di riferimento *diversi e contrapposti*.” Ne risulta che il tessuto della psicologia è coperto di lacerazioni, è un campo di *antinomie*, derivanti da necessarie opzioni dello psicologo: “dato un problema epistemologico, vi sono per esso *due soluzioni* radicalmente alternative. Ad esempio il problema: “lo studio della soggettività umana può trovar posto nella psicologia scientifica?” ammette *due soluzioni inconciliabili*, l’una affermativa, il ‘soggettivismo’, l’altra negativa, l’‘antisoggettivismo’ o ‘comportamentismo’”. Antinomie di questo tipo sono ad esempio quella tra riduzionismo e antiriduzionismo, tra soggettivismo e comportamentismo, tra esplicazionismo e antiesplicazionismo, eccetera. Insomma, la posizione dello psicologo è sempre anche una scelta.

Ciò dovrebbe bastare a rendere prudenti nel prendere e maneggiare le affermazioni degli psicologi e invitare a riferirle sempre anche alle ragioni delle scelte che necessariamente essi compiono: la verità di ciò che affermano è sempre anche la verità della loro *scelta*.

In questo campo ci sono particolarmente vicini e preziosi gli studi di psicologia sociale della famiglia sviluppati da E. Scabini e V. Cigoli e dal Centro Famiglia dell’Università Cattolica di Milano: il loro approccio infatti studia la realtà familiare come insieme di legami umani e

simbolici e cerca di non eliminare dalla sua considerazione nessun fattore di questa realtà, neanche inconscio.

Invece per quanto riguarda il versante “*clinico*” o delle pratiche, quello nel quale l’operatore per definizione non “lascia in pace” il “fenomeno” nella sua “oggettività” (pensiamo al genitore con un bambino, o al terapeuta con un paziente) notiamo non soltanto che anche lì la questione della scelta è essenziale, ma anche che perciò sono necessari altri concetti per rendere conto di ciò che avviene in queste pratiche stesse, che sono tipi di legame tra soggetti fondati sulla parola. In queste pratiche ritorna in primo piano qualcosa che era stato escluso: la priorità dei legami umani, il fatto che il soggetto umano lo si coglie e si coglie solo in un legame con l’Altro umano.

Non c’è bisogno di spiegare perché l’insegnamento dell’Istituto è particolarmente interessato anche a questo secondo versante degli studi psicologici.

Temi cari alla Chiesa, in passato anche polemicamente nei confronti della psicologia, come la *responsabilità* e la *libertà*, trovano la loro collocazione strutturale proprio nel contesto delle pratiche di cura: Freud, inventore della psicoanalisi (che come teoria è strettamente un tentativo di rendere conto di ciò che avviene in una pratica precisa, appunto la pratica dell’analisi), proprio a riguardo della cura analitica afferma che essa ha lo scopo di ridare al soggetto la *libertà* di optare per una soluzione o per l’altra dei suoi problemi: e senza la dimensione della libertà non è pensabile alcuna pratica terapeutica, tanto meno psicoanalitica.

Infatti non c’è terapia o analisi che non sorga appunto dalla libertà di chi –paziente – decide di cercare di sottrarsi ad un destino cattivo o insoddisfacente, e dalla libertà di chi – terapeuta o analista – decide di prestarsi ad accogliere e farsi partner di quella ricerca.

LA PSICOANALISI COME ALLEATA: ALCUNE RAGIONI

Su questo versante perciò è opportuno non respingere ma anzi riconoscere tutti i buoni motivi di alleanza con una disciplina ed una pratica come la psicoanalisi – e in particolare certe sue correnti che più lavorano in questo senso – disciplina che avrebbe se non altro un privilegio storico, per essere stata la prima a reintrodurre nella considerazione scientifica i legami umani, attraverso concetti che sono passati nel linguaggio comune e che hanno fatto da base anche alle proposte pratiche di altre scuole psicologiche. (È da notare, infatti, che anche le scuole che in fatto di terapia si sono teoricamente differenziate dalla psicoanalisi, in fatto di formazione dei terapeuti hanno in genere adottato gli stessi criteri e ideali della psicoanalisi.)

Se ne possono elencare alcuni:

- l’idea di sintomo come formazione psichica e comportamentale strutturata alla quale il soggetto si trova attaccato senza volerlo, e che può dire qualcosa del soggetto, che può avere un senso, essere il ritorno di una verità messa da parte, rimossa;
- l’idea di un sapere inconscio che elabora atteggiamenti, affetti, desideri, significati, condizioni degli atti del soggetto: un sapere non estraneo al soggetto, che non lo determina da fuori, ma che rileva di una causalità propriamente psichica, e legata all’implicazione del soggetto nel senso, nel significante, nel logos;
- l’idea dunque di inconscio come di un livello non disponibile del soggetto né dal soggetto, dal quale il soggetto dipende necessariamente, contro l’illusione razionalistica del farsi da

sé e del disporre di tutto; l'idea dunque che non conviene mai mettere da parte una verità per risolvere un problema vitale,

- l'idea di pulsione, che non è un impulso strutturato e irresistibile, ma il fatto della soddisfazione e del godimento come questione essenziale per la vita dell'uomo: e di qui l'idea del desiderio come fondamentale essere dell'uomo, e della domanda come domanda d'amore e principale fattore della vita psichica e dei legami umani;

- l'idea di transfert: e cioè che è sempre nel rapporto con l'altro da cui ci aspettiamo qualcosa di essenziale, che tendono a ripetersi e a riemergere i punti decisivi sia di difficoltà che di domanda positiva, e che è sempre l'altro ad essere investito come nuova occasione, come fattore in più per uscire dalla ripetizione; questione fondamentale per ogni tentativo di aiuto singolarizzato al soggetto;

- l'idea appunto che il soggetto è sempre strutturalmente legato all'Altro, e che tuttavia non c'è soggetto se non singolare, dunque che il posto ed il dramma di ogni soggetto non è fungibile, e che ogni aiuto deve passare per la verità singolare del soggetto;

- l'idea quindi della funzione essenziale che svolgono la domanda del soggetto e il desiderio (nuovo) che può venire suscitato nel legame con chi si cura di lui; ecc.

Tutti concetti che mentre esplicitano la natura e la dinamica dei legami umani, contrastano con la riduzione della relazione di cura e di aiuto ad un paradigma tecnico (al limite di medicina veterinaria o di allevamento), anzi ne mostrano l'impossibilità, valorizzando l'azione del soggetto nella cura, la parte della sua responsabilità in ciò che gli accade, la drammaticità dei suoi legami e la necessaria dimensione dell'atto che ogni volta decide la soluzione che egli apporta al suo dramma.

E dal lato dell'operatore (genitore, maestro, curante, consigliere, ecc.) sottolineano il non poter fondarsi solo su una tecnica che elimini ogni rischio, ma sulla inevitabile e necessaria implicazione del suo desiderio nell'operazione che compie, desiderio che sarà determinante per l'esperienza del soggetto. Dunque, proprio per questo, l'esigenza per il terapeuta e il formatore di aver lui stesso vissuto l'esperienza di cura e di formazione che propone al soggetto.

Questi sono alcuni fattori che sebbene detti e trattati in modi a volte differenti, sostanzialmente si ritrovano al di sotto di molti discorsi e orientamenti che scuole diverse imprimono alle pratiche.

Valorizzare ciò che la psicoanalisi può apportare di prezioso, non significa ovviamente considerarla come un discorso totalizzante, né come l'unico modo di affrontare le relazioni di cura. Non è totalizzante, perché essa è al contrario un'esperienza e un procedimento molto particolare, specifico, che non si può sostituire a nessuna delle relazioni molteplici dei legami familiari e sociali del soggetto: il fatto che da questa esperienza derivi al soggetto un sapere particolare di ciò che è in gioco per lui anche nelle altre relazioni, non significa che l'esperienza analitica le possa sostituire o rendere superflue.

Non è l'unico modo di relazione di cura, perché relazioni come quella del genitore, del maestro, del curante non analitico, del formatore, ecc. sono relazioni e operazioni diverse da quella analitica: ciò non toglie certo che un soggetto possa sostenere e prendere funzione in queste relazioni in modo per lui più desiderabile e più efficace a partire da ciò che l'esperienza analitica gli ha fatto percepire.

È stata di uno psicoanalista la proposta teorica alla comunità scientifica di prendere atto che accanto alle cosiddette *neuroscienze* è stato aperto anche il campo delle *logoscienze*: questo a partire dalla scoperta, psicoanalitica, che il *logos* struttura e determina la vita del soggetto quanto e più del *neuro*, come gli effetti dell'inconscio dimostrano.

In questo campo possiamo ritenere che tutti i modi pratici di approccio alle relazioni di cura che tengano essenzialmente conto del fatto che le relazioni umane sono tessute dal *logos*, dalla parola e dal linguaggio e da tutto ciò che questo comporta nell'esistenza, tutti apportino qualcosa di interessante e di operativo.

Un esempio oggi abbastanza diffuso sono le terapie sistemiche, che sottolineano il lato pragmatico e performativo della comunicazione umana e i circoli viziosi che in essa si producono e che chiudono il dialogo in ripetizioni distruttive del legame. Oppure gli orientamenti ispirati alla logoterapia di V. Frankl, che sottolinea l'essenzialità del rapporto tra il soggetto (anche inconscio) e il *logos*, la dimensione di trascendenza che questo gli assicura e la competenza originaria del soggetto nella determinazione della propria esistenza e della propria terapia. E così via.

Queste pratiche di cura procedono, come direbbe Freud citando Michelangelo, più *per via di levare* che *per via di porre*: esse non sono orientate ad aggiungere, a sovrapporre qualcosa alla vita cosciente del soggetto e che contrasti e contraddica perfino il suo discorso cosciente: comandi, ideali, saperi, e così via, come farebbe ad esempio l'ipnosi; esse sono invece orientate ad aiutarlo a sgomberare il campo dagli ostacoli che gli impediscono di vivere e di desiderare, ostacoli a cui il soggetto stesso è attaccato e di cui crede di aver bisogno per "vivere". È questo attaccamento, con le sue ragioni e i suoi motivi o cause, ad essere inconscio e a creare una contraddizione dentro il soggetto e a sollecitarlo a cercare una terapia: quando il soggetto non si sente diviso, nella sua sensibilità o nella sua volontà o desiderio, ma sente di vivere e fare secondo la propria decisione o inclinazione, non ha alcuna ragione per ricorrere a mezzi eccezionali come quelli delle cure psicologiche o analitiche, o comunque non è pronto ad intraprenderle.

Nello stesso tempo, però, qualcosa di questa eccezionalità è sempre in gioco anche nei rapporti e nei legami che contano nella vita del soggetto, anche se sono fondati ad altro titolo – amicizie, famiglia, autorità, comunità – e le persone che si trovano in quelle posizioni possono avere una certa influenza sul soggetto: certo, non sempre terapeutica.

Ricordiamo, come dice J. Lacan, che «una pratica non ha bisogno di essere "illuminata" per operare»; ciò non significa, ovviamente, che una maggiore capacità di una disciplina di illuminare teoricamente i fenomeni clinici soggettivi e le loro ragioni sia inutile o non sia desiderabile.

DESIDERIO DEL CURANTE E SANTITÀ

L'unica cosa che queste pratiche "aggiungono", come si è detto, è il curante stesso e la sua offerta di un desiderio "in più", che possa causare nel curato il desiderio di uscire da un circolo vizioso che è patologico solo perché mortifero e anti-vitale, non perché figura o no su una lista di malattie (oggi contrattata politicamente al livello dell'Organizzazione mondiale della Sanità).

Non tutto certamente è guaribile della condizione umana: ma le *logoscienze* e le pratiche relative documentano che anche la follia più difficile resta nel campo dell'umanità, non entra in quello della disumanità o della mostruosità: il soggetto vive, in essa, una condizione limite della sua libertà: non solo perché la follia limita la sua libertà, ma anche perché la follia è per lui una

libertà portata al limite (della negazione della realtà): su questo la psicoanalisi converge con la psichiatria classica e con quella fenomenologica.

Ciò che particolarmente l'esperienza psicoanalitica sottolinea è una sollecitazione (che essa non è la sola a fare, perché ci viene anche dall'esperienza cristiana): quella a non considerarsi mai completi né completamente padroni di ciò che si opera, e a porre attenzione al fatto che nei risultati del nostro operare, quando esso riguarda altre persone (dai figli agli allievi ecc.), sempre si ritrova l'effetto anche di una dimensione alla quale noi apparteniamo più di quanto essa non ci appartenga: quella appunto del desiderio che ci ha animato (e che non sempre è esso stesso desiderabile per noi: esiste il peccato e l'errore): e per questo mantiene viva per noi l'esigenza di una ascesi del desiderio.

Questo desiderio può perfettamente venire dall'esperienza della fede cristiana, e quando esso è decisivo nelle operazioni che si compiono, giustamente parliamo di santità in senso cristiano.

L'idea di santità come operatività, nella relazione con l'altro, di un desiderio che porti l'altro ad affermarsi nella sua differenza e singolarità, può ben essere una formula generale secondo la quale valutare ogni discorso psicologico sulle relazioni di cura.

3. PROSPETTIVE DI RICERCA IN AMBITO PEDAGOGICO

(PROF. FURIO PESCI)

Il contributo della pedagogia dovrebbe tenere in considerazione principalmente due questioni fondamentali:

- a) da un lato, l'assetto sostanzialmente interdisciplinare che hanno oggi gli studi pedagogici;
- b) dall'altro, il carattere fondativo di una possibile filosofia (e di una teologia) dell'educazione.

Per quanto riguarda il primo punto, la pedagogia si caratterizza per le sue analogie con altri ambiti di ricerca (la medicina, l'ingegneria) che, invece di definire e delimitare propri oggetti e metodi di lavoro, utilizzano gli apporti di altre discipline per costruire contenuti specifici.

Il carattere particolare della pedagogia (volta ad individuare linee d'intervento formativo sulla base delle tendenze di sviluppo dell'essere umano descritte dalle scienze sociali) induce ad affermare la necessità di una riflessione che vada al di là del contributo delle stesse scienze sociali. Questo impegno di riflessione assume inevitabilmente carattere filosofico, nonostante la contraddittorietà del dibattito tuttora in corso al riguardo e l'esistenza di un fronte assai vasto di studiosi che, al contrario, affermano il carattere esclusivamente "scientifico" e disciplinarmente autonomo della pedagogia.

Il carattere filosofico di questa disciplina è dimostrato dal fatto che non risulta possibile fondare alcun "metodo" educativo a prescindere da una visione complessiva dell'uomo. È necessario attingere ad una forma di "sapere" non meramente descrittivo, che fondi un'antropologia in grado di rendere conto della complessità dell'essere umano. In questo senso, sul terreno pedagogico, sfumano le delimitazioni e le preoccupazioni epistemologiche miranti a salvaguardare la specificità di singole discipline, a favore di una visione unitaria che faccia tesoro di molteplici apporti risolti in sintesi di livello ulteriore.

Entrano qui in gioco, allora, apporti di saperi non "scientifici" nel senso proprio del termine, comunque fondamentali nella costruzione di un'antropologia adeguata. In particolare, sorge da questa esigenza costitutiva del discorso pedagogico la possibilità di un riferimento, da parte di una pedagogia che intenda definirsi cristiana, alla dimensione teologica dell'educazione, anche nei termini espressi da contributi e tentativi in tal senso compiuti in passato, recuperando una lunga tradizione di nessi tra spiritualità ed educazione.

Dovrà essere privilegiata, quindi, una concezione dell'educazione basata sulla filosofia personalistica e dialogica elaborata da autori (per fare solo alcuni esempi) come Nedoncelle, Blondel, Wojtyla, che hanno dedicato una parte non trascurabile del loro pensiero al problema delle relazioni umane e dell'educazione. Questa riflessione è il fondamento più stabile per una considerazione psicopedagogica delle relazioni umane e per stabilire un criterio di riferimento valoriale all'apporto di conoscenze sul fenomeno della comunicazione umana che proviene dalle scienze sociali.

La seconda pista di riflessione ha due linee-guida:

- a) La considerazione storico-critica del percorso che hanno compiuto le scienze umane nello sviluppo di un'epistemologia che le ha portate ad emanciparsi dalla filosofia in un cammino progressivo che oggi pone le stesse scienze sociali in una collocazione epistemologicamente

“debole”, in cui la pedagogia si inserisce come disciplina “debolissima”, peraltro con un’identità discussa fino alla contestazione, diretta ad un’autoreferenzialità che può essere superata solo con l’assunzione di una prospettiva interdisciplinare.

b) Il recupero di una prospettiva che reinterpreti nelle sue istanze autentiche una concezione “critica” del sapere, storicamente legata al pensiero cristiano, anche se dimenticata per la progressiva perdita di consenso sociale sofferta dalle confessioni cristiane nell’Occidente moderno e contemporaneo.

È opportuno, inoltre, verificare i termini di un possibile confronto con la visione “laica” del sapere contemporaneo, in particolare in un contesto come quello pedagogico; infatti, è sul terreno dell’educazione e dei saperi connessi che si possono cogliere le ambiguità presenti nella cultura contemporanea (nella pluralità quasi magmatica delle sue espressioni) intorno all’identità ontologica di valori, atteggiamenti e fini.

Da tutto ciò deriva un’immagine della ricerca pedagogica articolata in a) una teoria dell’educazione, di carattere sostanzialmente filosofico e aperta al rapporto con la teologia (v. il confronto con le recenti concezioni del “mistero nuziale”, del “dinamismo dell’agire” e con le riflessioni balthasariane sul gioco); b) una pedagogia in grado di descrivere fondamenti e contenuti delle sue articolazioni interne nei loro collegamenti con la psicologia e con la sociologia in contesti concreti e operativi (la tematica portante sarebbe allora la “progettualità” pedagogica); c) il complesso delle tecniche della comunicazione (e di quella educativa in particolare), contestualizzate nell’ambito familiare, sia per quanto riguarda le relazioni tra i coniugi sia per quanto riguarda quelle tra genitori e figli.

In questo modo sarà possibile fornire un quadro coerente degli studi pedagogici, un bagaglio ampio, teorico e pratico di competenze per la progettazione di attività pedagogiche in molteplici contesti, nonché per il miglioramento delle relazioni umane in ambito formativo. Si fornirà, quindi, la competenza necessaria per costruire veri e propri progetti formativi, individuando fini, risorse, mezzi, obiettivi intermedi e finali, criteri di valutazione delle attività intraprese e da intraprendere, oltre alla conoscenza di quelle tecniche di ascolto e di comunicazione che l’educatore deve conoscere nel lavoro quotidiano.

4. DEMOGRAFIA

(PROF. GIAN CARLO BLANGIARDO)

Come è noto, in campo demografico la Chiesa ha costantemente sostenuto, con fermezza e coerenza, la tesi dello sviluppo dell'uomo come unica strategia valida ed accettabile; tanto ai tempi in cui imperversavano i teorici della così detta "bomba demografica", quanto negli anni più recenti allorché, alla luce delle tendenze in atto, essa sembra sostanzialmente ridimensionata ed affiancata da nuove problematiche – come la denatalità e l'invecchiamento della popolazione - altrettanto fondamentali per il futuro dell'umanità.

L'insegnamento sulle questioni relative alla popolazione va dunque sostenuto dalla costante visione dell'uomo come centro della Creazione; ciò vale sia relativamente alle tematiche della sessualità e della famiglia – ove opera il principio-guida della procreazione responsabile –, sia rispetto all'organizzazione della società ed al rapporto con i poteri pubblici riguardo alle così dette "politiche demografiche".

Quando si affronta lo studio dell'evoluzione demografica e degli interventi per orientarne la dinamica è necessario non perdere mai di vista la natura sacra della vita umana, la responsabilità della sua trasmissione, i diritti inerenti alla paternità e alla maternità, i valori del matrimonio e della vita familiare. Di fronte ai fautori del controllo della popolazione, pur senza negare le realtà delle situazioni umane, occorre stare sempre dalla parte della giustizia nel difendere i diritti delle donne e degli uomini, delle famiglie, dei giovani e dei "nascituri"; dimostrando, con la verità dei fatti, come il controllo della popolazione non possa in alcun modo essere sostituito di un vero sviluppo umano.

Nel trattare i temi della Demografia è altresì importante far emergere che il "principio di sussidiarietà" si applica anche in materia di popolazione. E se è vero che i poteri pubblici hanno il diritto di intervenire in materia, nei limiti delle loro competenze, è altrettanto vero che lo Stato non deve mai arrogarsi responsabilità di cui le coppie non possono essere private. A maggior ragione lo Stato, così come le istituzioni internazionali, non possono esercitare ricatti o violenza per sottomettere queste ultime alle loro scelte: ogni politica demografica autoritaria, occulta o dichiarata, è assolutamente inaccettabile. Viceversa, è compito dello Stato e della Comunità Internazionale proteggere la famiglia e la libertà delle coppie, garantire la vita degli innocenti, far rispettare la donna ed in modo particolare la sua dignità di madre.

5. SOCIOLOGIA DELLA FAMIGLIA

(PROF. SERGIO BELARDINELLI)

So di compiere un'affermazione forse un po' perentoria e certamente non in linea con l'epistemologia dominante nell'ambito delle cosiddette scienze umane, ma credo che in questo ambito debba esser fatto valere una sorta di principio assiomatico, tale per cui la qualità di una determinata teoria dipende non da ultimo dal tipo di relazione (esplicita o implicita) che essa intrattiene con il soggetto del proprio oggetto, ossia l'uomo e la sua strutturale trascendenza. E' questo il vero banco di prova della psicologia, della pedagogia o della sociologia. Non si dà infatti, poniamo, una sociologia che non richiami più o meno esplicitamente una concezione dell'uomo. Nel momento stesso in cui la teoria sociologica cerca in vari modi di definire il suo oggetto – il fatto sociale considerato come “cosa” (Durkheim), l'azione sociale (Weber), la struttura economica (Marx), i diversi “sistemi sociali” (Luhmann), le relazioni sociali (approccio relazionale) – vediamo emergere in realtà anche la concezione antropologica (il più delle volte insoddisfacente) che tali modi sottendono. E siccome anche le teorie, a vario titolo, sono parte della realtà sociale nella quale viviamo, può succedere che una teoria antropologicamente inadeguata promuova forme di vita sociale inadeguate o addirittura ostili a ciò che è propriamente “umano”. Sta qui la vera sfida di cui deve farsi carico una sociologia che non voglia perdere di vista il patrimonio dell'antropologia cristiana, specialmente se consideriamo il preoccupante successo che sembra incontrare oggi il cosiddetto approccio funzionalista. “L'uomo non è più il metro di misura della società”, ci dice espressamente Niklas Luhmann; parlare di società equivale a parlare di “sistemi sociali”, i quali funzionano ciascuno secondo un proprio codice funzionale, come se gli uomini in generale e gli altri sistemi sociali non esistessero.

Per contrastare il funzionalismo sociologico e certi suoi alleati, rappresentati dalle sociologie “deboli”, che guardano al sociale come pura casualità (enanything goes), indifferenti all'“umano” che in esso vive, trovo particolarmente promettente il cosiddetto approccio relazionale, incentrato sulla relazione come “molecola del sociale”, quale sorta di realtà emergente che può e deve essere studiata nella sua specificità (sociologia scientifica, dunque), senza tuttavia dimenticare gli elementi che la compongono. Cerco di spiegarmi. Ogni volta che osserviamo una relazione sociale dobbiamo fare i conti con una realtà sui generis, la quale certo non esisterebbe senza gli elementi che la compongono, ma la cui consistenza, la cui natura, non è deducibile meccanicamente dai suoi singoli componenti, né è riducibile, poniamo, alla loro somma. Se A e B sono in relazione, tale relazione ha una specificità che va oltre la specificità di A, B o di A+B. Per fare un esempio, la relazione coniugale che lega un uomo e una donna è qualcosa che, di per sé, non è riducibile all'uno né all'altra; è qualcosa che emerge dall'uno e dall'altra, con tutto ciò che tale emergenza implica in termini di novità, spontaneità, imprevedibilità. Nessuno può dire a priori che cosa concretamente scaturirà dal matrimonio di Tizio e Caia; e saranno certamente effetti che interesseranno sia le persone coinvolte nella relazione, sia le altre relazioni sociali.

Con queste poche, semplici considerazioni relazionali, in realtà ci siamo già buttati alle spalle qualsiasi forma di meccanicismo, qualsiasi pretesa che la società possa essere ridotta a un campo di forze fisiche. Ma abbiamo anche preso nettamente le distanze dalla pretesa che la realtà sociale non esista e che esistano invece soltanto gli individui. Nella prospettiva relazionale i fatti sociali non sono “cose”, né sono così evanescenti da sfumare in ultimo nella realtà del soggetto agente, quale unica vera “realtà” degna del nome; come ho già detto, abbiamo piuttosto a che fare con una “realtà sui generis”, definita come “fenomeno emergente di soggetti in interazione”.

In quanto tale, la sociologia non può prescindere dalle questioni relative al soggetto. E proprio per questo essa diventa descrittiva e normativa insieme. Il suo oggetto sono le relazioni sociali, ma in quanto relazioni “umane” esse pongono, per così dire, anche il problema della loro qualità umana. In ultimo, come ha scritto Pierpaolo Donati, è proprio “la qualità delle relazioni che una forma sociale esprime” a “decidere il grado di umanità che quella relazione esprime rispetto ad un’altra”. E’ dunque appena il caso di sottolineare come a questo livello divenga decisiva la questione dell’antropologia che viene assunta come criterio del “grado” di umanità di una relazione sociale.

L’approccio relazionale evidentemente mal si concilia con le antropologie deboli, relativistiche, sia con quelle della morte dell’uomo, sia con quelle funzionaliste che relegano l’uomo nell’“ambiente” del sistema sociale, ossia fuori della società; trovo anzi assai importante il fatto che tale approccio spinga decisamente in direzione del loro superamento, proprio al fine di salvare l’“umano” che c’è nel sociale. Per farla breve, mi pare che ci sia una decisiva sintonia tra questa impostazione sociologica e l’antropologia cristiana che chiaramente l’ispira.

Per Aristotele, ad esempio, la relazione è una delle categorie più povere di realtà. La vera realtà spetta soltanto alla *sostanza* (ciò che è in se stessa), la quale, quando è sostanza “in sé e per sé”, cioè consapevole di esserlo, diventa hegelianamente *soggetto*. Nel concetto cristiano di *persona* questa autoconsapevolezza diventa il tratto distintivo dell’uomo, quale figlio e immagine di Dio. Con un po’ di temerarietà relazionale, potremmo anche dire che l’uomo diventa un essere in relazione (con Dio, con se stesso e con il mondo) che trascende costantemente le diverse relazioni nelle quali volta a volta si realizza (in teoria come nella prassi). L’uomo come realtà relazionale, l’uomo come creatore di relazioni e quindi di realtà, ma anche come trascendenza rispetto ad esse; un’eccedenza (relazionale!) che lo fa essere nella relazione (poniamo nella relazione marito-moglie; una sola carne), ma anche capace di relazionarsi al se stesso relazionato e quindi sempre decentrato rispetto a qualsiasi relazione. Questo decentramento è un po’ la “grandezza e la miseria” dell’uomo, come direbbe Pascal. E’ grandezza perché lo rende capace di trascendersi e di trascendere l’intero universo; è miseria perché è inquietudine, un continuo essere “oltre”, una continua insoddisfazione che soltanto Dio è in grado di placare. La mia anima è inquieta finché non riposa in Te, diceva Agostino. La fede come luce capace di illuminare, vivificare, fruttificare in modo nuovo (veramente “umano”) tutte le relazioni umane, a cominciare dalla relazione con noi stessi.

Quanto alla sociologia della famiglia in particolare, mi pare che in questo contesto essa possa rappresentare una sorta di luogo privilegiato, attraverso il quale recuperare, se così si può dire, la dimensione “umana” che inevitabilmente si trova dentro il “sociale”. E questo nel senso più ampio del termine, mostrando come (cosa che cerco di fare nelle mie lezioni) a qualsiasi livello della vita sociale, la questione possa essere in ultimo ricondotta alla famiglia, quale relazione sociale fondamentale. La libertà, l’autonomia, il senso della propria identità individuale e culturale, l’appartenenza a una storia, le stesse istituzioni dello Stato liberale e democratico di diritto non hanno senso (leggi: non hanno un senso veramente umano), senza la famiglia, quale relazione sociale all’interno della quale l’uomo nasce, viene al mondo, in senso biologico e culturale.

6. METODI DI REGOLAZIONE DELLA FERTILITA'

(PROF.SSA GIUSEPPINA POMPA)

Insegnamenti di “*Fisiologia della riproduzione umana*” e “*I metodi di regolazione della fertilità*”

Obiettivi degli insegnamenti:

- Consentire la conoscenza dei meccanismi biologici che sono all'origine della vita umana, allo scopo di documentare scientificamente l'unicità e la dignità dell'essere umano fin dal concepimento, nella sua identità personale, dando così la possibilità di ammirare, con sguardo di stupore, il mistero dell'uomo nella bellezza espressiva della sua corporeità, così come è stata voluta nel disegno creativo di Dio e sottolineata in tutto il suo valore nell'Incarnazione.
- Dimostrare il fondamento biologico del carattere “personale” della sessualità umana, facendo riferimento ai processi embrionali di differenziazione sessuale che determinano l'acquisizione originaria dell'identità maschile e femminile a partire dalle prime settimane di vita intrauterina, attraverso una caratterizzazione differenziata che interessa tutti gli aspetti della persona e non solo la funzione genitale.

Nella corporeità dell'essere umano, nella sua duplice identità maschile e femminile, è infatti possibile leggere - fin dai primordi della vita prenatale - un progetto ben definito, comprendente due componenti biologicamente coesistenti e collegate tra loro: la componente relazionale uomo-donna e la componente generativa.

Nella natura intima della persona risiede quindi il fondamento della concezione personalistica della sessualità e del legame intimo tra sessualità e procreazione, così come affermato nell'insegnamento del Magistero Cattolico.

- Analizzare il problema dell'infertilità di coppia, indicando soluzioni mediche possibili nel rispetto della dignità della procreazione e dell'intangibilità della vita, in alternativa alle soluzioni tecnologiche, con indicazione di percorsi concreti da seguire presso specifici servizi preposti alla ricerca e alla cura della sterilità secondo un iter diagnostico-terapeutico finalizzato al ripristino dei processi riproduttivi naturali.
- Fornire una corretta informazione sulle attuali tecniche di fecondazione artificiale, relativamente agli aspetti tecnici e alle problematiche mediche ed etiche ad esse connesse.
- Fornire un'informazione aggiornata sui fondamenti scientifici dei Metodi di regolazione naturale della fertilità, sugli attuali progressi in tale settore, sulle esperienze applicative riportate negli studi clinici eseguiti a livello mondiale, sulle relative valutazioni statistiche nei campi di ricerca connessi e possibili prospettive di sviluppo. Ciò ha la finalità di rendere gli studenti consapevoli della scientificità, validità applicativa ed accettabilità dei Metodi Naturali e rafforzare in tal modo la convinzione sull'importanza della diffusione di tali metodi per una vera promozione umana e cristiana della vita coniugale e della famiglia.
- Chiarire le differenze essenziali fra i vari metodi naturali oggi disponibili in base alle loro caratteristiche tecniche.

- Sensibilizzare al valore umano ed etico dei Metodi di regolazione naturale della fertilità, come strumento di conoscenza, in grado di promuovere la responsabilizzazione nei confronti della vita generata, la mutua collaborazione fra i coniugi e una vita sessuale pienamente umana, nel rispetto dell'intima natura della persona, improntata ad uno stile di autodominio, dono generoso di sé e apertura alla vita.
- Informare sulle caratteristiche peculiari dei servizi di insegnamento dei Metodi Naturali, delineando la figura dell'insegnante dei Metodi Naturali per quanto riguarda la sua funzione educativa, la qualificazione professionale e il suo ruolo nella società e nella Chiesa, illustrando inoltre l'organizzazione dei servizi in Italia e all'estero.
- Fornire una documentazione scientifica aggiornata sui più attuali metodi contraccettivi, contragestativi e di sterilizzazione, con particolare riferimento ai loro meccanismi d'azione, a rischi e complicanze mediche connessi al loro uso e ai dati statistici sulla loro diffusione a livello mondiale.
- Evidenziare le differenze sostanziali tra i metodi contraccettivi/contragestativi e la regolazione naturale della fertilità, facendo particolare riferimento all'esperienza clinica ed esistenziale rilevabile sia dalla letteratura sia dalla pratica professionale ginecologica e di insegnamento dei metodi naturali.
- Informare sulle diverse insidie attualmente perpetrate nei confronti della vita concepita (es. contraccezione d'emergenza) e far acquisire consapevolezza della drammaticità dell'aborto procurato, che va ad interrompere la progressiva realizzazione del progetto unitario originario che caratterizza il nuovo individuo dal momento della fecondazione e che è contenuto nel suo inconfondibile codice genetico.

7. LAS CIENCIAS HUMANAS: UN CAMINO DE SABIDURÍA CON RESPECTO A LO HUMANO

(PROF. JOSÉ ALFREDO PERIS CANCIO)

I. LA IGLESIA COMO SUJETO FILOSÓFICO

1. La Encíclica *Fides et ratio* ha consagrado un principio cuyas consecuencias todavía no están del todo explicitadas: **el pueblo de Dios es también, en cuanto pueblo redimido por Cristo, sujeto filosófico**. La explicación de la fe cristiana no sólo necesita de la filosofía, sino que instaura la filosofía, pues sin ese sujeto filosófico la propia revelación no podría ser adecuadamente recibida.

2. La Iglesia como sujeto filosófico tiene una especial relevancia a la hora de afrontar el estatuto epistemológico de las ciencias humanas en el Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia. Desde la vertiente del **sujeto académico**, la vida del Instituto supone una invitación a que los profesores universitarios versados en ciencias humanas (en su mayoría cristianos laicos, padres y madres de familia) se nutran de ese pueblo para avanzar en las aportaciones propias de sus disciplinas.

3. La presentación de la Iglesia como sujeto filosófico supone, en primer lugar, **recuperar las creencias y la amistad como textura propiamente filosófica**. Frente a la experiencia subjetiva difícilmente comunicable y sometida a la ley del eterno retorno, de la que se nutre el nihilismo que con frecuencia acompaña al discurso científico, la experiencia de la Iglesia es el don de Dios en Jesucristo, Verdad inagotable, que nos hace libres y que nos vincula en un cuerpo como los sarmientos a la vid. La Iglesia habla desde una serie de certezas que explicitan la fe en la medida en que se refieren a una relación personal: la de Cristo con su cuerpo. No se puede filosofar en cristiano sin ese suelo nutriente.

4. En segundo lugar supone **una articulación nueva en las relaciones entre Teología y Filosofía**. Las obras de algunos fenomenólogos como Emmanuel Lévinas, Franz Rosenweig, Jean-Luc Marion, Michel Henry o de algunos teólogos protestantes como Wolfhart Pannenberg son indicios claros acerca de que una de las raíces del nihilismo puede ser fácilmente superada: la separación e incomunicación entre fe y razón. Son filosofías que permiten recuperar con plena satisfacción el ejemplo de Tomás de Aquino, desmintiendo complejos de estar realizando una filosofía confesional a modo de un nivel más precario de reflexión filosófica. Son los herederos de Heidegger los que ha mostrado hasta qué punto eran incoherentes con su pensamiento las sospechas frente a una filosofía cristiana.

5. El nihilismo ya no tiene así la posibilidad de encontrar en la fe sin razón un alma sin cuerpo, y en la razón sin fe un cuerpo sin alma, por lo que parte de sus dardos quedan inactivados. La nueva articulación puede ser expresada del siguiente modo: una razón inteligente cuenta con todas las ayudas que le puedan suministrar para captar el auténtico orden de las cosas. Unas creencias racionalmente armonizadas por una teología rigurosa son ayudas que una razón responsable y libre de complejos agradece e investiga. La elaboración dogmática del Magisterio de la Iglesia católica, lejos de ser un conjunto de ideas impuestas arbitrariamente por una autoridad religiosa es **la más amplia y mejor lograda articulación de creencias** que la humanidad jamás ha conocido, al servicio de la reflexión no sólo del católico, sino de cualquier otro cristiano o persona de buena voluntad.

6. En tercer lugar, la Iglesia como sujeto filosófico supone por ella misma una comunidad de aprecio no sólo de la verdad, sino también de su vertiente subjetiva, es decir, **del conocimiento de la verdad, su búsqueda y aprendizaje**. La magna obra de Bernard Lonergan (1904-1984) *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* es un ejemplo de lo que el legado tomista ha regalado a la cultura: la convicción de que el ser humano puede conocer la realidad y el testimonio de que las ciencias son expresión de la consecución progresiva de este logro. Cuando la filosofía kantiana hace de la ciencia de Newton un *faktum ratonis*, una prueba extrema de que existe la razón en el sujeto humano, está elevando en exceso y, por ello reduciéndola a una forma puntiaguda, una realidad mucho más elemental que Lonergan explicita de maravilla: los seres humanos somos capaces de comprender y de comprender que comprendemos, y las certezas que van acompañando nuestra mente mutuamente se alimentan, si son adquiridas con honradez y esfuerzo, de tal manera que todo esfuerzo científico honesto y adecuado se aproxima, casi de manera inconsciente, a las categorías de la metafísica perenne. La Iglesia como sujeto filosófico ha podido hacer nacer la Universidad desde su corazón en la medida en que experiencialmente ha comprobado una alianza indestructible entre la fe revelada y los conocimientos adquiridos desde un riguroso y metódico esfuerzo de búsqueda de la verdad, llevado a cabo por personas honestas, libres de compromisos ideológicos o de intereses particulares.

7. En cuarto lugar, la Iglesia como sujeto filosófico implica **un juicio sobre la historia de la filosofía y sobre la historia de la Teología**. El verdadero drama de la filosofía ha sido la separación de la búsqueda de la verdad, y, por tanto de la teología. Ese juicio sobre la historia de la filosofía hace que el pueblo de Dios se conciba a sí mismo como pueblo que acoge las filosofías que superan esa escisión.

8. La Encíclica *Fides et Ratio* muestra su aprecio hacia autores cristianos que han sido rigurosamente filósofos, tanto de Oriente como Occidente, en su número 74 E igualmente ordena la autonomía de la filosofía: cabe una filosofía meramente racional en la medida en que no sea autosuficiente ni excluyente; cabe una filosofía cristiana en la que se recoja el legado de la revelación al patrimonio de la investigación filosófica. **Lo que no cabe es que una alergia hacia la fe sea un fermento de filosofía mejor**. Sólo un prejuicio antirreligioso o un complejo de inferioridad entre los cristianos es capaz de nutrir semejante error.

9. Ese juicio sobre la filosofía muestra lo inadecuado de **una diferencia entre lo natural y lo sobrenatural** que tienda a hacer de ambas dimensiones compartimentos cerrados. Preservar la libertad del ser humano ante el acto de fe no es sinónimo de considerar el contenido de la fe algo antropológicamente superfluo, prescindible, añadido. Preservar la libertad de Dios para invitar a sus hijos para que entren en comunión con Él es una condición necesaria para entender que la misión de la Iglesia es cumplir la voluntad de Dios de que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. La filosofía en su mejor expresión es capaz de presentir tres aspectos de este problema: su orientación original, hacia Cristo, su libertad y su fragilidad para consumir esta vocación, y la necesaria apertura hacia la posibilidad de que esto se realice como don gratuito del mismo Dios. La pregunta acerca de si Dios podía haber creado a seres humanos no destinados a la visión beatífica es la traducción teológica acerca de la pregunta filosófica y jurídica acerca de si Dios podría no querer el orden moral, o de si el orden moral sería el mismo aunque Dios no existiera. Tales preguntas sólo tienen sentido para buscar nuevos nexos entre la humanidad y su aceptación del plan divino de salvación, que puedan incluir nuevos datos culturales, nuevas sensibilidades hasta ahora no detectadas por la acción evangelizadora, y que fuercen a respetar el estatuto de aquellas culturas que desconocen el evangelio y que tienen pleno derecho a acogerlo liberados de coacciones o chantajes. Pero resultan inadecuadas para interpretar una salvación a dos velocidades. Igualmente resultan inadecuadas para justificar una teología que necesite como preámbulo una filosofía meramente natural, pues tal filosofía no existe. Los mismos renacentistas y

modernos que confiaban en haber conectado con la tradición clásica manejaban categorías típicamente modeladas por la cristiandad, cuyo último exponente vigoroso puede ser visto en la obra de Francisco Suárez.

10. En definitiva que la distinción entre natural/sobrenatural debe permitir instaurar una filosofía atenta a considerar hasta qué punto **el acontecimiento cristiano colma y eleva las expectativas de todo hombre por pura bondad de Dios**. Lo sobrenatural es gratuito porque es amor desproporcionado, loco como todo amor con pasión. Nunca superfluo, nunca prescindible, nunca ajeno a la capacidad del ser humano y de las culturas de buscar con denuedo su auténtico bien.

11. De todo ello se deriva que la Iglesia como sujeto filosófico es por ella misma **una refutación del nihilismo**, refutación práctica en la medida que se sostiene en las personas concretas que las formas el compromiso por la búsqueda de la verdad desde un clima de sincera amistad. Casi de soslayo he apuntado que se trata de un sujeto que necesariamente vive la necesidad de una comunión con las verdades custodiadas desde el magisterio, no sólo como conjunto de creencias, sino como articulación coherente de las mismas. La Iglesia como sujeto filosófico no puede surgir sino desde esa experiencia de comunión, en la que nadie busca una originalidad que no le corresponde porque el misterio verdaderamente original es divino.

12. La referencia a la Iglesia como sujeto filosófico sería una abstracción si no reconociéramos que **ese modelo ya se ha dado en la historia, en lo que se conoce como filosofía cristiana**. La Encíclica *Fides et ratio* muestra hasta qué punto la filosofía de Tomás de Aquino plantea las claves de una filosofía realizada desde la comunidad cristiana a saber: i) El establecimiento de una relación dialogal con la filosofía de su tiempo (árabe y hebreo); ii) La capacidad de destacar la armonía entre la razón y la fe al proceder ambas de Dios; iii) La contribución del objeto propio de la filosofía, la naturaleza, a la comprensión de la revelación, puesto que la fe supone y perfecciona la razón; iv) El carácter de samaritana de la fe con respecto a la razón, en la medida que libera de la fragilidad y de los límites que proceden del pecado; v) La audacia en la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual, unida a la capacidad de conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio; vi) La intuición del papel del Espíritu Santo en la inteligencia que hace madurar en sabiduría la ciencia humana; vii) El carácter de Tomás de Aquino de apóstol de la verdad, sabiendo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad, y conformando una filosofía del ser y no del simple aparecer.

II. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA DOCENCIA E INVESTIGACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS EN EL INSTITUTO

13. La Iglesia como sujeto filosófico se expresa en el Instituto como una convocatoria a la cooperación entre especialistas diversos y complementarios. El **uso interdisciplinar** de las ciencias humanas forma parte del método del Instituto y es una de sus tareas fundamentales. La exigencia de esta afirmación es tal que no se exagera si se dice que el Instituto está llamado a “refundar la Universidad”, pues lo propio del saber universitario es precisamente esta interdisciplinariedad que permite una visión más profunda de la Universidad en su tarea de búsqueda de la verdad.

14. Estas ciencias son presentadas en **un listado abierto**: psicología, pedagogía, sociología, derecho, biología, medicina, historia... No cabe duda de que se puede aumentar esta lista con disciplinas que son relevantes para el estudio de la familia como: economía, política, antropología

social y cultural. Igualmente cabe realizar subdivisiones especializadas en cada una de ellas, p. ej., distintas ramas del derecho, o de la medicina...

15. Visto desde el **currículo** propio de los estudios universitarios que preparan especialistas en ciencias humanas, se comprueba que el currículo del Instituto tiene capacidad de convocar a una revisión de la articulación propia de las ciencias humanas. Para que sea posible la articulación de las ciencias humanas en el currículo sobre matrimonio y familia se necesita “una atenta reflexión sobre el estatuto de cada ciencia”. El documento señala que debe hacerse con la finalidad **de evitar desde la raíz el universalismo cientifista** con el que se suelen presentar estas ciencias en el ámbito académico.

16. Se puede añadir que **la revisión epistemológica** tiene valor por ella misma, no sólo por esta finalidad. En la medida en que la epistemología se encuentre en consonancia con una antropología y una cosmovisión adecuadas, tales disciplinas podrán contribuir al bien humano, enfrentando de modo constructivo los retos que presenta nuestro mundo y la permanente necesidad del ser humano de alcanzar un desarrollo integral.

17. El **cientifismo** es un reduccionismo intelectual que filosóficamente comienza a ser detectado por las escuelas vinculadas a la fenomenología (Husserl, Heidegger) y que encuentra una tematización explícita en la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas). El Concilio Vaticano II (sobre todo en la Constitución *Gaudium et Spes*) y el magisterio pontificio de Juan Pablo II incorporan el juicio negativo sobre el cientifismo, en la medida en que supone una reducción antropológica del cometido de la ciencia: el cientifismo pone el hombre al servicio de la ciencia y no la ciencia al servicio del hombre, impide la pregunta por el sentido de la ciencia, y favorece la alienación del hombre en el mundo del desarrollo tecnológico. El miedo del hombre ante el progreso es una de las consecuencias sociales más claras del cientifismo.

18. Para superar el cientifismo es necesaria **superar la lógica de la división** de las ciencias, a favor de la lógica de la integración de las mismas. La Universidad, que surge del seno de la Iglesia católica, tenía capacidad para respetar la autonomía funcional de cada disciplina y capacidad para integrar sus aportaciones en una visión armónica del mundo, fruto de la cooperación entre fe y razón. Los aspectos sapienciales y los aspectos científicos se planteaban desde una visión de trabajo conjunto y complementario. La lógica de la división se introduce en la Universidad moderna y se desarrolla en la Universidad ilustrada, romántica y napoleónica.

19. El aspecto más agudo de la lógica de la división se produce en la comprensión del ser humano. La Universidad moderna introduce el **dualismo** entre el alma y el cuerpo del ser humano. El alma es contemplada únicamente desde la facultad trascendental de la **libertad** del sujeto racional, lo que inicia el camino hacia el subjetivismo cultural, en la medida en que se va cubriendo el círculo del pesimismo antropológico. El sujeto trascendental (Kant) expresaba una confianza desorbitada en la razón y en la libertad humanas. El espíritu en la historia (Hegel) absolutizaba la cultura como expresión de ese sujeto. Pero a raíz de las críticas marxista, darwinista, nietzscheana y freudiana del sujeto, la libertad pasa a ser considerada como un dato puramente individual, orientado hacia una peculiar satisfacción de las necesidades materiales. El dualismo moderno lleva a considerar **el cuerpo como materia**, a disposición del sujeto. Si el sujeto es individual, el cuerpo puede y debe someterse a sus deseos. Si el sujeto es científico, el cuerpo es campo de experimentación, materia moldeable.

20. La **incorrección antropológica del dualismo moderno** es un primer ejercicio de discernimiento que hay que realizar en cualquier epistemología científica. El siguiente paso es superar el dualismo moderno considerando que las ciencias humanas son “saberes sobre el hombre”,

pero el hombre considerado en su realidad completa, en su **unidad originaria**: unidad integrada de cuerpo y de alma, intrínsecamente relacional tanto la complementariedad varón-mujer, como en la complementariedad individuo-sociedad. Esta **epistemología adecuada** es previa a cualquier indagación empírica, y permite precisar los tres elementos básicos que constituyen cualquier ciencia: su objeto, su fundamento y sus límites.

21. En la vida del Instituto, como por lo general en la Universidad Católica, la cuestión epistemológica de las propias ciencias humanas no puede ser encomendada de modo autónomo y exclusivo a los especialistas en las mismas. Estos especialistas deben tener la **adecuada formación teológico-filosófica** que les permita revisar fundamentadamente la epistemología de su especialidad. Los **medios** para conseguir esto son variados. Pero existen dos fundamentales: pedir que los especialistas incorporen a su currículo una formación teológica y filosófica reglada; fomentar los seminarios interdisciplinarios. Esta **exigencia** es tan importante que sin ella no se alcanza la interdisciplinariedad básica que ha de caracterizar la vida del Instituto. La experiencia de nuestra sección avala la justicia de este criterio.

III. CONSIDERACIONES ESPECÍFICAS A LAS DISTINTAS CIENCIAS HUMANAS

III.1 PSICOLOGÍA

22. Tres son las consideraciones que se realizan de un modo más preciso hacia la psicología: a) privilegiar la orientación personalista, que no considera al ser humano como un individuo aislado, sino como la persona humana en su intrínseca dimensión relacional, b) estudiar con cuidado los afectos y su relación con la libertad y con el conocimiento; c) prestar atención al ámbito familiar completo en las terapias dirigidas a las personas con dificultad.

23. La vida de nuestra sección permite añadir nuevas sugerencias: a) favorecer la toma de conciencia sobre la diversidad de escuelas psicológicas para discernir cuáles son las antropológicamente más adecuadas; b) estudiar detenidamente aquellos autores que más se aproximan a la comprensión integral e interdisciplinar de la psicología, como es el caso de los vinculados a la logoterapia; c) introducir reflexiones que vinculen la psicología con la revelación cristiana, releyendo la sabiduría psicológica presente en la Palabra, en la Tradición y en el Magisterio; d) ampliar el horizonte cultural de la psicología hacia otros ámbitos de comunicación humana como la literatura, el arte, el cine.

III.2 SOCIOLOGÍA

24. La Sociología impartida e investigada desde el Instituto conviene que tenga en cuenta las siguientes tareas: a) profundizar en el sentido específico de la comunión de las personas en el contexto social y su influencia en la percepción de la dignidad personal; b) subrayar que sólo desde el primado de la vocación personal sobre las funciones sociales en la familia se puede comprender la unión intrínseca entre matrimonio y familia; c) superar el determinismo naturalístico y la valoración utilitaria en la consideración de los datos demográficos; d) anticipar el sentido de la multiculturalidad en este ámbito; e) poner claridad en el tema de los modelos familiares – tradicional, moderno y actual - que destaque la capacidad de la familia de crear cultura, por su dimensión intrínsecamente educadora; f) estudiar las relaciones entre familia y cultura, con especial incidencia con respecto al papel de los medios de comunicación.

25. Desde nuestra experiencia en la sección se pueden añadir las siguientes sugerencias: a) el elenco de tareas encomendado a la sociología es muy amplio, por lo que algunas pueden ser encomendadas a otras ciencias humanas: los temas culturales a la antropología social, y los temas de instituciones jurídicas como el nexo entre familia y matrimonio a la Filosofía del Derecho; b) existen otros elementos sociológicos que resulta necesario correlacionar con la familia, como son la marginación social o la pobreza, que siempre se agravan ante la ausencia de un tejido social estructurado; c) conviene realizar un estudio de escuelas de sociología, y tener muy en cuenta las aportaciones de la socioeconomía de Amiati Etzioni, o del movimiento comunitarista.

III.3 PEDAGOGÍA

26. Para la pedagogía, y, en general, para las ciencias de la educación se realizan las siguientes sugerencias: a) subrayar el papel educativo de la familia como el lugar propio de la formación humana, cuyos ejes básicos son: el amor conyugal entre los esposos; el amor paterno-filial y el fraterno, b) Desarrollar el tema de la educación afectivo-sexual, con el papel primario e insustituible de los padres, que debe ser completado en la escuela; c) Tratar el tema de la transmisión de fe en la familia como Iglesia doméstica.

27. Desde nuestra sección se pueden aportar estos otros temas: a) la pregunta básica por el sentido de educar, inescindible de que se educa a la persona en su diferencia sexual; b) el tema de la coeducación o de la educación diferenciada por sexos en la escuela; c) la educación en las virtudes y los valores y el papel de la tradición; d) el impacto de las nuevas tecnologías en la familia y en la escuela; e) el papel educativo del padre y de la madre, y la necesidad de ambos roles en situaciones de adopción; f) la homosexualidad como propuesta educativa y sus errores.

IV.4 DERECHO

28. Vienen marcadas las siguientes prioridades: a) reforzar el significado jurídico de la carta de los derechos de la familia de la Santa Sede (1983) como complemento necesario de los derechos humanos, generalmente concebidos en clave individualista; b) clarificar el papel de la familia como sujeto de derechos fundamentales; c) realizar estudios de derecho comparado que permita comprobar la racionalidad inherente a la familia, en comparación con otras formas sucedáneas, d) realizar ese estudio en los ámbitos regional, nacional e internacional; e) el papel de las políticas familiares y la intervención de los católicos en este campo; f) estudio de los medios de comunicación y de la biojuística.

29. Complementos posibles basados en nuestra experiencia son: a) la consideración de los paradigmas jurídicos y la crítica del positivismo jurídico; b) la dentología del profesional del Derecho en los casos de familia; c) la articulación entre el Derecho de la Iglesia y el Derecho Civil; d) la apertura de la reflexión de los derechos de la familia hacia la reflexión sobre los deberes de la familia como medio de garantizar la misión de la familia y su identidad; d) el discernimiento moral de las instituciones sociojurídicas de ayuda a la familia; e) la necesidad de reforzar la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio en la práctica procesal de la Iglesia.

IV.5 BIOLOGÍA-MEDICINA

30. Se trazan las siguientes sugerencias: a) el objeto de su investigación es el hombre, al que junto a la sumisión a las leyes biológicas hay que reconocerle su libertad en la dimensión corporal; b) situar los límites éticos de la investigación y la autorregulación necesaria por parte del mundo científico y médico; c) la relación entre médico y enfermo, con la importancia de la familia en el

tratamiento terapéutico; d) el desarrollo de la bioética como ética, pues es un campo de discernimiento ético, no una disciplina distinta.

31. Se pueden añadir los siguientes: a) justificación del estatuto del embrión humano; b) alternativas éticamente adecuadas a la pretendida clonación humana terapéutica; c) discernimiento de la licitud de las técnicas médicas en materia de procreación humana; b) discernimiento de los distintos paradigmas en bioética, proponiendo el antropológicamente más adecuado.

33. Se alude a la cuestión de los métodos naturales de regulación de la fertilidad que deben ser estudiados con rigor científico y con la conciencia de que se trata de sistemas de diagnóstico que apelan a la responsabilidad moral de los cónyuges, dentro de una paternidad y de una maternidad responsables, conscientes de los valores inherentes a la sexualidad humana y a la vocación al amor dentro del proyecto de Dios.

IV.6 OTRAS

34. El Documento-base termina aquí el elenco de ciencias humanas. Se pueden añadir otras:

- Economía: la familia como célula económica; políticas fiscales a favor de la familia; conciliación de la vida familiar y laboral; traducción económica del trabajo de la madre de familia plenamente dedicada a sus hijos.
- Antropología social y cultural: juicio de las culturas sincrónica y diacrónicamente a la luz de la verdad de la familia; familia y emigración; libertad religiosa y familia.
- Ciencias Políticas: la familia como sujeto político; la democracia orgánica y la participación familiar; la propuesta política pro-life y sus detractores; la ideología gay como lobby político; el debate sobre la familia en el liberalismo político y en el comunitarismo; la crisis de la participación política y la cultura familiar.

8. ELENCO DI LIBRI PER LE SCIENZE UMANA

(A CURA DI PROF. F. PESCI)

M. MONTESSORI, *Il bambino in famiglia*, Garzanti, Milano 1973 ss. (il testo è stato tradotto in più lingue)

Opera di ampio respiro, anche se di piccola mole, presenta tutta la pedagogia montessoriana, oggi al centro di un vasto movimento di riflessione psicopedagogica in tutto il mondo, con particolare riferimento alla vita familiare, alle cure parentali e al rapporto tra i componenti del nucleo familiare. Contro le tanto diffuse immagini banalmente libertaristiche del rapporto educativo, emerge dal libro l'immagine molto significativa di un "dover essere" che può ispirare nuove esperienze di pedagogia e di pastorale familiare all'insegna della responsabilità genitoriale e dell'autonomia dei figli.

G. CHIOSSO, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori, Milano 2004

Il volume illustra le recenti tendenze della pedagogia contemporanea, in stretta connessione con le tendenze della cultura filosofica; in particolare, è imbastito un confronto con le posizioni della più recente filosofia morale, ad es., con McIntyre, e con teorie dell'educazione elaborate in ambiti non strettamente pedagogici (si pensi al "rischio educativo"), individuando i punti nodali che richiedono ulteriore elaborazione in prospettive disciplinari molteplici.

S. HESSEN, *Virtù socratiche e virtù evangeliche*, Armando, Roma 1973

Il testo presenta la riflessione più agile e sistematica condotta negli ultimi cinquant'anni in campo pedagogico sulla "pedagogia delle virtù". La posizione di Hessen, tipica di una "filosofia dei valori" aperta al religioso, potrà essere validamente confrontata con il portato della filosofia cristiana dell'educazione, nella sua tradizione millenaria.

S. AGOSTINO D'IPPONA, *De magistro*

S. TOMMASO D'AQUINO, *De magistro*

(Di entrambi i testi esistono versioni nelle principali lingue moderne)

Testi celebri, si possono considerare il fondamento della riflessione cristiana sull'educazione. Qui interessa in particolare il tema portante della comunicazione interumana, assunto a fondamento per la comprensione del fenomeno dell'educazione, interpretato a partire dalla sua essenza di atto intenzionale e relazionale.

S. MARHABA, *Antinomie epistemologiche della psicologia contemporanea*, Giunti, Firenze 1981.

E. SCABINI, *Psicologia sociale della famiglia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1997.

E. SCABINI, V. CIGOLI, *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1976.

J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1994.

E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica.I. Fondamenti ed etica biomédica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffré, Milano 2003.

S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti*, AVE, Roma 1996.

P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Bari 1998.

J.J. BILLINGS, *Il metodo dell'ovulazione*, Ed. Paoline, 1992.