

LA VISIONE CRISTIANA DELL'UOMO COME FONDAMENTO DELLA PEDAGOGIA DI DON BOSCO

Interrogativi critici nei confronti di alcune correnti pedagogico-psicologiche del nostro tempo

Erich Feifel *

Salesianum 50 (1988) 509-538

«Star allegri, fare il bene e lasciar cantare i passeri».¹ Questo detto di Giovanni Bosco è diventato una parola magica. Essa riflette in qualche modo lo stretto legame che esiste tra il suo impegno appassionato per la formazione della gioventù e la stessa personalità affascinante, il carisma del grande educatore italiano, di cui alla fine di gennaio '88 si è ricordato il centenario della morte.² A circa 150 anni dall'inizio del suo impegno per rendere possibile ai giovani l'esperienza di una vita nella giustizia e nell'amore, il suo progetto di educazione e di pastorale è tuttora vivo e vegeto. Più di 1.000 istituzioni educative della società salesiana, fondata da don Bosco, sparse in tutto il mondo, ne danno testimonianza.³ Da un altro lato, la distanza che ci separa dall'uomo e dalla sua opera ci pone la domanda: Don Bosco come educatore ha ancora qualcosa da dire al nostro tempo? Mi è stato chiesto di esaminare questo problema nella prospettiva di un confronto critico con alcune correnti pedagogico-psicologiche del nostro tempo.

(*) Il Dott. Erich Feifel è professore di pedagogia della religione e kerigmatica presso la facoltà cattolica di teologia dell'università di Monaco (Baviera).

¹ La massima è documentata in G.B. LEMOYNÉ - A. AMADEI - E. CERIA, *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco*, 20 vol., San Benigno e Torino 1898-1948, vol. VI, 3; vol. X, 540. Abbreviato in MB con l'indicazione del volume e della pagina. Per una interpretazione cfr. R. WEINSCHENK, *Grundlagen der Pädagogik Don Boscos*, München 1987², 212-214.

² N. PERQUIN, *Don Bosco als Erzieher und Psychologe*, in «Dux», ott. 1962 formula il rimprovero che non di rado la letteratura presenta un cliché di don Bosco. Il problema se l'educatore Bosco sia ostacolato dal santo Giovanni Bosco viene affrontato in senso critico da K.G. FISCHER, *Don Bosco - Erzieher und Erziehungswissenschaftler*, in GIOVANNI BOSCO, *Pädagogik der Vorsorge*, Schönings Sammlung pädagogischer Schriften. Quellen zur Geschichte der Pädagogik, Paderborn 1966, 163-198. Anche W. NIGG, *Don Bosco - ein zeitloser Heiliger*, München 1982³ è dominato da questa problematica.

³ Un panorama sommario dello sviluppo della «famiglia salesiana», con un accento particolare sulla provincia Sud della Germania, si trova nello scritto del centenario di H. SCHIOCH, *Dasein - Das Projekt Don Boscos für die Jugend*, München 1988.

1. Il carattere particolare della pedagogia di Giovanni Bosco: senso e limiti di un problema

Le difficoltà collegate con questo tema non sono unicamente dovute al fatto che l'opera di Giovanni Bosco, con il suo inconfondibile stile educativo di dedizione e solidarietà con la gioventù abbandonata, è situata in un preciso contesto storico-sociale. Dietro quello della originalità storico-sociale si profila un problema più ampio, vale a dire la possibilità di istituire un paragone con teorie pedagogiche contemporanee.

In vista delle considerazioni che seguiranno sarà utile tener presente che le esperienze educative vengono elaborate a diversi livelli chiaramente distinguibili tra loro: anzitutto il livello della descrizione non sistematica della realtà educativa in collegamento con una riflessione anch'essa non sistematica del fenomeno educazione. Poi viene il livello delle cosiddette teorie educative, intese come tentativi di ordinare le conoscenze acquisite. Infine c'è il livello della scienza pedagogica intesa come ricerca metodica fondata e descrizione dell'intero ambito dell'educazione e della formazione.

La descrizione non sistematica dei fenomeni dell'educazione scaturisce immediatamente dall'esperienza del singolo educatore. Le conoscenze che vengono acquisite attraverso una semplice riflessione sulla prassi educativa non sono sistematiche e non hanno una vera fondazione teorica. Vengono soltanto verificate nella prassi.⁴

Anche quando si parla di teorie educative non si tratta ancora di teoria pedagogica nel senso specifico del termine. Si tratta piuttosto del fatto che educatori competenti descrivono in modo ordinato le loro esperienze. Essi intendono in questo modo esercitare un certo influsso sulla riflessione pedagogica e offrire consigli per confermarla, allargarla, riformarla, migliorarla. Quando oggi si parla di progetti educativi, ciò ricopre grosso modo lo stesso ambito che viene indicato con teorie educative.⁵

Una teoria pedagogica, al contrario, intende stabilire l'intero ambito di ciò che educazione e formazione sono in grado di realizzare, indicando in particolare lo spazio decisionale per gli interventi dell'agire pedagogico.

⁴ Come esempio si può rimandare ai quattro volumi del libro popolare *Lienhard und Gertrud*, di cui il primo volume rese di colpo celebre Pestalozzi. Nello stesso tempo esso dimostra che sarebbe un'impresa folle voler sistemare idee di Pestalozzi.

⁵ Sul piano di un progetto educativo Reinhold Weinschenk espone i principi fondamentali della pedagogia di don Bosco. Non si sottrae del tutto al pericolo di voler sistemare ciò che è soltanto un progetto educativo.

co.⁶ È particolarmente difficile giungere a una adeguata rappresentazione del modo in cui tutti i problemi delle scienze dell'educazione siano connessi tra loro. Quando si tratta del rapporto tra educatori, oppure di istituzioni educative, di procedimenti educativamente rilevanti, del quadro delle norme che interferiscono nelle finalità educative, o anche delle forme organizzative della pedagogia o dei metodi della ricerca pedagogica, in tutti questi casi si ha di mira una ricerca metodica e fondata di aspetti riguardanti l'ambito globale dell'educazione e della formazione.⁷

Se vogliamo applicare questa distinzione a Giovanni Bosco, manifestamente egli va situato nei primi due livelli. Predomina in lui il vissuto. Egli stesso lo esprime nel seguente modo: «Il mio metodo si vuole che io esponga. Mah... Non lo so neppur io. Sono sempre andato avanti come il Signore m'ispirava e le circostanze esigevano».⁸ Per questo motivo Franz Pöggeler caratterizzava le affermazioni pedagogiche di don Bosco come «visioni e riflessioni pedagogiche».⁹ In primo piano ci sono il vissuto e le esperienze da esso ricavabili. Queste esperienze diventano una teoria educativa per il fatto che vengono descritte come un particolare procedimento educativo. Anche là dove don Bosco giudica di dover passare a riflessioni, l'esperienza rimane ugualmente dominante: «Prendiamo lezioni da tutto ciò che ci attende».¹⁰

In questo modo si è già indicato in che cosa consiste la particolarità di questo metodo educativo: esso interpreta l'educazione come esperienza vissuta.¹¹ E poiché per l'intera durata della sua vita don Bosco non ha perso la sua «fanciullezza originale», la fede nella forza dell'educazione è diventata la cerniera pedagogica della sua solidarietà con la gioventù.

⁶ Quali esempi di teorie educative si potrebbero citare: il progetto educativo di Alexander Neill in *Summerhill*, noto sotto lo slogan «educazione antiautoritaria» (cfr. A.S. NEILL, *Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung*, Reinbeck 1970); anche la «pedagogia degli oppressi» attinente l'area latino-americana, elaborata da Paolo Freire (cfr. P. FREIRE, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1972²; oppure quella pedagogia sovietica, paragonabile per molti aspetti all'oratorio di Don Bosco in Torino, di Anton Semjonowitsch Makarenko (cfr. E. FEIFER, *Personale und kollektive erziehung*, Freiburg 1965²).

⁷ Per una panoramica delle aproblematiche principali della scienza pedagogica, cfr W. KLAFFK et alii (ed.), *Funkkolleg Erziehungswissenschaft*, Band 1, Frankfurt 1970, 28-51.

⁸ MB XVIII 127. Sul genere letterario di quest'opera cfr. F. DESRAMAUT, *Les Mémoires I de Giovanni Battista Lemoyne*, Lyon 1962.

⁹ Giovanni BOSCO, *Pädagogische Visionen und Reflexionen*. Klinkhardt's pädagogische Quellentexte, Bad Heilbrunn 1965.

¹⁰ MB VII 311.

¹¹ Cfr anche F. PÖGGLER, *Erziehen als erleben. Die Pädagogik Giovanni Boscos*, Lüneburg 1987. Per la rilevanza pedagogica del concetto di esperienza vissuta, cfr R. SCHNELL, *Erfahrung und Erlebnis in der religiösen Erziehung*, Zürich 1984, 87-108.

Non i classici della pedagogia, ma santi quali Filippo Neri, l'umanesimo religioso di Francesco di Sales e più ancora di Alfonso dei Liguori¹² diventeranno per lui la norma vivente. Esperienze vissute hanno plasmato in modo determinante il suo pensare e agire educativo. Egli vuole che l'educazione, in quanto mediazione di esperienze vissute, diventi essa stessa esperienza vissuta. Le esperienze vissute sono da comprendersi come un impegno globale, immediato e per ciò stesso anche non riflesso. Quando diventano oggetto di riflessione, si trasformano in conoscenze esperienziali.

Il fatto di caratterizzare la teoria educativa di Giovanni Bosco attraverso la formula «educazione come esperienza vissuta», potrebbe facilmente portare a un apprezzamento sbagliato: pensare cioè che le idee provenienti da teorie educative siano meno valide rispetto a quelle fondate nella scienza pedagogica. Dietro un tale sospetto si profila un velato scientismo. Facilmente si viene a credere che la «modernità» della scienza pedagogica empirica, dovuta alla svolta verso le scienze sociali, sia basata sul fatto che queste scienze possono fare a meno dei presupposti antropologici legati a una concezione dell'uomo. Teorie pedagogiche, come quella di Giovanni Bosco, sono indubbiamente consapevoli di essere legate a una determinata concezione dell'uomo. Anzi, attribuiscono precisamente a questa fondazione antropologica una fondamentale importanza.

Al contrario, una moderna scienza pedagogica si rifà anch'essa, ma in modo più subdolo, anzi talvolta a dispetto di intenzioni dichiarate opposte, a determinati concetti di uomo.¹³

La necessità di ricevere un'educazione e la possibilità di formare l'uomo sono semplicemente presupposte nella prassi educativa. Nella riflessione pedagogica invece sono viste come il problema di ciò che viene acquisito, e come tali sono interpretate in modi assai discordanti. Sem-

¹² Cfr F. DESRAMAUT, *Don Bosco und das geistliche Leben*. Traduzione ad uso dei salesiani di lingua tedesca (1971)), pp.35-43. La difficoltà di determinare meglio l'influsso che certe personalità hanno esercitato su don Bosco viene illustrata da Ludwig Hönigbauer nel suo contributo «Personlichkeitswertung bei Franz von Sales», dal fatto che tralascia quel tentativo di indicare tali connessioni. (L. KÖNIGBAUER, *Personlichkeitswertung bei Franz von Sales*, in *Dienst an der Jugend - 50 Jahre Salesianer don Boscos in Deutschland*, pubbl. a cura degli ispettori dei Salesiani di don Bosco in Germania, München 1966, 182-195. Un tentativo per determinare la collocazione di don Bosco nella storia dell'educazione, quale per esempio quello di F. DILGER, *Giovanni Bosco - Motiv einer neuen Erziehung*, Olten 1946, 161-164, si ferma inevitabilmente a livello di paragoni acritici e sommari.

¹³ Il tema è ampiamente studiato da E. MEINBERG, *Das Menschenbild in der modernen Erziehungswissenschaft*, Damstadt 1988.

plificando si può dire che in epoche precedenti si trattava semplicemente di condurre l'adolescente a una responsabile partecipazione ai beni culturali tradizionali e alla realizzazione dei modelli di vita che ne scaturiscono.

Oggi invece sembra che l'azione pedagogica finalizzata sia ancora unicamente possibile nella misura in cui si dispone di conoscenze accurate circa effettive condizioni dell'agire fornite dalle scienze umane. Per esempio sembra evidente la connessione che esiste tra il comportamento linguistico e le capacità di apprendere, tra pratiche educative e attese di adattamento alla società, tra sviluppo emozionale, intellettuale e sociale, e molti altri fattori. Dato però che gli ambiti del corretto agire, dei valori e del significato mettono in luce i limiti delle conoscenze empiriche dei fatti, la moderna scienza pedagogica cerca soprattutto di chiarire in che modo affermazioni antropologiche riguardanti fatti e affermazioni circa il significato dell'uomo possono andare insieme. Il problema è di sapere come, nell'impegno per realizzare una educazione ottimale, questi fattori possono collaborare insieme, senza che i dati della ricerca empirica vengano venduti come norme di significato, oppure interpretazioni del significato dell'uomo vengano presentate come dati empirici.¹⁴

È a questo punto che la teoria educativa di don Bosco può diventare un interrogativo critico all'indirizzo della moderna scienza pedagogica. Prima di entrare nel merito di questo problema bisogna chiarire la concezione cristiana dell'uomo seguita da don Bosco.

2. La concezione cristiana dell'uomo di Giovanni Bosco: cristianesimo vissuto

La nostra fede sa chi o che cosa è l'uomo? Per molto tempo i manuali di dogmatica e i catechismi sembravano considerare superflua una domanda del genere. Senza dubbio essi presentavano un pensiero orientativo per la formazione e l'impostazione della vita umana, che può essere qualificato come cristiano. Ciò che è certo è che la nostra fede in tutte le sue affermazioni, a partire dalla creazione dell'uomo fino al ritorno del Figlio dell'uomo per il giudizio, fa un discorso sull'uomo. Ma ciò non toglie che la domanda circa l'essere dell'uomo sia anche sempre una do-

¹⁴ Cfr anche E. FEIFER, *Erziehung und Unterricht orientieren sich am christlichen Menschenbild - Ein zeitgemäße Formel für Bildungsplanung und Unterrichtsgestaltung?*, in F. BAUER - E. BLÖKI, *Gott inmitten der Welt suchen*, München 1987, 13 segg.

manda che viene rivolta all'uomo stesso, perché dica chi egli è e come comprende se stesso sulla base della sua esperienza. Perciò la Chiesa nel suo cammino attraverso la storia non si è mai identificata con una singola concezione dell'uomo. Agostino, Bernardo di Clairvaux, Francesco di Assisi, Francesco di Sales, tutti questi uomini avevano concezioni dell'uomo assai diverse tra loro. Già la sola esistenza di santi che vengono proposti quali modelli di cristianesimo riuscito, dimostra che il cristianesimo non favorisce affatto l'assolutizzazione di un'unica concezione dell'uomo. Al contrario, esso è aperto a una diversità di umanesimi concreti.

Con ciò non viene affatto messo in dubbio quanto solitamente viene indicato come «lo specifico cristiano». Lo specifico cristiano è un'affermazione sul senso della vita e nello stesso tempo una promessa di senso: esso è la testimonianza della fede cristiana circa la posizione dell'uomo di fronte a Dio; esso è la fede nell'umanizzazione dell'uomo intesa come storia di Dio con l'uomo. Quale rilevante valenza pedagogica ha trovato questa fede in Don Bosco? Se vogliamo sostenere la caratterizzazione della sua teoria educativa nel senso di una «educazione intesa come esperienza vissuta», è necessario che ciò venga confermato dal carattere particolare della sua fondazione antropologica.

2.1. IL PROBLEMA DELLA CORRETTA IMPOSTAZIONE: II. PROBLEMA DEL PROCEDIMENTO METODOLOGICO

Nei diversi tentativi con cui si è cercato di mettere in rilievo i fondamenti della pedagogia di Giovanni Bosco, si insiste volentieri sulla sua affermazione: Religione e ragione sono le due forze motrici di tutto il mio sistema educativo.¹⁵

Manifestamente non si tratta di un'affermazione che è frutto di una riflessione su questi due concetti. La stessa spiegazione che egli ne dà lo dice chiaramente: «L'educatore deve pur persuadersi che tutti o quasi tutti questi cari giovinetti hanno una naturale intelligenza per conoscere il bene che loro viene fatto personalmente, ed insieme sono pur dotati di un cuore sensibile facilmente aperto alla riconoscenza. Quando si sia giunto con l'aiuto del Signore a far penetrare nelle loro anime i principali misteri della nostra S. Religione, che tutta amore ci ricorda l'amore immenso che Iddio (...); quando finalmente colla molla della ragione si ab-

¹⁵ Cfr R. WEINSCHENK, *op. cit.*, 40 segg.

biano fatti persuasi, che la vera riconoscenza al Signore debba esplicarsi coll'eseguirne i voleri, col rispettare i suoi precetti (...), creda pure che gran parte del lavoro educativo è già fatto».¹⁶

Anche un'analisi superficiale di questa affermazione rivela già come senza alcun problema si passa dalla religione alla ragione, e come senza alcuna differenziazione la religione è identificata con la fede cristiana. Religione e ragione sono per lui termini che hanno anzitutto una valenza pratica: essi esprimono ciò che si può desiderare dai giovani, vale a dire ciò che è adatto alla loro capacità di comprendere e ciò che manifesta loro la ricchezza della fede cristiana in modo tale però che essi non lo sentano come costrizione, bensì come un aiuto per la vita.

Affermazioni di Giovanni Bosco in cui si dichiara che la religione e la ragione sono i suoi due principi, integrati o meglio sostenuti dalla «amorevolezza», cioè da un'atmosfera di amore, appaiono tutte in qualche modo come tentativi scarsamente concludenti per far comprendere ad altri quali sono i fondamenti dei maggiori principi educativi che egli ha ricavati dall'esperienza educativa.¹⁷

Da parte mia non esiterei a considerarli come espressioni del fatto che egli era consapevole dei pericoli insiti nel suo tipo di educazione, dando all'esperienza vissuta un peso così grande come è di fatto il caso. Il pericolo è che sentimenti ed esperienze vissute vengano assolutizzati per se stessi. Il punto forte di un'educazione di questo genere sta nel fatto che essa valorizza ciò che è il centro di ogni realizzazione della vita e della fede, il cuore dell'uomo. La via passa attraverso il «cor ad cor», attraverso le ragioni del cuore, di modo che una persona possa ascoltare l'altro ed ascoltandolo venga ad apprendere da lui la sua fede in Dio e nella rivelazione di Dio. Senza dubbio questa educazione può pretendere di essere educazione solo nella misura in cui si orienta su presupposti antropologici chiaramente delineati. In tal caso si sforzerà anche di rendere

¹⁶ MB VII 761 segg.

¹⁷ Come esempio di una sistematizzazione inaccettabile dal punto di vista metodologico, della teoria educativa di Giovanni Bosco, cito la dissertazione di Cäcilia BURG, *Don Bosco und seine Pädagogik*, Bigge 1940, che nella letteratura viene generalmente giudicata molto positivamente. Burg ricolloca la personalità e la pedagogia di don Bosco nell'orizzonte della «filosofia dei valori» del suo direttore di tesi Siegfried Behn, senza dimostrare la validità di tale procedimento. La conseguenza di una scelta aprioristica del genere è che Burg ritrova poi tale quale in don Bosco la sua definizione di educazione: «Educazione è l'aiuto che l'educatore porta all'educando in vista di una scelta teorica e pratica dei valori, oggettivamente e soggettivamente corretta e autonoma, quale unica via lungo la quale l'uomo può raggiungere il proprio fine, vale a dire la finalità del suo essere nel concerto di tutto ciò che esiste, e raggiungere nel modo più perfetto che sia possibile la realizzazione e il valore di sé come individuo» (9; 41).

accessibili questi presupposti e di riflettere su di essi a livello dell'esperienza vissuta. Per questo motivo procederò ora nel seguente modo, prendendo ogni volta un aspetto della concezione cristiana dell'uomo e mettendo in luce correlativamente quale rilevanza educativa assume in don Bosco.

2.2. L'UOMO DI FRONTE AL MISTERO: VIVERE COME FIGLI DI DIO

Il termine «immagine di Dio», ricavato dalla Rivelazione, è una categoria fondamentale della concezione cristiana dell'uomo. Fra tutte le creature soltanto l'uomo è creato a immagine di Dio. In questa immagine Dio può trovare un partner, qualcuno che gli fa eco. Come espressione del suo coraggio verso l'uomo, Egli vuol essere presente all'uomo sulla terra; la sua immagine dovrà agire in nome suo. La fede in questa vocazione conferisce all'uomo una dignità particolare. Essa indica però un cammino e all'interno di questo cammino essa svolge una funzione eminentemente critica. L'antropologia teologica contemporanea, che si orienta verso il dialogo con le antropologie delle scienze umane, parla in questo contesto dell'uomo di fronte al mistero, dell'uomo come essere della trascendenza.¹⁸

Questa visione antropologica di fondo assume in don Bosco la forma esperienziale del sogno o della visione.¹⁹ I suoi sogni richiamano allo

¹⁸ Attualmente le vie e i metodi dell'antropologia teologica non sono affatto unitari. Una corrente, iniziata soprattutto da Karl Rahner, parte dalla dottrina della creazione per scoprire le prospettive ideali dell'esistenza umana. Viene da K. Rahner la formula breve: «L'uomo è l'essere personale creato da Dio, che sul fondamento della libertà creaturale, nella corporeità e nell'apertura al mondo e alla storia, è chiamato a vivere verso gli altri uomini e verso il futuro» (K. RAHNER, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, in F.X. ARNAOLD et alii, (ed.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Band II, 1, Freiburg 1966, 20-38). Un altro approccio parte dalla dottrina della giustificazione con l'intenzione di coinvolgere in questa prospettiva l'esistenza fattiva dell'uomo e l'esperienza concreta di sé. La formula breve in questo caso è: l'uomo è il peccatore che viene giustificato da Dio: responsabile di sé stesso di fronte a Dio, soltanto nella luce dell'amore di Dio egli riceve quella dignità che caratterizza l'uomo nuovo» (O.H. PESCH, *Frei sein aus Gnade*, Freiburg 1983). Un terzo approccio si preoccupa di valutare teologicamente i fenomeni dell'esistenza umana che vengono descritti dalle discipline antropologiche (W. PAN-NENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983).

¹⁹ Testi di sogni di don Bosco si trovano per esempio in G. BOSCO, *Pädagogische Visionen und Reflexionen*, 5-35. G. BOSCO, *Pädagogik der Vorsorge*. R. WEINSCHENK, *Grundlagen der Pädagogik Don Boscos. Zur Bedeutung der Träume*. Cfr W. NIGG, *Don Bosco* 94-104. F. DESRAMAUT, *Don Bosco*, 43-45. F. POGGHELER, *Erziehen als Erleben*, 10-13. L'ampiezza con la quale i sogni rispecchiano prospettive antropologiche è illustrata dalla documentazione di un concorso organizza-

stesso tempo la funzione del sogno quale *medium* dell'esperienza di Dio nella Bibbia e il procedimento psicanalitico. Quest'ultimo cerca di accostarsi a tale vissuto psichico con la sua potente forza di convinzione e di invadenza per condurlo fuori dal subconscio e portarlo nella coscienza dell'uomo. In tal modo vuole riportare a livello di conoscenza antropologica quella verità riguardante la storia umana e la biografia personale che esso contiene. Non si deve dimenticare che, per ciò che riguarda la comprensione sia biblica che psicanalitica dei sogni, lo sforzo dell'interpretazione è indispensabile.

I sogni percorrono come solchi tutta la vita di don Bosco. Essi erano nello stesso tempo espressione del suo rapporto con Dio e manifestazione dell'essere nascosto dell'uomo. Io li considero e li interpreto come esperienze chiave, che diventano motivazione del suo agire educativo, plasmano questo agire sicché a partire da esse è anche possibile comprendere questo agire educativo.²⁰ In quanto esperienze chiave esse legittimano quell'interpretazione che fa parte di una teoria educativa cristiana; in altre parole qui non si tratta unicamente di operato umano, bensì di una risposta che Dio stesso attraverso il suo Spirito offre a una situazione del tempo. Esperienze chiave acquisiscono il loro significato anche per il fatto che funzionano come modelli, che rendono possibile l'imitazione, poiché creano un senso di comunità tra coloro che con esse si identificano.

Un sogno che don Bosco ebbe a nove anni, più tardi da lui stesso interpretato come prima esperienza vissuta della sua vocazione pedagogica, anticipa come visione simbolica le linee della sua teoria educativa.²¹ Anche la cosiddetta «Lettera da Roma»²² è una specie di sogno visionario a occhi aperti. In riferimento al «poema pedagogico» del pedagogista sovietico A. S. Makarenko, essa è stata caratterizzata come «poema dell'amore educativo». In questa lettera si occupa della domanda che abbia-

to dalla Westdeutsche Rundfunk sotto il titolo «Il coraggio di sognare». R. HORBELT (ed.), *Mut zum Träumen. Wie Kinder sich ihre Zukunft vorstellen*, Frankfurt 1987. Cfr. E. FEIFEL, *Didaktische Zugänge zum Verständnis der Reich-Gottes-Botschaft*, Donauwörth 1988, il paragrafo «Streiflichter zur Zukunftsverwaltung von Kindern und Jugendlichen».

²⁰ Per ciò che riguarda il concetto e il significato di esperienze chiave, cfr W. SCHÄFFER, *Erneuerter Glaube - verwirklichtes Menschsein*, St. Ottilien 1987, 35 segg. Altri esempi della storia e del presente dimostrano che la continuità e la genuinità con le quali movimenti religiosi e pedagogici si sviluppano al di là del periodo dei fondatori, dipende in ampia misura dal modo in cui questo sviluppo è in grado di portar avanti le esperienze chiave dei fondatori. Nel volume del centenario «Dienst an der Jugend», citato sopra, manca lo studio di questo problema.

²¹ Riprodotto in R. WEINSCHENK, *op. cit.*, 40-42; *Pädagogische Visionen und Reflexionen*, 5 segg.; *Pädagogik der Vorsorge*, 5 segg.

²² Riprodotto in R. WEINSCHENK, 119-128; R. KORTE, *Gedanken zu Don Boscos Brief aus Rom*. Don Bosco aktuell, n. 18, Ensford 1980, 7-16.

mo già formulato all'inizio, cioè come va visto il collegamento tra la sua persona e la sua opera. Senza che mi sia possibile fare qui un'analisi contenutistica di questi sogni visionari, oserei affermare che essi caratterizzano la concezione cristiana dell'uomo secondo Giovanni Bosco, nel senso che rendono accessibile una prospettiva antropologica che difficilmente si presta a una formulazione concettuale e razionale.

Ci troviamo di fronte alla trasposizione pedagogica di questa prospettiva antropologica di fondo, quando don Bosco indica la religione come forza primaria dell'educazione. Se ricollochiamo questa affermazione nell'orizzonte di una educazione intesa come esperienza vissuta, possiamo dire che si tratta dell'esperienza vissuta e praticata della filiazione divina.²³ In forza della sua fede don Bosco è convinto che il carattere divino dell'uomo consiste nella filiazione divina, nella partecipazione alla vita divina, che viene conferita nel battesimo. Questo gli permette di comprendere l'educazione globalmente come educazione religiosa, e non già solo in un suo settore. Tutta la vita quotidiana dei suoi educandi è permeata dall'integrazione tra dottrina della fede e vita della fede. Come prospettiva didattica vincolante risulta che si tratta non soltanto di insegnare, ma in più di entusiasmare, di scaldare, di stimolare. Perciò l'insegnamento religioso, che certo viene preso molto sul serio anche se saggiamente limitato nel tempo, viene affiancato da interventi non meno importanti: discorsetti della «buona notte», la predica domenicale anch'essa attenta a non essere lunga e a farsi su misura dei giovani, la prudente e silenziosa istruzione religiosa e morale nella scuola e nel laboratorio, la «parolina all'orecchio» nella vita quotidiana. Ma a raggio ancora assai più ampio, la religione vuol essere la forza motrice che esercita un impatto sull'intera vita del giovane. Non è soltanto questione di preparare didatticamente ad accostarlo ai sacramenti, su una base di libertà, né di mirare alla socializzazione religiosa attraverso le «compagnie», cioè tramite un tipo di confraternita religiosa. Ciò che è decisivo è l'atmosfera globale che si manifesta in usanze, feste, celebrazioni e giochi. Soltanto l'atmosfera globale rende possibile una integrazione dei singoli esercizi religiosi nell'insieme della vita. Il mistero della fede deve trovare una espressione tangibile corrispondente alla spontaneità giovanile in tutto l'insieme della sua vita.

Questi sono soltanto alcuni aspetti volti a illustrare come quella

²³ Cfr N. ENDRES, *Don Bosco Erzieher und Psychologe*, München 1966², 101-130; R. WEINSCHEK, 67-78. Per il mondo delle idee religiose di don Bosco cfr F. DESRAMAUT, *Don Bosco*, 77-107.

prospettiva antropologica di base, vale a dire il senso della vita che l'uomo scopre di fronte al mistero del Dio vivente, trova la sua trasposizione pedagogica. Non dovrebbe essere difficile verificare la stessa cosa in tutte le dimensioni del pensiero pedagogico di don Bosco: sul piano delle finalità, delle norme della «pedagogia della prevenzione», nello «stile educativo familiare», nell'«assistenza» (che equivale a aiutare, assistere, essere disponibile), negli elementi e nelle prospettive delle sue istituzioni educative e infine, come sintesi di tutto, nella stessa persona dell'educatore Giovanni Bosco. Quando egli diceva ai suoi aiutanti: «Fate come vedete fare da don Bosco», non era un segno di presuntuosità, ma un'espressione di quella convinzione che l'integrazione di fede e di vita deve essere leggibile, come in un modello, nell'esempio dell'educatore.²⁴

2.3. L'UOMO COME CREATURA: VIVERE LA *CONDITIO HUMANA*

Collegata con la prospettiva di fondo dell'uomo immagine di Dio, c'è una domanda importante che viene rivolta all'uomo: come assume egli la sua *conditio humana*? Per la concezione cristiana dell'uomo questo punto si è talvolta rivelato piuttosto pericoloso. Nella misura in cui la creaturalità si manifesta prevalentemente nella dimensione della finitezza, si passava troppo frettolosamente alla conclusione che questo o quell'altro limite è posto all'uomo dalla natura stessa e pertanto è insuperabile. Vi sono incontestabilmente limiti dell'essere umano. L'uomo non esiste come essere solitario, ma come uomo e donna. Esiste sempre in comunità con altri, il che significa allo stesso tempo limitazione e ampliamento delle sue possibilità. L'uomo concreto è già sempre condizionato da una situazione, segnato da un «destino», limitato nelle sue possibilità di scelta. Mai e in nessun modo egli può incominciare da zero. Anche il fatto che l'uomo fallisce non può essere radicalmente superato e in questo senso non gli è mai possibile avere sicurezza. Soltanto riconoscendo la propria creaturalità l'uomo è in grado di arrivare a una corretta conoscenza della propria condizione e anche a un corretto rapporto con il mondo. Nella morte, infine, si rivela che l'uomo deve abbandonare le singole cose, anche se con ciò non necessariamente perde tutto.

Per esprimere questa visione dell'uomo l'antropologia teologica contemporanea ricorre a categorie di questo genere: l'uomo è un essere corporeo e storico, un essere di libertà, un essere di comunicazione, un

²⁴ Per una solida informazione su tutte queste pagine, cfr. R. WEINSCHENK, *loc. cit.*

essere che può anche fallire e, in ultima analisi, un essere che ha un futuro che gli viene reso possibile da parte di Dio.

Affinché questa visione antropologica possa assumere in Giovanni Bosco la figura di un'esperienza vissuta interviene nuovamente il sogno visionario. Quando dico: assumere la figura di un'esperienza vissuta, mi riferisco alla codificazione di un'esperienza vissuta, tramite la quale essa assume una struttura. In tal modo il vissuto interiore può anche essere vissuto nell'esteriorità. Queste strutture delle esperienze vissute servono affinché tramite la percezione e il sentire si possa giungere a costruire esperienza vissuta. L'esperienza vissuta a sua volta spinge ad esprimersi attraverso un comportamento. Le strutture dell'esperienza vissuta contribuiscono a far sì che il vissuto nell'uomo acquisti una nuova configurazione.

La difficoltà di un'educazione concepita come esperienza vissuta consiste precisamente nel fatto che essa deve intenzionalmente stimolare processi emotivi affinché la capacità di fare esperienze vissute possa svilupparsi e dispiegarsi, mentre d'altro lato questi processi emozionali devono sempre restar sottomessi a criteri razionali.²⁵

Per personalità creative quella particolare forma di esperienza vissuta che è il sogno visionario può talvolta avere maggiore forza di convincimento che non l'esposizione secondo le regole del metodo. La «Lettera da Roma» di Don Bosco, testamento pedagogico e pastorale del santo, può appunto essere considerato come una descrizione (letteraria) di una forma di esperienza vissuta. Nel primo sogno un allievo della prima ora mette in luce i motivi e lo spirito che regnavano nell'Oratorio prima del 1870. Un secondo sogno visualizza i medesimi motivi di fondo presentandoli inoltre come testamento di don Bosco per ogni luogo dove la sua opera sarà presente. Ritroviamo in esso, sotto forma di valori vissuti, tutte le sue idee antropologiche. In riferimento al tema complessivo della *conditio humana*, che in questo momento ci interessa, è la fiducia che appare come una delle esperienze fondamentali di don Bosco. Si tratta di un atteggiamento di fondo molto particolare, che deve essere la base dell'educazione.²⁶

Accanto alla fiducia ancorata al rapporto con Dio, si affaccia una

²⁵ Cfr R. SCHNELL, *Erfahrung und Erlebnis*, 142-154.

²⁶ Cfr R. WEINSCHENK, *op. cit.*, 130 segg. R. KORTE, *Gedanken zu Don Boscos Brief aus Rom*, 22-28.

seconda costante antropologica, che don Bosco indica con il termine ragione.²⁷

Tale ragione fa riferimento non al razionalismo illuminista, ma al «buon senso» che è capace di orientarsi nella realtà concreta della vita. Si tratta di un procedimento pedagogico secondo cui bisogna valutare attentamente la situazione e andar avanti secondo quanto le circostanze suggeriscono: è un oculato senso pratico nel pensare e nell'agire, che scaturisce dalla forza della convinzione e che è capace, a sua volta, di convincere.

I principi antropologici orientativi emergono quando si cerca di vedere le conseguenze pedagogiche che ne derivano.

L'idea fondamentale è che si deve tener conto seriamente delle caratteristiche dell'esistenza giovanile. Giovanni Bosco non ha elaborato le sue idee antropologiche applicandole posteriormente ai giovani. Ciò che egli considera come caratteristica dell'esistenza giovanile lo ha piuttosto ricavato dall'esperienza vissuta. Il giovane suscitava in lui non soltanto attenzione e partecipazione, ma soprattutto un fascino, il quale, a sua volta, si rifletteva sui giovani. Proprio questo fascino ha reso possibile quel particolare tipo di educazione, educazione intesa come esperienza vissuta, in cui l'intreccio reciproco di presupposti antropologici ed agire è costitutivo.

Il fatto che in questo contesto don Bosco parli sempre della capacità naturale di intendere, propria dei giovani, esprime la sua convinzione: questa fase della vita ha un proprio valore, una propria consapevolezza e responsabilità. In un'epoca in cui c'erano per lo meno rudimentali inizi di uno studio scientifico del mondo giovanile, bisogna riconoscere che don Bosco ha saputo osservare in modo sorprendentemente corretto le caratteristiche antropologiche proprie della gioventù; di più con acuto intuito egli le ha rispettate nell'educazione. Da un lato, egli ritiene che il giovane in fase di crescita è fondamentalmente buono, sensibile, plasmabile. Da un altro lato, egli è consapevole che il giovane è maggiormente dipendente dall'ambiente, proprio perché la sua capacità di giudicare e la forza della volontà non sono ancora pienamente sviluppate.

A ragione si può affermare che, proprio perché Giovanni Bosco ha ricavato le sue idee antropologiche dal diretto contatto con i giovani, per questo è arrivato a quella pedagogia della prevenzione, che troppe volte è stata intesa male e presentata come «sistema preventivo». Don Bosco

²⁷ Per questo tema cfr N. ENDRES, *loc. cit.*, 32-72; F. DESRAMAUT, *Don Bosco*, 51-75.

vuol offrire una risposta pedagogica ai pericoli antropologici tipici dell'età giovanile. Nell'ottica del problema che ci siamo posto è preferibile non mettere al centro di una valutazione della sua teoria educativa quella prevenzione che fu caratterizzata come preservazione preveniente e rassicurante. È meglio mettere al centro la parola «assistenza», parola con la quale lo stesso don Bosco ha riassunto la sua attività educativa: essere disponibile, essere sempre disponibile per la gioventù.²⁸

Anche in questo caso non ci è possibile analizzare ulteriormente come le idee antropologiche connesse con la creaturalità, con la *conditio humana*, siano state recepite nella pratica educativa di don Bosco.

Bisognerebbe attirare l'attenzione sulla recezione pedagogica della polarità dei sessi attraverso la fondazione di una «seconda famiglia», le suore di Maria Ausiliatrice, che doveva essere esclusivamente al servizio dell'educazione delle ragazze. Di fronte all'imbarazzo che don Bosco mostrava nei confronti della donna, si può considerare scarsamente fondata l'idea di Franz Dilger, quando afferma che don Bosco mira a una educazione integrativa, a una scuola che è specchio della vita in senso largo e anche della famiglia.²⁹

Bisognerebbe pure accennar al modo e alle modalità in cui la sua idea antropologica dell'attivismo e della creatività lo hanno condotto a fare del lavoro un pilastro della sua concezione dell'educazione.³⁰

Nonostante un certo ottimismo della fede circa la forza dell'educazione, che evoca in qualche modo Rousseau, don Bosco era ben consapevole della possibilità antropologica del fallire, e personalmente non era affatto uno che si credeva capace di tutto.

Tenendo presente questo orizzonte, bisognerebbe pure considerare il suo stile educativo, e soprattutto la sua concezione ampia del castigo e del premio. Anche la sua valorizzazione dell'allegria e della gioia, l'insistenza sulla necessità dell'amicizia nasce da presupposti antropologici. Infine, il fatto che Giovanni Bosco, in contrasto con una società piuttosto ostile verso i giovani, si sia occupato di giovani abbandonati, rivela fino

²⁸ Una valutazione analoga viene espressa da P. BRAIDO, *Don Boscos Dienst an der Jugend: Anpassung an die zeitlichen und pädagogischen Erfordernisse*, in *Dienst an der Jugend*, 19 segg.: «La pedagogia della prevenzione, il tanto citato "preventivo" consiste nella costante "presenza" (assistenza) dell'educatore». Braido ammonisce contro interpretazioni frettolose e unilaterali, che lasciano fuori considerazione gli aspetti complementari di don Bosco.

²⁹ F. DILGER, *loc. cit.*, 206 segg.

³⁰ Considerazioni sul tema «lavoro» sono documentate in *Pädagogische Visionen und Reflexionen*, 36-40. Cfr. F. POGGELER, *Erziehen als Erleben*, 14 segg.; F. DESRAMAUT, *Don Bosco*, 152-157.

a che punto egli fosse convinto che la sorte di tali giovani è determinata dalla situazione ambientale. Per questo motivo nella sua prassi educativa egli attribuisce una attenzione particolare all'ambiente sociale.³¹

2.4. LIBERTÀ COME GRAZIA: AMORE TANGIBILE

La forza del cristiano è la «non potenza» della grazia, la forza riconciliante della sofferenza e il regno dell'amore che si dona. In questo modo il momento presente può diventare luogo di salvezza. Già nel presente, in forza delle possibilità offerte dalla fede per vivere in modo diverso, il cristiano può vivere come uomo «nuovo». Agisce come uomo «vecchio» colui che pensa soltanto a far valere se stesso, colui che vive a spese degli altri e come peso per gli altri. Qualcosa di questo egoismo risuona nella formula moderna, frequentemente citata, della realizzazione di sé.³² Nella prospettiva cristiana il germe di una umanità «nuova» e redenta consiste in una vita radicata nella fede e nella penitenza. La regola fondamentale diventa l'amore senza egoismo, praticato per motivi di fede, vale a dire con grande impotenza. Il contributo decisivo della fede cristiana diretto a cambiare i rapporti esistenti nel mondo consiste nel fatto che il cristiano, in forza della sua fede, ha un respiro più lungo. Perciò egli non è tenuto a richiedere tassativamente un determinato risultato entro un determinato periodo di tempo: la speranza diventa il punto di verifica dell'antropologia teologica. Quando il cristiano caratterizza l'uomo come essere di speranza, egli non pensa a un «principio speranza» privo di finalità, ma alla speranza in Dio, il quale ha promesso la vita a dispetto della morte e ha concesso di iniziare questa vita già nel presente nelle persone e per mezzo delle persone che radicano la loro vita nel suo amore.³³

Anche questa dimensione della visione cristiana dell'uomo assume in don Bosco la forma di un'esperienza vissuta: l'amorevolezza, l'amore tangibile.³⁴ Si tratta della struttura motivazionale, dell'atto fondamentale

³¹ Il tema «educazione socio-politica come prospettiva essenziale della pedagogia di don Bosco» viene esposto da R. WEINSCHENK, *op. cit.*, 78-102.

³² Per l'idea fondamentale e le interpretazioni correnti di «realizzazione di sé», cfr R. HUBER, *Zur Psychologie der Selbst verwirklichung*, Aachen 1981. Una notevole importanza fu attribuito al tema «realizzazione di sé» nel documento «Kirchliche Jugendarbeit» del sinodo di Würzburg.

³³ Per una discussione del volume di Ernst BLOCH, *Prinzip Hoffnung*, cfr M. MEHL, *Eischatologie*, Würzburg 1986, 336-346.

³⁴ Cfr H. FRANTA, «*Amorevolezza* als pädagogische Liebe: Pädagogischer Grundakt und Bedeut-

dell'agire pedagogico. Essa consiste nel fatto che l'educatore, portato da solidarietà pienamente responsabile, sta vicino al giovane per assistarlo e aiutarlo. Questo atteggiamento trova la sua forza nello stesso amore di Dio.³⁵ Don Bosco ama i suoi giovani. La preoccupazione per la loro salvezza lo spinge a questo amore. «Da mihi animas». Voglio le anime! In questa massima è indicata la direzione finale dell'amore educativo e in essa trova il suo punto focale, anche se la limitazione terminologica che parla solo di salvezza dell'anima, non esprime il rapporto educativo effettivamente vissuto. Si tratta del bene e della salvezza integrale del giovane, nel senso di quel rapporto reciproco e di quella interpretazione di religione e ragione, di fede e vita, di cui si è parlato precedentemente.³⁶

Per assumere la figura di un'esperienza vissuta, l'amore — che è atto educativo fondamentale — deve diventare palpabile. Esso deve realizzarsi in atti educativi diventando esperienza vissuta. Ciò riguarda in primo luogo il rapporto dell'educatore con il giovane. La partecipazione a tutte le espressioni della vita dei giovani ha la sua radice in un giudizio di valore, che è indipendente dal livello di sviluppo psicologico, dalla provenienza sociale, dalle qualità personali. È un giudizio di valore che assume un'espressione visibile nella fiducia, nella comprensione, nella benevola simpatia. L'amore riveste la forma di un'esperienza vissuta quando assume la funzione di modello vissuto dall'educatore: così attraverso l'osservazione e l'imitazione di tale modello si promuove la costruzione di atteggiamenti di valore. «Il giovane che sa di essere amato — afferma don Bosco — ama, e chi è amato ottiene tutto, specialmente dai giovani».³⁷ L'amorevolezza, l'atmosfera dell'amore, offre una garanzia perché i modelli favoriscono lo sviluppo della vita, anziché ostacolarlo, e invece di rinchiuderlo lo rendono libero per ciò che dà senso alla vita.

Le caratteristiche dell'amore educativo che finora abbiamo segnalate vengono sovente indicate, nella letteratura salesiana, e in collegamento

tung in der Persönlichkeitsentwicklung Heranwachsender, Don Bosco Aktuell, n. 8, Ensdorf 1977, 21-35.

³⁵ Soltanto alla luce della carità quale motivo dominante del suo rapporto e del suo agire pedagogico l'*«amorevolezza»* intesa come amore pedagogico nel senso di don Bosco si può correttamente comprendere (H. FRANTA, *loc. cit.*, 25. Sul tema dell'amore pedagogico in don Bosco cfr. N. ENDRES, *op. cit.*, 73-99).

³⁶ Spetta a don Bosco il merito di aver presentato un programma di vita, che oltre alla salvezza eterna e i mezzi che sono atti a raggiungerla, comprende anche altri elementi essenziali: gioia e allegria, essere felici per il lavoro, amicizia, spirito di famiglia, un piacevole ambiente, gioco e sport, movimento all'aria aperta, la presenza fraterna degli educatori, un direttore paterno, canto, musica, teatro, ecc. Cfr. P. BRAIDO, *Don Boscos Dienst an der Jugend*, 21.

³⁷ E. CERIA, *Epistolario di S. Giovanni Bosco*, Torino 1955-1959, IV, 265.

con Pietro Braido, come «qualità processuali». Esse devono caratterizzare il contenuto visibile, il carattere tipico e le modalità del processo dell'amorevolezza.³⁸

Le qualità processuali vengono integrate con le «qualità di svolgimento». Esse si riferiscono alle caratteristiche, al modo tipico secondo cui una qualità processuale si realizza.³⁹ Fattore fondamentale è la «familiarità» cioè il processo tramite il quale si diventa una famiglia: è l'educazione a una interazione libera da angosce tra tutte le persone che vi partecipano. Ciò che particolarmente favorisce la familiarità è il fatto che in essa l'amore educativo è visibile e palpabile: non basta che i giovani siano amati, devono anche sentire di essere amati. In questo modo essi fanno quasi spontaneamente tutto ciò per cui non sentono più nessuna inclinazione spontanea a farlo.

La familiarità richiede anche attenzione per il fattore continuità, perché anch'essa rientra tra le qualità di svolgimento: stabilità nelle idee educative e nelle esigenze educative concrete; stabilità anche nei confronti dell'educatore come persona relazionale. Soltanto la continuità rende possibile quelle prolungate esperienze positive, attraverso le quali l'amore educativo assume la forza di un'esperienza vissuta.

Infine le qualità di svolgimento trovano il loro completamento in quella sensibilità che sa scegliere il momento esatto e i mezzi adatti, e che solitamente viene caratterizzato come tatto pedagogico.

Anche per questa prospettiva antropologica fondamentale, vale a dire per la libertà radicata nella grazia, non ci è possibile vedere come don Bosco abbia realizzato passo dopo passo la trasposizione pedagogica degli ulteriori aspetti che fanno parte di questa visione cristiana dell'uomo. La prospettiva di una vita radicata nella grazia e nella penitenza scaturisce dalla sua rappresentazione della santità come possibilità che Dio prospetta, anzi offre a tutti gli uomini.⁴⁰ Nella sfera della speranza, che è punto di verifica dell'antropologia teologica, rientra pure il frequente ritorno di don Bosco sui «novissimi»: era particolarmente preoccupato della morte come esperienza individuale, e della conseguenza che da ciò deriva, vale a dire che la vita deve essere vissuta con lo sguardo rivolto ver-

³⁸ P. BRAIDO, *Il sistema preventivo di don Bosco*, Zürich 1964².

³⁹ Per una qualificata descrizione delle qualità processuali e delle qualità di svolgimento proprie dell'amorevolezza, cfr. H. FRANTA, *loc. cit.*, 27-31. Nello stesso senso F. SCHMID, *Den ganzen Menschen ernst nehmen - zum «familialen» Erziehungsstil don Giovanni Boscos*, in «Theologisch praktische Quartalschrift», 136 (1988), 28-37.

⁴⁰ Cfr. F. DESRAMAUT, *Don Bosco*, 54 segg.

so il cielo come meta.⁴¹

Guardando all'insieme possiamo dire che la teoria educativa di Giovanni Bosco è basata su un'antropologia molto semplice. Le sue linee portanti riflettono le idee teologiche dell'epoca. Per la verità bisogna pure dire che egli non ha mai cercato di abbandonare questa semplicità, né di approfondirla o di differenziarla. La terminologia non riflessa, che scaturisce da questo dato di fatto, ne rende oggi difficile la comprensione, soprattutto perché non si può sistematizzare la sua rappresentazione di ciò che sono l'uomo e la vita. Vorrei associarmi a quanto in modo riassuntivo viene detto da Francis Desramaute a conclusione di un suo studio su *Don Bosco e la vita spirituale*: «L'uomo è creato buono, certo, ma è segnato dalla debolezza e dal male. (...) la sua vita (è) una corsa verso la morte, e il punto d'arrivo può sempre essere mancato. Beato colui che progredisce verso Dio con la sua testa, e soprattutto con il suo "cuore", perché sarà salvato. Se coltiva la "virtù", forse diventerà pure "santo"!».⁴²

Ciò che caratterizza Giovanni Bosco non è tanto la sua antropologia di matrice spirituale, quanto il modo e le modalità con cui ne ha fatto la trasposizione nella sua teoria educativa.

Questo dato di fatto ci offre ora la possibilità di riflettere sull'altro problema: in che senso le sue idee antropologiche di fondo possono costituire un interrogativo critico all'indirizzo della scienza pedagogica di oggi.

3. La concezione della moderna scienza pedagogica: punti forti e defezienze dell'antropologia

3.1. NECESSITÀ DI CHIARIRE LA PROPRIA POSIZIONE

Si può affermare che una scienza globale dell'uomo è una delle mete spirituali del tempo presente. Biologi e filosofi, giuristi e sociologi, psicologi, medici e teologi si occupano del problema dell'uomo. Le loro idee hanno una certa parentela tra loro. In parte si è anche riuscito a trovare un linguaggio comune.

Ciò nonostante risulta estremamente difficile mettere insieme in una

⁴¹ In questo contesto mi associo a G. Groppo quando parla di una componente di angoscia nella cura pastorale di don Bosco (*Vita sacramentale, catechesi, formazione spirituale come elementi essenziali del «sistema preventivo»*, in P. BRAIDO et alii (ed.), *Il sistema educativo di Don Bosco tra pedagogia antica e nuova*, Torino 1975, 55).

⁴² F. DESRAMAUT, *Don Bosco e la vie spirituelle*, Paris 1967, 80-81.

visione complessiva dell'uomo, le molteplici forme dell'esperienza di sé e i molti modi in cui l'uomo interpreta se stesso. Ciò risulta soprattutto nel momento in cui presupposti antropologici intervengono in diversi ambiti della vita per prospettarne una determinata impostazione. Un campo particolarmente sensibile, oggi come in altre epoche, è quello dell'educazione e della formazione.

Proprio l'antropologia pedagogica vorrebbe non essere debitrice di interpretazioni filosofiche e religiose dell'uomo. Trattandosi di affermazioni globali e extratemporali, essa vorrebbe che il loro rapporto con la realtà fosse verificata unicamente sulla base dei fenomeni concreti della formazione e dell'educazione.

Non hanno torto le critiche all'indirizzo delle formule: immagine dell'uomo, immagine del mondo, immagine di Dio, quando affermano che tali formule sono sempre legate a enunciati contenutistici che sono segnati dal contesto e dalla storia.⁴³ Per esempio, quando dall'idea dell'uomo come immagine di Dio viene dedotta l'affermazione concreta e storica secondo cui all'uomo è data la signoria sopra il mondo nel senso di uso e consumo e non già nel senso del dovere di tenerlo in ordine. Oggi per esempio abbiamo una consapevolezza ben diversa rispetto a epoche precedenti e ci rendiamo conto delle ingenti difficoltà che l'uomo immagine di Dio incontra per corrispondere a questo suo compito.

Oggi la scienza pedagogica crede di non dover più dipendere da quell'orizzonte di comprensione che è costituito da una concezione dell'uomo, e con il quale un insieme di conoscenze e di forme di comportamento hanno già un rapporto precostituito. Al contrario, essa vuol basarsi su antropologie settoriali (biologiche, sociologiche, psicologiche ed altre) o addirittura unicamente su tecnologie di programmazione sociale derivate dalle scienze umane.

C'è però un fatto su cui si sorvola con troppa leggerezza: anche le antropologie settoriali non sono affatto libere da quella pretesa normativa, che è appunto inerente al termine concezione dell'uomo. Anche queste scienze settoriali stabiliscono la via obbligatoria lungo la quale l'uomo, in quanto soggetto responsabile delle proprie azioni, può realizzare l'esigenza di continuità e di consistenza. Quando per esempio l'idea di identità diventa chiave di un'antropologia, manifestamente dietro a questo concetto si nasconde né più né meno una ricostruzione di una concezione dell'uomo. Si tratta della riuscita o del fallimento dell'esistenza

⁴³ Cfr D. MUEHL, *Das «christliche Menschenbild» - eine unzeitgemäße Betrachtung*, in «Theologische Quartalschrift», 163 (1983), 1-15.

umana, della ricerca di vita autentica all'interno di un processo globale di crescita e di apprendimento. E quanto traspare nella domanda se oggi l'uomo è capace di identità non è altro che la conoscenza antropologica secondo cui ci devono pur essere dei criteri per parlare della possibile riuscita oppure del fallimento di una prassi di vita.

La concezione dell'uomo proposta da Giovanni Bosco è adatta a essere presa come elemento di un interrogativo critico all'indirizzo delle correnti di scienza pedagogica del nostro tempo? Se, a mio avviso, bisogna rispondere positivamente a questa domanda, la ragione sta proprio nella semplicità della sua antropologia. Quell'elemento decisivo, che noi abbiamo dovuto scoprire di nuovo sotto il segno premonitore di una teologia orientata verso l'antropologia, egli l'ha saputo esprimere come se fosse una cosa ovvia: nella concezione cristiana dell'uomo si tratta di una affermazione di significato, di una promessa di significato, non già di un dato empirico. Esso è la fede in una identità che all'uomo viene promessa, viene testificata, e perciò diventa anche possibile; è la fede nella possibilità dell'uomo come tale. Si tratta sempre della testimonianza della fede circa il rapporto dell'uomo con Dio.⁴⁴

In nessuna parte don Bosco ha avanzato la pretesa di aver trovato qualcosa di nuovo. Al contrario, egli voleva riportare nella memoria ciò che sembrava essere dimenticato. Nelle sue affermazioni antropologiche egli non ha inventato un nuovo linguaggio. Mentre nella forma fondamentale della sua teoria educativa, intesa come esperienza vissuta, il nuovo sta nella richiesta di agire secondo quanto viene richiesto dalle circostanze. In questo modo egli rende chiaro che le sue conoscenze antropologiche parlano di un significato che è aperto, e che nella scia di una evolente conoscenza di sé, acquisita dall'uomo attraverso il tempo, può anche trovare espressioni concrete diverse, senza che ciò tolga qualcosa alle esigenze della fede. Alla base della sua teoria educativa del rispetto della situazione, si trovano la continuità della domanda religiosa dell'uomo e la sua interpretazione cristiana.

Quando l'idea cristiana dell'uomo, come è appunto il caso di don

⁴⁴ Con ciò risulta anche quanto sia deficitario e esagerato il procedimento seguito per esempio da Franz Dilger quando a «Don Bosco il più grande educatore pratico del 19^o secolo» contrappone in senso polemico «la pedagogia non cristiana del 20^o secolo»: «Che cosa dovrà pensare la pedagogia non cristiana del ventesimo secolo, di fronte a qualcuno che al di là della psicologia, anzi al di là dell'uomo, vuole educare l'uomo a partire da fantasie teologiche! (...) Ma ecco! La cosa sorprendente si verifica: don Bosco sulla base di una conoscenza puramente teologica giunge a un sistema educativo che anticipa le idee psicologiche del ventesimo secolo, e raggiunge risultati che in qualsiasi altro sistema rimangono irraggiungibili» (158 segg.).

Bosco, è intesa come idea aperta, e quindi chiamata a essere riempita di significato nell'agire, allora essa può diventare un aiuto per delimitarla da altri orizzonti di significato. Così essa diventa capace di contrapporsi al postulato della assoluta autonomia di sé o della realizzazione di sé, come pure alle pretese di una strumentalizzazione socio-politica.

3.2. L'UOMO DELLA RAGIONE EMANCIPATA, PROPOSTO DALLA SCIENZA PEDAGOGICA BASATA SULLE SCIENZE SOCIALI

Due modelli rivali di scienza segnano negli anni '60 il cammino della moderna scienza pedagogica: il modello empirico-analitico e il modello critico-dialettico. In ambedue i casi la moderna scienza pedagogica si sviluppa sotto l'influsso delle scienze sociali. Si trattava di sostituire la pedagogia basata sulle scienze dello spirito, quella per esempio legata a nomi quali Nohl, Litt, Sprager, Flitner, Weniger. Questa, essendo una scienza riflessiva, orientata alla filosofia e alla storia, incentrata sui problemi del significato di matrice filosofica, era ormai considerata priva di significato per effettuare le necessarie riforme del sistema scolastico e formativo. Appoggiandosi sulla sociologia, la scienza pedagogica sarebbe diventata una «scienza della realtà». In ambedue i casi i presupposti di questi due modelli di scienza hanno notevoli ripercussioni sulla pedagogia.

L'impostazione empirico-analitica è strettamente ricollegata con Karl Popper, iniziatore della cosiddetta «disputa sul positivismo».⁴⁵ La conseguenza era che la ricerca empirica, fino a quel momento condannata a un'esistenza sottosviluppata nell'ambito della pedagogia, venne ora dichiarata unica garanzia di progresso. H. Roth e W. Brezinka sono i rappresentanti più noti di quella «svolta verso la realtà» nella ricerca pedagogica.⁴⁶ Alla metafisica, perno centrale della pedagogia di matrice filosofica, viene lasciato unicamente quel settore «non scientifico» che è la «filosofia dell'educazione». A partire dall'inizio degli anni '70 l'attenzione della scienza pedagogica si orienta verso una massa di pubblicazioni riguardanti la teoria delle scienze.⁴⁷ Nella teoria delle scienze sulla quale essa si basa, come pure nell'immagine di uomo che regna in questa scienza pe-

⁴⁵ Cfr Th. W. ADORNO et alii (ed.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969.

⁴⁶ H. ROTH, *Die realistische Wendung in der pädagogischen Forschung*, in «Neue Sammlung» (1962), 481-491; W. BREZINKA, *Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1971.

⁴⁷ Cfr H. TSCHAMLER, *Wissenschaftstheorie. Eine Einführung für Pädagogen*, Bad Heilbrunn 1983¹.

dagogica si rispecchia lo spirito dell'epoca: l'ideale di uomo che pone davanti agli occhi è quello razionale e scientifico.

Assai presto un secondo modello scientifico, quello critico-dialettico — anch'esso proveniente dalle scienze sociali — è venuto ad affiancarsi al modello empirico-analitico. Esso è strettamente legato a nomi quali Adorno, Habermas e Horkheimer. La parola che fa perno è l'interesse inteso come forza propulsante della conoscenza. È questo interesse che sta alla base di organizzazioni scientifiche e di processi di ricerca.⁴⁸ E poiché la scienza pedagogica è da collocarsi tra le scienze «ideologiche», essa diventa «scienza critica della società»,⁴⁹ «scienza critica dell'educazione».⁵⁰ Essa assume come idea guida l'agire comunicativo basato su accordi liberi da rapporti di dominazione.⁵¹

La ricezione della teorica critica da parte della scienza pedagogica fu favorita dalla situazione politica dell'educazione. Essa figura come esempio tipico di una scienza pedagogica che ha tralasciato di approfondire e di valutare criticamente il significato dei suoi presupposti antropologici.

L'idea di uomo che è presupposta è quella dell'uomo emancipato. Da un lato c'è l'uomo concreto e reale che resiste ad essere alienato. Da un altro lato c'è un'idea chiara e luminosa che si riferisce all'uomo futuro. Sulla base di questa copresenza, lo strumento fondamentale dell'uomo emancipato è la critica ideologica nella riflessione sull'uomo.

L'uomo della ragione scientifica e l'uomo dell'emancipazione simboleggiano due concezioni di uomo, due idee guida, che senza alcuna verifica, silenziosamente, vengono accolte da diversi indirizzi della moderna scienza pedagogica.⁵² Analitici e dialettici s'incontrano nell'idea che l'uomo è primariamente e semplicemente l'essere della ragione. Perciò le due concezioni di uomo mettono al centro la definizione di ciò che la ragione è, dovrebbe essere e dovrebbe prestare. Essa è il fondamento e il fine di ogni illuminismo, presupposto per il progresso della specie umana. È vero che questi due approcci riconoscono anche che la ragione ha dei limiti. La ragione è ambivalente. Può condurre al progresso ma anche

⁴⁸ J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, in ID., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 1971⁵. Si tratta dei particolari interessi cognitivi e risultati cognitivi delle scienze naturali, delle scienze dello spirito e delle scienze sociali.

⁴⁹ K. MOLLENHAUER, *Erziehung und Emancipation*, München 1973⁶.

⁵⁰ H. BLANKERTZ, *Kritische Erziehungswissenschaft*, in K. SCHALLER (ed.), *Erziehungswissenschaft der Gegenwart*, Bochum 1979, 28-45.

⁵¹ Cfr K.-H. SCHÄFER - K. SCHALLER, *Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik*, Heidelberg 1971.

⁵² Cfr E. MEINBERG, *Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft*, 27-38; 55-75.

al regresso. È capace di aumentare la qualità della vita, ma anche di rovinarla. Può diventare la maggiore benefattrice dell'umanità, ma anche la sua peggiore nemica. Né l'approccio analitico né quello dialettico sono in grado di indicare una via d'uscita da questa *impasse* in cui viene a trovarsi l'uomo della ragione.

Anche in don Bosco la ragione, la capacità dell'uomo di giudicare e di riflettere, svolge un ruolo di primo piano. Talvolta indica il procedere secondo quanto viene richiesto dalle circostanze, quindi un pensiero prudenziiale nell'ambito dell'agire educativo pratico. Altre volte si tratta della coerenza e della saggezza nel pensare e nell'agire. Infine significa comprensione, nel senso di comprendere psicologicamente i giovani.⁵³ Persino l'idea di progresso nella realizzazione dell'umanità è nota a don Bosco.⁵⁴ Evidentemente il modo in cui egli intende la ragione non è quello dell'approccio critico-dialettico. Egli opta per una «ragione non deformata», una ragione che, in maniera piuttosto intuitiva, pratica ciò che è corretto, essendo alimentata dalla prudenza, che è una delle virtù cardinali.

Anche su questo piano emerge una differenza fondamentale tra queste concezioni di uomo. Don Bosco valorizza il ruolo della ragione nella ricerca di Dio. Di conseguenza il suo ruolo è comprensibile soltanto nell'interazione dei due fattori: religione e amore educativo. L'uomo della ragione emancipata si muove in quell'orizzonte di autonomia e di realizzazione di sé, che è in contraddizione con l'orizzonte cristiano, il quale interpreta l'uomo come essere della trascendenza.

La visione cristiana dell'uomo non esclude processi di apprendimento emancipatorio, aventi lo scopo di eliminare costrizioni precostituite, di abbandonare modelli di comportamento accomodaticcio e di rifiutare autorità non convalidate. La concezione di uomo alla quale si rifà don Bosco non nega la dipendenza dell'uomo da quelle pretese di potere e di costrizione, ma essa offre un aiuto per comprendere la loro natura alla luce di quell'elemento che trascende l'emancipazione e che noi chiamiamo redenzione.⁵⁵

Per differenziare ulteriormente questo discorso sarebbe necessario

⁵³ Cfr N. ENDRES, *op. cit.*, 32-35.

⁵⁴ Cfr F. DESRAMAUT, *Don Bosco*, cap. 5: *Christliche Vollkommenheit und menschliche Vervoll-dung*, 142-174.

⁵⁵ Non ci è possibile studiare il problema dell'interesse mostrato dalla pedagogia della religione al problema dell'educazione emancipatoria. Cfr. W. OFFELI (ed.), *Emanzipation und Religionspädagogik*, Zürich 1972; K.E. NIPKOW, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Band 1, Gütersloh 1975.

entrare nel merito delle variazioni antropologiche che la scienza pedagogica, di matrice sociologica, ha percorso. Nell'insieme esse sono caratterizzate dal fatto che le due realtà «formazione» ed «educazione», precedentemente accolte in modo aproblematico, ora vengono sostituite dalla determinante problematica della socializzazione, vale a dire dal modo in cui un individuo viene inserito nella società.⁵⁶ La ricerca sulla socializzazione è attenta al problema della uguaglianza di possibilità e dell'appartenenza a strati sociali, e alle istanze di socializzazione, chiamate spesso agenzie di socializzazione. Con una espressione un po' lapidaria si può dire che tutte le teorie della socializzazione ruotano attorno all'*homo sociologicus*. Si tratta di una concezione di uomo che è basata su un determinato rapporto tra l'individuo e la società: l'uomo esteriore socializzato che gioca determinati ruoli, al quale la società è antagonisticamente contrapposta. E poiché questa società opprime la sua interiorità, egli è costretto a cercare nel «privato» il suo vero io.

Anche qui è palese quanto l'antropologia di Giovanni Bosco, ispirandosi all'interpretazione cristiana dell'uomo, sia in contraddizione con una siffatta interpretazione riduzionistica dell'uomo. La sua educazione, concepita come esperienza vissuta, intende appunto valorizzare quel centro interiore di tutte le attuazioni della vita e della fede, vale a dire il cuore dell'uomo. Il cuore non viene raggiunto in prima linea tramite la ragione, ma attraverso la forza dell'immaginazione, basata su impressioni immediate, attraverso la testimonianza, l'esperienza intersoggettiva, la forma di un'esperienza vissuta.

La concezione antropologica dell'*homo sociologicus* è presente sotto molte varianti nella scienza pedagogica. Richiamo unicamente l'attenzione sull'accettazione da parte della scienza pedagogica della teoria di Mead sull'interpretazione simbolica e l'idea di uomo che ne sta a monte, quella cioè dell'io agente. Così pure la teoria sistematica di Luhmann, che nella scienza pedagogica porta alla seguente posizione: a differenza della tradizione umanistica occidentale, il punto orientativo non è più il soggetto uomo, bensì il sistema. L'immagine di uomo che sta a monte di questa posizione può essere caratterizzata come «uomo sistematico».⁵⁷ Tutte le va-

⁵⁶ Cfr fra altri H. FEND, *Sozialisierung und Erziehung*, Weinheim 1969. Dal punto di vista della pedagogia della religione: Ch. MORGENTHALER, *Sozialisation und Religion*, Gütersloh 1976. Per l'idea di uomo: E. MEINBERG, *op. cit.*, 75-97.

⁵⁷ La teoria del sistema, proposta da Luhmann, porta alle ultime conseguenze le idee di B.F. Skinner, il quale sostituiva la rilevanza sociale ed etico-sociale dell'idea di uomo con la pianificazione e l'organizzazione, sotto il motto «conservazione del sistema attraverso il cambiamento del sistema». L'uomo in questa ottica compra la sua libertà attraverso l'adattamento alla società.

rianti dell'*homo sociologicus* hanno presupposti teorici troppo complessi per poter essere spiegati ulteriormente in questo contesto.

Dobbiamo ancora fermarci su altre correnti di scienza pedagogica che esercitano un impatto non indifferente sulla pedagogia della religione oggi. Si tratta dell'ambito della psicologia pedagogica.

3.3. L'UOMO DELLA PSICOLOGIA PEDAGOGICA, L'UOMO CHE SI SVILUPPA ATTRaverso il CICLO DELLA VITA

L'attuale interesse per il decorso della vita e per il suo andamento, per il ciclo della vita, per la biografia e la storia della vita è certamente espressione del tempo in cui viviamo. Già le diverse metafore che l'uso linguistico in questo campo adopera rispecchiano posizioni diversificate.⁵⁸ Il decorso della vita indica un periodo di tempo che segue una linea che è possibile codificare. Nell'idea di ciclo vitale si rispecchia l'esperienza di un movimento circolare tra nascita e morte. La storia di una vita e la biografia mettono l'accento sul fatto che il singolo partecipa personalmente come soggetto al decorso della sua vita. Nello stesso tempo questi concetti descrivono un processo: la vita umana in quanto cambiamento. Colui che interpreta questo cambiamento come sviluppo, accentua che vi è uno stadio finale che è al di sopra delle fasi della vita che precedono nel tempo. Quando invece si insiste su processi di crescita e di maturazione, allora riecheggia l'idea di un programma di vita in qualche modo già pre-determinato. Infine quando il cambiamento è interpretato come passaggio a uno stadio superiore, allora si ricorre all'immagine di una linea della vita già strutturata e orientato verso un fine. In questa caratterizzazione metaforica dei concetti si profilano già le implicanze antropologiche della psicologia pedagogica contemporanea.

La psicologia pedagogica in quanto disciplina orientata verso l'empirico, segue da parecchio tempo un concetto di sviluppo secondo cui l'uomo stesso appare figura attiva del proprio sviluppo.⁵⁹ Sviluppo non è qualcosa che si subisce, non è casualmente determinato da fattori esterni e da condizionamenti interni della natura. Sviluppo significa che l'uomo

⁵⁸ Cfr K.E. NIPKOW, *Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung der Dimension des Lebenslaufs in der Praktischen Theologie und Religionspädagogik*, in «Jahrbuch der Religionspädagogik», 3 (1986), Neukirchen 1987, 15 segg.

⁵⁹ È il modo in cui Rolf Oerter caratterizza l'attuale comprensione dell'uomo nella psicologia dell'età evolutiva. Cfr R. OERTER (ed.), *Lebensbewältigung im Jugendalter*, Weinheim, 1985, 1.

stesso, nei momenti critici della vita e nei compiti del suo sviluppo, prende in mano in modo costruttivo e produttivo la propria vita.

Tra le molte concezioni che anche in questo ambito si sono formate, possiamo indicarne schematicamente due che ricevono particolare attenzione nella pedagogia della religione: quella della scuola psicanalitica e quella della scuola cognitivo-strutturale. Per ognuna di esse dobbiamo limitarci a indicare soltanto un rappresentante significativo.

Il concetto di identità viene quasi sempre ricondotto con il nome di Erik H. Erikson.⁶⁰ La sua rappresentazione dell'identità dell'io è inquadrata in una teoria dello sviluppo dell'identità che ricopre l'intero ciclo della vita. Di essa fa anche parte il presupposto secondo cui nel corso della vita l'identità non si sviluppa senza disturbi, ma passa piuttosto attraverso crisi. Infine essa è caratterizzata dall'approccio psicanalitico, iniziato da Freud, in quanto si basa sulla struttura istintuale dell'uomo.

Il diagramma sviluppato da Erikson, quasi una immagine visuale del ciclo vitale dell'uomo, lo dispiega in otto fasi di età, di cui quattro appartenenti alla fanciullezza, una all'età giovanile, e tre all'età adulta. Ognuna di queste fasi è caratterizzata da una crisi, la quale ogni volta porta elementi essenziali al carattere dell'individuo sano. Più specificamente questo apporto consiste in virtù, che corrispondono alle diverse fasi dell'età. Infine l'intero sviluppo è governato da un piano globale, il cosiddetto principio epigenetico. Le singole fasi seguono il piano globale, con questa restrizione che cioè in ogni fase una parte diventa predominante e nessuna fase parziale può essere saltata.

Per il nostro argomento è essenziale annotare che l'elemento antropologico sul quale si basa Erikson è la crisi: nessuno sviluppo dell'identità è senza crisi.

La prima crisi considerata colonna angolare di una vita sana, è provocata dall'acquisizione di fiducia originaria oppure dalla diffidenza originaria. Essa mira alla virtù fondamentale della speranza.

Il fattore decisivo perché un sano sviluppo dell'identità possa aver luogo è, secondo Erikson, la crisi dell'adolescenza: essa consiste nell'antinomia polare tra identità e diffusione dell'identità. Essa deve acquisire la virtù fondamentale della fedeltà.

⁶⁰ Erikson sviluppa la sua teoria dell'identità soprattutto negli scritti popolari *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1963; *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1979⁵; *Jugend und Krise*, Stuttgart 1968; *Kinderspiel und politische Phantasie*, Frankfurt 1978. Per una esposizione sintetica della sua teoria del ciclo della vita, cfr R. ENGLERT, *Glaubensgeschichte und Bildungsprozess*, München 1985, 225-234; F. SCHWEITZER, *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987, 71-91.

L'idea di uomo proposta da Erikson è l'uomo della crisi.⁶¹ Nonostante il suo radicamento nella teoria istintuale della psicalisi, essa è legata a una sintesi dell'io costituita dalle virtù fondamentali corrispondenti a ogni fase, e perciò è una interpretazione molto ottimistica dell'uomo. Essa attribuisce grande importanza alla componente affettiva, al senso di valore personale, al sentimento di identità. In ultima analisi però il superamento della crisi è solo possibile attraverso la via razionale. Quest'idea di uomo ha quindi qualcosa in comune con la scienza pedagogica di matrice sociologica.

L'influsso di Erikson sulla pedagogia della religione non si manifesta solanto nel fatto che, in questo ambito, la sua rappresentazione della fiducia originaria viene recepita in modo assolutamente acritico.⁶² Esistono pure diversi tentativi per assumere i conflitti fondamentali, che caratterizzano il ciclo della vita secondo Erikson, e ricollegarli direttamente con i simboli attinenti il superamento delle crisi, provenienti dalla tradizione biblica.⁶³

Accanto al modello psicanalitico, la psicologia pedagogica presenta anche il modello cognitivo-strutturale.⁶⁴ Per la pedagogia della religione è rilevante il modello delle fasi dello sviluppo morale, elaborato da Lawrence Kohlberg,⁶⁵ che fu assunto in un primo momento da James Fowler⁶⁶ e in seguito da Fritz Oser.⁶⁷ La radice delle sue considerazioni è una teoria psicologica: il pensiero morale e l'agire morale sono guidati da principi. Le strutture cognitive di questi principi si sviluppano nel corso dell'infanzia e della giovinezza passando attraverso fasi chiaramente distinguibili tra loro. Queste fasi sono irreversibili, vale a dire si sviluppano soltanto in una direzione e non si può tornare indietro. Queste fasi non sono determinate dalla cultura: valgono per tutti i popoli, per

⁶¹ Cfr E. MEINBERG, *op. cit.*, 176-201.

⁶² Cfr per esempio H.-J. FRAAS, *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, Göttingen 1973, 100-107.

⁶³ In tal senso J. SCHAFFENBERG, *Menschliche Reifung und christliche Symbole*, in «Concilium», 14 (1978), 86-92; H. MÜLLER-POZZI, *Götterbe des verlorenen Paradieses*, in «Wege zum Menschen», 33 (1981), 190-203; H.-J. FRAAS, *Glaube und Identität*, Göttingen 1983; P. BIEHL, *Symbol und Metapher*, in «Jahrbuch der Religionspädagogik», 1 (1985), 28-64; M. KLESSMANN, *Identität und Glaube*, München 1980; J. WERBICK, *Glaube im Kontext*, Zürich 1983.

⁶⁴ Per una esposizione e discussione della psicologia cognitiva cfr H.-J. FRAAS - G. HEIMBROCK (ed.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Göttingen 1986; anche il numero tematico *Wachsen im Glauben*, di «Religionspädagogische Beiträge», 1988, n. 21; R. ENGLERT, *op. cit.*, 243-279; F. SCHWEITZER, *op. cit.*, 106-167.

⁶⁵ L. KOHLBERG, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt 1974.

⁶⁶ J. FOWLER, *Stages of Faith*, San Francisco 1981.

⁶⁷ F. OSER - P. GMÜNDER, *Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich 1984.

tutte le classi sociali e tutte le razze. Sono gerarchicamente ordinate; in effetti nelle strutture di una fase successiva sono superate le precedenti. Infine le fasi sono formali, si riferiscono cioè a strutture e non già ai contenuti dei giudizi morali.

Lo sviluppo passa, secondo Kohlberg, dalla fase preconvenzionale, attraverso la fase convenzionale verso la fase postconvenzionale, e conduce a una fase di autonomia o fase guidata da principi. Anche senza esaminare da vicino lo schema delle sei fasi, l'immagine di uomo che sta alla base si rivela troppo razionale e cognitivo. Assai più grave è il fatto che l'uomo viene sostituito da strutture morali astratte e formali e così ridotto a un essere senza situazione.⁶⁸ Il fatto poi che Kohlberg lasci da parte l'intera problematica dei valori e delle norme collegati con i contenuti morali, ha pure come conseguenza che il problema della trasposizione delle fasi del giudizio morale in un adeguato agire è largamente assente.

Ammetiamo che Kohlberg abbia dato un contributo apprezzabile per una teoria dell'educazione morale, ma esso certamente non può sostituirsi a questa teoria.

Nel suo studio su don Bosco, Nikolaus Endres⁶⁹ sottolinea che egli si basava sul principio — corretto anche dal punto di vista psicologico — che è necessario dare sufficiente importanza alla motivazione e alla nobilitazione dell'affetto e della coscienza; promuovere l'attenzione, l'ordine e una differenziazione molto ampia dell'anima; mettere i fondamenti per un atteggiamento autonomo, responsabile e orientato ai valori. Se è lecito affermare che Giovanni Bosco in quanto psicologo trova il suo fondamento nella sua concezione dell'uomo, allora la domanda critica all'indirizzo dell'attuale scienza pedagogica potrebbe essere formulata nel seguente modo: in quale modo Dio e l'uomo sono rispettivamente autori della storia di una vita umana? Nella visione cristiana dell'uomo la responsabilità personale è sempre legata al problema di Dio, e conseguentemente la formazione della coscienza, la formazione degli atteggiamenti diventa il centro dell'educazione. La storia di una vita umana, in altre parole, non è riducibile a uno sviluppo che viene attivamente stimolato dall'uomo stesso. Essa è anche sempre cambiamento di vita, nel senso di conversione dell'uomo a Dio.⁷⁰

La teoria educativa di don Bosco, con le sue radici psicologiche, di-

⁶⁸ Cfr E. MEINBERG, *op. cit.*, 170-172.

⁶⁹ N. ENDRES, *op. cit.*, 125.

⁷⁰ Cfr K.E. NIPKOW, *Lebensgeschichte*, 15-127; Id., *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987.

mostra da un lato che non si può parlare di sviluppo dell'uomo senza la partecipazione attiva dell'uomo stesso. Di fronte a questo dato l'ipotesi di una ascesa lineare dello sviluppo, prospettata dai modelli psicanalitici o dai modelli cognitivo-strutturali trova qui un limite, nella misura in cui ora si affacciano metafore completamente diverse, quali: cadere nell'abisso, venir raccolto, nuova nascita. Non è escluso che processi di questo genere possano anche essere interpretati con l'ausilio delle categorie provenienti dalla psicologia pedagogica ed essere interpretate come nuova sintesi dell'identità personale oppure come livello superiore di giudizio religioso. Ma in questo caso Dio si rivela autore della storia di una vita umana a tal punto che, per esempio, l'ipotesi psicanalitica della nascita di Dio nell'uomo, quale fu proposta da Winnicott,⁷¹ Rizzuto⁷² e altri, permette, sì, di comprendere meglio molte cose circa la realtà psichica di Dio nei fanciulli e nei giovani, ma non è in grado di dire una sola parola sulla verità del discorso su Dio né sulle esperienze che l'uomo fa con Dio.

Si può prendere come secondo esempio la recezione quasi evidente, da parte della pedagogia della religione, della fiducia originaria, nel senso in cui viene intesa da Erikson. Bisognerebbe mettere in chiaro che nell'esperienza fanciullesca della fiducia originaria si tocca soltanto un lato dell'esperienza biblica di Dio, vale a dire l'assoluto sì e l'assoluta accettazione da parte di Dio. Ma non entra affatto in gioco l'altra dimensione che è legata alla immagine biblica di Dio, quella della radicale esigenza espressa dalla nota dialettica: il Dio che è amore e che esige, il Dio che è misericordia e che si adira.

L'interpretazione cristiana dell'uomo richiede che nelle categorie descrittive si distingua tra categorie psicologiche e categorie teologiche. Nuovamente su questo punto la concezione cristiana dell'uomo si presenta come offerta di un senso che è ancora aperto, e come tale si trova in contrapposizione con quella pretesa autonomia e realizzazione di sé, che predomina nei presupposti antropologici della scienza pedagogica.

Ciò che nuovamente possiamo imparare da don Bosco è la necessità di liberarsi dal predominio assoluto del pensiero razionale. Ciò risulta possibile nella misura in cui ci accostiamo di nuovo, senza con ciò rinnegare la realtà quotidiana, a quella realtà interiore divenuta oggi estranea alla maggior parte della gente, a quella interiorità del soggetto che comprende intelligenza e sentimento, corpo e anima, a quella interiorità che

⁷¹ D.W. WINNICOTT, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1979².

⁷² A.-M. RIZZUTO, *The Birth of the Living God*, Chicago-London 1979.

non si considera responsabile soltanto di fronte all'io autonomo e alla società, ma come realtà che deve rendere conto a Dio. La riscoperta della realtà interiore non deve diventare una ricerca privatistica dell'interiorità emersa recentemente nelle sette religiose giovanili e nell'ondata di esoterismo della *New Age*.

Se questo postulato viene trasferito a livello della coscienza scientifica contemporanea, allora si tratta di formulare regole secondo cui può svolgersi il dialogo tra teologia e scienze umane, rivelatosi ormai costitutivo per la pedagogia della religione. Si tratta di regole per il dialogo che stabiliscono l'ordine di argomentare per giungere a un orientamento fondamentalmente cristiano dell'educazione. Esse devono tener conto del fatto che l'educazione rimane anche sempre legata a condizionamenti concreti del tempo e della storia. Nello stesso tempo devono sviluppare la sensibilità per la problematica delle norme a tal punto da chiamare per nome le funzioni che sono fondamentali per la fede cristiana.

4. Conclusione

Ciò che ai nostri giorni mette nuovamente in luce la grande attualità di don Bosco come educatore e psicologo è una visione di fondo, che per lui non è tanto risultato di riflessione quanto di intuizione, e che attualmente la pedagogia della religione cerca di stabilire sulla base di un procedimento metodologico corretto: la interdipendenza reciproca tra fede e vita, tra apprendere la vita e apprendere la fede deve essere impostata in modo tale che l'educazione religiosa si metta nello stesso tempo al servizio di una vita riuscita.⁷³ Manifestamente molte persone oggi falliscono nella loro vita. Assai più grande sembra infatti il numero delle persone che stentano a sviluppare le loro possibilità di vita. Ciò che Giovanni Bosco ha saputo realizzare nel suo momento storico rimane un compito anche per noi: la fede nel Dio che crea la vita, conserva la vita, rinnova la vita, la fede nella sua benevolenza verso l'uomo che si è manifestata in Gesù Cristo e viene ulteriormente garantita dalla presenza del suo Spirito, deve spingerci ad aiutare esseri umani di ogni età e di ogni livello sociale, perché possano comprendere ed accogliere le possibilità di vita insite nella fede cristiana.

⁷³ Cfr E. FEIFEL, *Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem*, in ID. - W. KASPER (ed.), *Tradierungskrise des Glaubens*, München 1987, 53-100.

¿HACIA EL ECLIPSE DE LA «SECULARIZACIÓN»? *

Jaime Rodríguez F.

Salesianum 50 (1988) 539-563

Para su comprensión dentro del ámbito de la Sociología, el concepto de *secularización* remite al surgimiento de la ciencia que parte de la constatación empírica, al afianzamiento del «método científico» que aquella establece y entra de lleno al corazón del debate epistemológico que instauran dichos procesos. En este sentido, el citado proceso se hace parte de la Sociología desde los orígenes de ésta, en las dimensiones y formas de análisis que aquella impone en cuanto a la razón propia e intrínseca de los procesos sociales, de las transformaciones de la sociedad y de los modelos sociales que se configuran.

La secularización se asume de manera genérica en oposición a lo «sagrado», en una gama variada de acepciones de ambos conceptos. Concretamente, dentro de la tradición sociológica la secularización aparece fundamentalmente referida a la religión *como fenómeno social*. Aunque no faltan algunas formas de secularización, muy escasas por cierto, que se salen del ámbito religioso, como es el caso del cambio social dentro de la polaridad «sagrado-secular» que plantea Howard Becker.¹

El carácter central del concepto de secularización en el análisis de las relaciones religión-sociedad se ubica más que todo en el presente siglo, en particular con el auge de la Sociología de la Religión que lo convierte en elemento privilegiado de análisis y hasta en marco teórico obligado. Se puede decir que fue la Sociología de la Religión la que le dio legitimidad y en aquella aparece como fundamental para abordar los procesos de cambio social y de disyunción, conjunción o reacomodamiento de la religión dentro de ese dinamismo social y de las reorganizaciones y nuevas

* Consideraciones alrededor del essayo de Gustavo Guizzardi y Renato Stella: «Teorie della Secularizzazione», en *Sociologia della Religione* (a cura di Domenico Pizzati), Roma: Ed. Borla, 1985, pp. 173-212.

¹ HOWARD BECKER: «Current Secular-Sacred Theory and its Development» en *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York: The Dryden Press, 1957, pp. 133-185.

formas de sociedad que van apareciendo. Posteriormente a los años 50 el concepto de secularización se impone y se populariza no sólo en el ámbito sociológico sino también en el teológico, con la inevitable consecuencia de una creciente heterogeneidad de su significado. Y su empleo como instrumento de análisis desde perspectivas tan distintas, contribuyó a robar de interrogantes su carácter científico que quedaba involucrado en lo más acalorado del debate epistemológico, con notables riesgos de convertir en ideología el concepto de secularización.

La abundantísima bibliografía que da cuenta de los análisis, discusiones, etc. en que la secularización es tema como hipótesis, conclusión, indicador, tipología, marco teórico, fatalidad, oportunidad histórica, signo de los tiempos, exigencia surgida del mismo dinamismo religioso, situación impuesta por las nuevas formas de ordenamiento social, etc., mayormente no tratan de la religión en general sino del cristianismo institucionalizado en la Iglesia Católica y demás confesiones cristianas, y de su situación ante el capitalismo y ante los tipos de sociedad a que dicho sistema ha dado origen. En otras palabras, la secularización es, de hecho, una temática fundamentalmente «occidental» y referida a las transformaciones de la sociedad hacia el modelo urbano-industrial.²

En sentido muy amplio, la secularización se asume como una tensión crítica entre la religión cristiana y la civilización urbano-industrial. Se presupone, como punto de partida anterior, el puesto concreto de las iglesias cristianas dentro del modelo de la «sociedad tradicional», caracterizada por una red de relaciones más bien difusas, en la que la religión penetra todas las instituciones sociales y éstas son muy poco diferenciadas entre sí. Las relaciones entre la institución religiosa y la sociedad (las demás instituciones) son armónicas. Se podría hablar, entonces, de una «sociedad religiosa» en el sentido de que las iglesias se consideran como factores de integración social. Todo lo cual constituiría una forma en cierto modo óptima de existencia de la institución religiosa dentro de la sociedad. Pero cuando se desintegra este modelo de sociedad con el ad-

² Hay estudiosos que han tratado religiones no cristianas con la secularización como marco de referencia: cfr., por ejemplo, a John Cogley quien analiza las religiones orientales en relación con la sociedad secular, en *Religion in a Secular Age*. New York-Toronto: The New American Library, Inc., 1969, cap. III. Una perspectiva semejante adopta Joseph Tamney en su trabajo «The Failure of Mahayana Buddhism», en *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse «Religion et religiosité, athéisme et non croissance dans les sociétés industrielles et urbanisées»* (Opatija, Yugoslavia, 20-24 Septiembre 1971). Lille: Ed. CISR, 1971, pp. 273-304. Cfr. también Robert N. Bellah: *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row Publishers, 1972, pp. 53-166.

venimiento del modelo urbano-industrial, ¿qué lugar queda para la religión? ¿qué papel podrá seguir jugando la religión dentro de la nueva sociedad? Estos son los temas que intenta abordar y resolver la Sociología con la secularización como punto de referencia y marco explicativo.

Es importante subrayar que, aunque se invoca la secularización como un fenómeno universal, el enunciado anterior que hace ver las connotaciones «cristianas» de la misma impone una enorme cautela en cuanto a la validez universal del concepto de secularización en el análisis de las relaciones religión-sociedad: en efecto, ni la realidad cristiana se puede asumir como homogénea, ni sus posibles transformaciones como si tuvieran la misma dirección, ni los contextos sociales con que se relaciona el cristianismo institucionalizado son homologables.

Por otra parte, la secularización ha sido definida en relación con indicadores y formas de medición de religiosidad institucional muy circunscritas a una cultura determinada: por eso se habla de cultura «occidental y cristiana». Y la religión institucionalizada en otras culturas encierra definiciones diferentes, expresiones y exigencias distintas, organizaciones y proyecciones quizás poco comparables con las que se han abordado en la cultura cristiana. Un análisis somero de las grandes religiones históricas, con sus sendas definiciones de las relaciones con el mundo y la sociedad, de las formas de compromiso religioso que impone cada una, *puede llevar a constatar una reducción de las capacidades analíticas o definitorias de la secularización*. Lo que inevitablemente se acentuará cuando se trata de grados menores de institucionalización de la religión, que puede llegar a formas de religión que se podrían calificar de «invisibles» (por no tener instituciones y organizaciones concretas y fácilmente identificables, pero que no son menos sentidas como religiones, como sucede en los grupos animistas africanos, para citar un ejemplo).

Hay que tener en cuenta, además, que no todas las transformaciones de las sociedades se realizan dentro del modelo urbano-industrial con sus cánones de racionalidad. Hay, de hecho, una gama inmensa de grados y posibilidades de cambio social que pueden tener direcciones muy distintas de las que dieron origen a la visión de la secularización: aún en el ámbito occidental son muchas las sociedades «tradicionales» que encuentran muy remotas y hasta inaccesibles las metas de la modernización urbano-industrial. O también puede suceder que entren dentro de este modelo de una manera muy relativa y a través de procesos de transformación social muy diferentes de los que tuvieron las sociedades que hoy representan típicamente el modelo urbano-industrial. De lo que se deduce que es difícil aplicar unívocamente el concepto de secularización para explicar las

transformaciones de la institución religiosa y mucho más difícil aún predecir el futuro de la religión en los posibles nuevos contextos sociales de muchos sectores de la sociedad occidental.

En un trabajo anterior ya habíamos analizado algunas limitaciones explicativas del marco teórico de la secularización.³ Y si agregamos las dificultades y discusiones que suscita la definición de «lo sagrado» y de «religión», lo mismo que de otros términos afines, con la consiguiente dificultad para considerar y comprender el dinamismo interno de las instituciones religiosas, las características y leyes de sus procesos intrínsecos de cambio, hay que preguntarse sobre el verdadero alcance del enfoque de la secularización para el análisis de las relaciones religión-sociedad.

Todo lo cual sugiere que hay que rebasar los meros intentos de aclaración de ambigüedades en las definiciones de secularización para entrar a evaluar a fondo el concepto y sus posibilidades explicativas. El largo historial de la secularización como concepto y la preponderancia que ha adquirido como marco de análisis en la Sociología de la Religión americana este esfuerzo de evaluación para la mejor comprensión de lo que hasta ahora se ha explicado dentro de dicho marco de referencia y para que, ante la confirmación o la descalificación de las hipótesis que se han planteado sobre la evolución de la religión institucionalizada, se puedan establecer bases científicas sólidas para el estudio de la religión como fenómeno social en el futuro.

El «status quo» de la secularización

En el ensayo enunciado, Gustavo Guizzardi y Renato Stella sostienen que «la secularización conserva toda su carga de importantísima problemática, histórica y social, sobre la cual, prescindiendo de las dificultades, aún es oportuno detenerse» (p. 174). Y también afirman que «la secularización no es únicamente el nombre que se da a un fenómeno que constata la pérdida de la aceptación del universo religioso y de las instituciones que administran dicho campo; es también un 'test', un síntoma de los procesos no únicamente cognoscitivos que han marcado su evolución. Es, entonces, (la secularización) un lugar privilegiado de análisis socio-lógico, en su doble papel de descripción de un sistema de eventos rela-

³ JAIME RODRIGUEZ F. SDB.: «Análisis crítico al marco teórico de la secularización en las relaciones religión-sociedad», en *Rerista Paraguaya de Sociología*, N. 41 (Enero-Abril 1978), pp. 35-56. Cfr. *Sociological Abstracts*, Vol. 28, N. 14, Oct. 1980, K. 9398, p. 1076.

cionados con la esfera de lo religioso y de lo sagrado, y de interpretación cualitativa de los mismos, duplicidad que une la percepción disciplinar de los hechos con los hechos mismos en su concreto devenir» (*ib.*)

Esta posición explica que los autores hayan querido ir más allá de los intentos de presentación global de la secularización que son, más que todo, de carácter descriptivo. Se proponen hacer una reconstrucción *genealógica* del concepto de secularización y escudriñar su significado histórico «en ámbitos diversos de aplicación con respecto a situaciones culturales diversas pero, sobre todo, para entender la relación que ha tenido con contextos sociales para los cuales y sobre los cuales se ha producido». En esta perspectiva trazan la trayectoria del concepto de secularización entre su génesis y el estadio de la postsecularización.

1º La génesis la identifican con los «clásicos», o sea, los primeros estudiosos de las relaciones religión-sociedad, con sus convergencias y divergencias teóricas sobre dichas relaciones y que fundamentalmente analizan la confrontación entre la religión y la racionalidad. Están los nombres de Augusto Comte, Herbert Spencer, James Frazer y principalmente Max Weber, quien plantea el «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung*) ante la institucionalización de la racionalidad económica y científica.

2º Luego está la etapa de los sociólogos modernos: es un largo período que corresponde al renacimiento de la Sociología de la Religión por obra de Gabriel Le Bras y al auge de la misma, marcado por los adelantos de la medición de la religiosidad individual y de otros indicadores tales como las escalas de pertenencia, etc. y muy centrado en el estudio de la religión ante las transformaciones industriales, dentro del contexto de la racionalidad económica y científico-tecnológica del modelo de sociedad que se desarrolla e impone como resultado de la revolución industrial. En éste, que se puede considerar como el período clásico de la secularización hacia los años 60 y siguientes, los autores destacan las principales teorías en las que el concepto de secularización representa formas variadas de reacomodación social de la religión y hasta su posible desaparición:

- a) La secularización y la racionalidad social: hay un proceso irreversible de pérdida de influencia de las iglesias en la sociedad, debido a la racionalización y burocratización de los sistemas industriales (Bryan R. Wilson).
- b) La secularización como eclipse de lo sagrado: llegaría hasta la sociedad sin religión porque ésta habrá desaparecido (Sabino S. Acquaviva).
- c) La secularización según la hipótesis funcionalista, que ve en la reli-

gión una función insustituible de la integración de la sociedad. Se considera la secularización como transformación de la religión hacia equivalentes laicizantes: la creciente diferenciación y especialización funcional dentro de la sociedad obliga al replanteamiento del puesto e importancia de las iglesias. Para Talcott Parsons habría un deslizamiento de la religión de la esfera social a la esfera privada y su reforzamiento en el nivel individual; para Milton Yinger se entraría en un pluralismo confesional competitivo; Robert N. Bellah ve la transformación de lo sagrado en religión civil, con la circunscripción de la creencia al ámbito privado; R.K. Fenn plantea la necesidad de la ubicación de la religión en el estadio de relaciones conflictivas entre grupos; N. Luhmann habla de las modalidades con que el sistema religioso definiría el nivel agregativo del propio ambiente externo para determinar el «universo de sentido» de la sociedad.

a) La secularización según la hipótesis fenomenológica: aquella tendría que considerarse en relación con la función social de la objetivación de los significados últimos atribuidos a la religión. Cuando en las sociedades modernas las religiones se institucionalizan, pueden llegar a dejar de responder a las exigencias del cambio social. En ese caso vendría la desafección religiosa hacia las iglesias, que dejarían de ser entidades de referencia y las creencias religiosas se refugiarían en la esfera individual privada, hasta llegar a la «religión invisible» constituida por elementos de diversas fuerzas generadoras de significados últimos (Thomas Luckmann). Para Peter Berger, en las sociedades modernas las iglesias entran en competencia en la producción y distribución de significados últimos, lo que constituye uno de los síntomas más evidentes de secularización, ya que las iglesias irían perdiendo el monopolio sobre la administración de lo religioso. Como consecuencia, la religión se refugiaría en el estaso (religión civil de Bellah) y en la familia para así mantener la sobrevivencia del cosmos sagrado.

En esta visión panorámica fundamental sobre la trayectoria sociológica de la secularización, es evidente una constante en el significado de aquella como pérdida de «status» de la institución religiosa dentro de la sociedad, con consecuencias tales como el resquebrajamiento y hasta la pérdida de la preponderancia de la institución religiosa, la confluencia hacia equivalentes funcionales de la religión en relación con la cohesión social y una fuerte reducción a la esfera individual de las relaciones con el «radicalmente Otro». En la raíz del proceso de secularización aparece el *progreso indefinido* de corte científico-tecnocrático y el triunfo de la razón sobre las creencias que, como tales, pertenecen a la esfera de lo irracional

(en el sentido de su trascendencia sobre la razón). Lo que se traduce en la transferencia de los intereses de los grupos que constituyen la sociedad, hacia metas concretas de progreso individual y social en todas sus dimensiones, por fuera de la trascendencia. En cierta manera sería como la institucionalización de la religión del progreso, mientras la religión de salvación en un más allá, de seguir existiendo, se refugiaría en el ámbito estrictamente individual.

Nuestros autores Guizzardi y Stella también traen a colación algunos intentos de reconstrucción histórico-crítica del concepto de secularización:

1) Una de las tipologías de secularización más difundidas es la construida por Larry Shiner con los datos de investigación empírica sobre las relaciones religión-sociedad y que tiene las siguientes dimensiones:

- a) Declive de la religión hacia la sociedad sin religión.
- b) Conformidad con este mundo: tender hacia el grupo absorbido por las tareas pragmáticas e indistinguible del resto de la sociedad.
- c) Desconexión de la sociedad de la relación con la religión: la sociedad relega la religión a la esfera estrictamente privada.
- d) Transposición de creencias e instituciones religiosas: lo que en un tiempo fue considerado de origen divino se interpreta ahora como fenómeno de creación y responsabilidad meramente humanas.
- e) Desacralización del mundo: pérdida del carácter del hombre, del mundo y de la naturaleza que pasan a quedar envueltos en las explicaciones de la racionalidad científica y sujetos a la manipulación de la tecnología.⁴

2) J. Lauwers, por su parte, ve la secularización como una ideología moderna que se afianza en la distinción entre lo que es esencial y accidental en la religión y entre lo que es religioso y no lo es. Distingue tres acepciones de secularización que, más que corresponder a datos empíricos, serían un intento de los sociólogos para promover su disciplina:

- a) como pluralismo;
- b) como privatización;
- c) como racionalización.

3) K. Dobbelaere distingue conceptualmente las categorías que emplea y la comparación problemática que se logra con el cruce de variables

⁴ Un lúcido comentario a cada una de estas dimensiones lo hace Alfonso Alvarez Bolaño en *Secularización*. Boletín 1 interno del Instituto Fe y Secularidad, Madrid 1970, pp. 9-14.

tales como éstas: laicización, ¿causa o efecto del cambio religioso? disminución de la práctica, ¿presupuesto o consecuencia de la desacralización?, etc... con lo que suscita no pocos interrogantes sobre las relaciones religión-sociedad. Su tipología de la secularización comprende tres categorías:

- a) secularización como laicización (racionalización);
- b) secularización como cambio religioso (pluralismo);
- c) secularización como disminución de la práctica y tendencia a la reducción de la religión a la esfera privada.

En su reflexión sobre la genealogía de la secularización, Gustavo Guizzardi y Renato Stella hacen observaciones críticas que vale la pena poner de relieve. Es clara su intención de señalar límites y hasta falencias del marco teórico cuyo eje es la secularización. No pretenden descalificar el concepto sino aclararlo, profundizarlo y renovarlo. Son muy conscientes de la enorme dificultad que entraña la pretensión de confeccionar un esquema que agote las variables que contribuyen a crear el significado de la secularización y el de los riesgos de la crítica de la misma, ya que representa una realidad con muchas facetas y dimensiones. Todo lo cual obliga a centrarse en aspectos quizás muy limitados.

Uno de los señalamientos más importantes es el que hacen sobre lo que plantea Max Weber: el lúcido punto de partida del «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung*) parece entrar en contradicción con el peso que sigue dando Max Weber a los valores religiosos y a su influencia directa en el surgimiento de la racionalidad capitalista, raíz del proceso de secularización.

Subrayan igualmente las perplejidades que suscita, en lo que al análisis de las relaciones religión-sociedad se refiere, el carácter absoluto que le dan diversos estudiosos a la necesidad de la dimensión religiosa en la vida social, por una parte, y el carácter de irreversibilidad que le atribuyen a la secularización, por la otra. Lo de la indispensabilidad de la religión parecen conectarlo a una cierta idealización de un momento dado de la vida social, el de la sociedad tradicional, con una serie de presupuestos que parecerían tener carácter más bien axiomático: el de una «edad de oro» de la religión, que luego decae en las varias formas de secularización; las características de homogeneidad del comportamiento religioso en dicho momento, lo mismo que la homogeneidad de la influencia de la religión sobre la sociedad, especialmente en cuanto a su rol integrador, parecen haber sido asumidas sin el suficiente respaldo científico.

Nos parece oportuno añadir que muy posiblemente se han ignorado con demasiada facilidad aspectos de diferencias culturales, por un lado, y

las diferencias intrínsecas de las diversas confesiones cristianas, diferencias que pueden ser muy sustantivas, y mucho más aún si se trata de religiones distintas de las cristianas.

También critican los autores que la religión sea asumida en algunos casos demasiado como experiencia meramente individual, con un alto grado de sicologismo, lo que dificulta entender la lógica del proceso de secularización, caracterizado precisamente por su proyección social.

Igualmente previenen sobre el empirismo sociométrico por las dudas con que puede rodear la secularización: hay, en efecto, identificaciones no suficientemente aclaradas entre formas de práctica religiosa y actitud de compromiso con las iglesias; tampoco es clara en varios estudios la relación entre secularización de la sociedad y pérdida de la actitud de referencia a las iglesias.

En cuanto a las tipologías de la secularización hacen ver que pueden causar confusión por niveles no suficientemente desagregados, como es el caso de la elaborada por Larry Shiner; o, por el contrario, son tan sutiles en sus distinciones, que terminan por dificultar enormemente la comprensión de la secularización, como sucede con los planteamientos de K. Dobbelaere.

Resaltan las enormes dificultades y complicaciones que presenta la definición de «lo sagrado» y la referencia concreta al «radicalmente Otro» con sus posibles expresiones individuales y colectivas. El problema de lograr una definición de la religión es algo muy central y aún no solucionado satisfactoriamente, mientras sigue muy viva la polémica sobre si la comprensión de la secularización exige la definición previa de «lo sagrado», de su espacio social y de la esencia de la religión con todos sus delineamientos y contenidos.

Esta panorámica global, aunque inevitablemente poco profunda, de lo más fundamental del tema sociológico de la secularización era necesaria para tener puntos de referencia concretos al abordar el enfoque alternativo que propone Gustavo Guizzardi con respecto a la secularización, concepto que, como ya se indicó al principio de este trabajo, él sigue considerando un lugar muy válido para el debate sociológico y que, por lo tanto, pretende colocar en perspectivas nuevas.

La religión ante los vacíos políticos

Gustavo Guizzardi deja aparte la tensión entre religión, por un lado, y racionalidad y tecnología, por el otro, para plantear instancias po-

líticas de la religión. Es un desplazamiento teórico en lo que a conceptualización de la secularización se refiere, con la explicación de los fenómenos concómitantes. Concretamente estudia la conexión entre secularización y las condiciones sociales de la producción de símbolos y la dinámica de intercambio de los grupos sociales en esta dimensión.

De indicadores tales como la disminución de la práctica religiosa y de participación en las funciones rituales, Gustavo Guizzardi deduce consecuencias de orden político: la transformación del papel que juega la religión institucional dentro de los grandes procesos de construcción del consenso social. La secularización queda así identificada con *la incapacidad de la religión de lograr, a través de su capilaridad institucional, la organización de comportamientos colectivos hacia metas sustantivas o de dar vida a orientaciones culturales homogéneas y mayoritarias, lo mismo que de ser fuente primaria de conocimientos y normas con respecto al comportamiento colectivo*.

Por consiguiente, la secularización impone a la religión la necesidad de encarnar otras dimensiones que le brinden legitimidad social a la continuidad de su presencia en la sociedad: se trata concretamente de la necesidad de modificaciones radicales en la organización institucional de la religión para *privilegiar relaciones de tipo extraconfesional con las demás instituciones de la estructura social, en relación con problemas de fondo presentes en áreas colectivas y que no son abordados por la intervención política pública*. Sería una labor supletoria en que la religión desarrollaría papeles de mediación o en la que podría ser, inclusive, instancia política ante el vacío político que deja sin solución problemas colectivos de grandes grupos sociales. O sea que, para asegurar su presencia dentro de la sociedad, la religión debe reestructurar profundamente sus objetivos hacia «metas sociales».

La secularización queda así planteada no como crisis de la religión, sino como proceso en el que la religión entra a responder a las crisis de la sociedad. El análisis y comprensión de la secularización, en esta perspectiva, va más allá del cambio social como tal, para fijar la atención en los actores colectivos protagonistas del cambio, los intereses en juego, las relaciones entre los grupos sociales, la capacidad de los diversos actores para imponer sus proyectos, las concesiones que se hacen necesarias para obtener determinados objetivos. La existencia del campo religioso y los intereses colectivos organizados alrededor del mismo, con todos sus mecanismos de intercambio simbólico, constituyen el centro del análisis.

Así el fenómeno religioso queda asumido en la enorme complejidad de los aspectos de organización extrínseca, pero sin que se aborden los aspectos del contenido intrínseco de la religión. En la perspectiva que estamos tratando, el estudio de la secularización excluye toda definición

óntica de «lo sagrado» o de la religión, para centrarse en los aspectos de relaciones «ad extra» de la institución religiosa. La pregunta fundamental es cómo se crean «lo sagrado» y «lo religioso», y no qué son en esencia. Los problemas de la verdad religiosa, del sentido de la vida, de los significados últimos, etc. quedan relegados y son suplantados por la praxis social hacia la solución de problemas colectivos tales como la disminución de tensiones sociales, la búsqueda del bienestar, del éxito de la vida, etc.

El gran salto cualitativo que se da en esta alternativa es el de pasar de la secularización como problema que atañe a la religiosidad a la secularización que atañe a la sociedad como dimensión política. Es en la sociedad, con su dinamismo y procesos de cambio, donde hay que encontrar la fuente de transformación de la religión, a través de las exigencias que la sociedad le plantea o las oportunidades sociales que le brinda. No es la religión la que fija los objetivos que quiere alcanzar. Hasta se considera erróneo tratar la actitud íntima del ser humano frente a la religión, ya que, según el autor, dicha actitud, su definición, medidas y evaluaciones estarían por fuera del alcance de la Sociología.

Es sugestiva la exemplificación de esta alternativa teórica en la llamada *religión de los medios de comunicación de masas*: la religión, que habría perdido su visibilidad en la iglesia, podría hacerse visible a través de dichos medios. El contexto es el de la sociedad occidental con su crisis, debida, entre otros factores, a la segmentación individual y social producida por el pluralismo ideológico, por la existencia de grupos con intereses contrastantes, etc. Ante esta crisis se experimenta la «necesidad cultural de una salvación común», equivalente a la necesidad común de responder a la crisis, con la formulación de evaluaciones de la misma y posibles salidas. Siendo la comunicación de masas un «proceso colectivo de construcción de identidad externa a todos los subsistemas», la religión podría ser la de la comunicación. La instancia de la institución religiosa sería la creación del líder carismático y la difusión de su imagen que, como sublimación de la nobleza humana y como convocatoria a la unidad, puede representar y aún encarnar la respuesta a la crisis. Así se crearía un punto de referencia para una identidad colectiva, ya que la sociedad en crisis carece de centro de convergencia propio y ostenta, en cambio, una cultura fragmentada, a su vez en crisis perenne. En esta forma la religión encontraría su visibilidad en la creación y la proclamación de la utopía y en la convocatoria a la fiesta. La oportunidad, el nuevo papel de la religión dentro de la sociedad sería, pues, la representación, a través de los medios de comunicación social, de la apoteosis simbólica como contraste a la crisis social.

En la exemplificación es notorio que se prescinde de la discusión del por qué de la invisibilidad de la religión en la iglesia, y se pasa, así no más, a la pérdida de importancia de la religión hasta colocarla supeditada a la sociedad y a buscar líneas de relación extrínseca con algunas instituciones de la sociedad.

Todo esto sitúa a la religión en el campo de la competencia política, para aprovechar precisamente las fallas políticas del sistema social: así entran en juego los intereses de las instituciones religiosas con los de algunas instituciones más de la sociedad, y se conjugan con los medios de comunicación de masas para la captación de una convergencia de sentimientos ante las inevitables crisis de la sociedad. No entra para nada la discusión de la crisis de la religión como entidad o de sus valores, ni se evocan siquiera las posibilidades de transformación y las nuevas perspectivas que se puedan abrir para las instituciones religiosas en su evolución interna con nuevas formas de proyección a la sociedad. Lo que se plantea es la *sobrevivencia «política»* de la religión como una de las tantas instituciones de la sociedad, a través de la propuesta o del apuntalamiento de valores profanos que desafíen como grandes utopías las crisis sociales.

La salvación social desplaza el contenido soteriológico de la religión que, por esencia, se refiere a los significados últimos de la vida humana y al universo de sentido proyectado hacia la escatología como realización humana integral. La nueva salvación que debe proponer la religión queda reducida a propuestas coyunturales ante necesidades emergentes. Y la religión se «salvará» en la medida en que vaya creando el nivel simbólico que la sociedad requiere para las crisis de los diversos grupos. El papel de la religión queda como fundamentalmente armonizador. Y la «credibilidad» de la institución religiosa, o sea la aceptación por parte de los grupos, está en relación con la capacidad que tenga de catalizar interés alrededor de los anhelos y necesidades presentes en las áreas colectivas. Más que una religión de principios con el ser humano como objetivo, se plantea una religión para la sociedad.

Gustavo Guizzardi ha querido dar un paso adelante en la temática de la secularización, cuyas posibilidades teóricas tiene intención de ampliar con el nuevo ingrediente del contenido político. ¿En qué medida lo ha logrado?

Reflexiones críticas

Lo central y más atrayente de la alternativa propuesta es, sin duda alguna, la perspectiva política de la secularización. El autor reasume la secularización definiéndola como desaparición de la visibilidad eclesial de la religión, con la consecuencia de una incapacidad creciente de captación de lealtades alrededor de su cuerpo doctrinal y normativo. De lo que deduce la nueva posición «política» de la religión en la sociedad: aquella entra de lleno en el universo de tensiones entre diversos grupos para crear convergencias y movilización alrededor de las utopías que presenta.

El punto de partida, la pérdida de visibilidad de la religión en las iglesias, no es otra cosa que la disminución del «status» de la religión en la sociedad. Lo cual constituye una dimensión política que hay que tener en cuenta. Al fin y al cabo, la secularización está en el corazón de los procesos de cambio social. Pero el análisis del cambio remite inevitablemente a las decisiones de poder que establecen nuevas formas de ordenamiento social caracterizadas por jerarquizaciones institucionales y personales nuevas. Y el poder o su ausencia son determinantes del «status». De modo que nos encontramos ante nuevas formas de poder que desafian el «status» que la religión tenía en la sociedad tradicional. Lo que no queda claro es en qué sentido la alegada pérdida de visibilidad de la religión en las iglesias es pérdida de «status», para lanzarlas a una recuperación del mismo en la competencia política dentro de la sociedad, con una reorientación radical hacia objetivos «profanos». Entre la pérdida de visibilidad de la religión en las iglesias y las consecuencias señaladas por el autor hay un gran salto cualitativo que deja sin explicación la relación causal entre la disminución o pérdida de «status» de la religión y la incapacidad de concertación de lealtades alrededor de lo que es la religión con los valores que le son propios. No se aclaran las relaciones entre la religión y el comportamiento colectivo, vacío explicativo que la alternativa propuesta deja de lado.

La perspectiva política de la religión para que pueda asegurar su legitimidad y continuidad en la sociedad no puede dejar de plantearse en términos de recuperación de «status» como lo acabamos de señalar. Es evidente ya que, como insiste la alternativa, se trata de las relaciones de la religión con las otras instituciones sociales, pero relaciones meramente «ad extra». Y se trata precisamente del reto que la religión pueda plantear a los vacíos políticos del poder. Pero este reto propiamente no se cristaliza en la acción, sino se queda en el nivel de la utopía. Así, en la religión de los medios de comunicación de masas, el líder carismático que pro-

pondría la religión no es sino «el símbolo del conflicto que hay que superar, pero no es sino una solución simbólica» (p. 211). Lo que la religión proyecta en estas circunstancias son bienes inalcanzables y valores de utopía delante de crisis que son insolubles porque la salida de las mismas está en manos de quienes detentan el poder y son, al menos por omisión (ausencia de política pública), los causantes de conflictos y de crisis. *La religión queda así confinada en un nivel tan definitivamente simbólico que no es nada fácil deducir su legitimidad futura y su consiguiente continuidad dentro de la sociedad.* En efecto, el esquema de Gustavo Guizzardi no aclara ni permite ver hasta qué punto y en qué sentido la religión constituya un reto real a las causas de los problemas sociales y sea generadora de esperanzas concretas, en cuyo caso tendría razón de ser (legitimidad social); o si es apenas un sofisma de distracción ante las tensiones sociales, fuente de alienación, postergadora de conflictos al servicio del poder establecido (¿opio del pueblo?); o si haya que admitirla como generadora de frustraciones y, por lo tanto, provocadora de reacciones que irían contra ella misma y podrían relegarla a una invisibilidad mayor en el sentido de la teoría.

Creemos que las perplejidades que suscita la alternativa provienen de que las relaciones religión-sociedad padecen de un buen grado de falta de definición. Por un lado, la religión queda contrapuesta a un *vacío de poder* que no está especificado. Y, por otro lado, hasta se puede hablar de un *vacío religioso*, ya que se prescinde de la definición de la religión en sí misma, para hablar sólo de «alguna forma llamada religión que asuman algunas relaciones sociales fundamentales» (p. 206). Sin una mayor especificación de los dos polos no parece factible obtener claridad sobre sus relaciones.

El polo de la religión

Su definición sigue siendo uno de los puntos más difíciles en el estudio de la secularización. Son muchas las discusiones que suscita. Hay enorme variedad de grupos que se refieren a la religión para explicar su razón de ser. Hay también muchos procesos sociales, muy distintos en su género, que se autodenominan «religión». Esta heterogeneidad de cosas obliga a procurar identificar de alguna manera lo que es religioso y lo que no lo es, pues, si cualquier cosa puede ser religión, no se entiende cómo se logre avanzar en el análisis sociológico del tema.

Al inicio de este trabajo afirmábamos que la temática de la secularización se ha planteado en gran parte con respecto al cristianismo institu-

cionalizado, es decir, con referencia a grupos confesionales concretos, con sus relaciones «ad intra» y «ad extra» y con su posible influencia sobre la sociedad. Al hablar de ésta, tenemos que evocar los procesos de diferenciación y especialización de las instituciones que conforman la estructura social, a través de los procesos de cambio que llevaron a la sociedad tradicional a transformarse en el modelo urbano-industrial que surgió con la revolución industrial y la consolidación del capitalismo. La lectura sociológica de la estructura social distingue la religión como una de las instituciones que forman parte de la misma, especializada y autónoma como cada una de las demás instituciones sociales. Es una posición diferente de la religión en la nueva forma de sociedad, en comparación con el puesto tan central de la religión en el modelo de sociedad tradicional.

Por tratarse de un escenario social y de protagonismos tan concretos, señalábamos el riesgo de universalizar el concepto de secularización a otros modelos de sociedad y a formas de religión no institucionalizadas, sin organización de culto ni de manifestaciones de sus creencias.

Además de estas premisas, creemos que las reservas que suscita la secularización como marco teórico no provengan tanto de las definiciones que se han intentado de la religión, cuanto de las no definiciones. Muy concretamente creemos que una de las grandes fallas consiste en no haber tenido en cuenta las dimensiones intrínsecas de la religión institucionalizada. La perspectiva tradicional de la secularización ha enfocado mayormente las relaciones «ad extra» de la religión y las exigencias que los procesos de la sociedad le plantean a la religión (lo que la sociedad quiere que la religión sea y haga), sin tener muy en cuenta cómo se auto-define la institución religiosa, cómo entiende y explica al hombre, al mundo y a la sociedad, cómo justifica la religión su existencia, cuáles son las fuentes de la autoridad religiosa, qué valores propone, cómo entiende su puesto en la historia y su proyección universal sobre la humanidad, su puesto en la sociedad y, por ende, cómo pretende organizar sus relaciones con ella.

En las teorías de la secularización ha predominado la visión unidimensional de las relaciones religión-sociedad, con la religión como variable dependiente. Lo que puede falsear el análisis las relaciones entre las instituciones religiosas y las no religiosas, lo mismo que las consecuencias que se derivan de dicho análisis en cuanto a las posibles maneras de supervivencia de la institución religiosa.

Valga el caso de las religiones llamadas «históricas» precisamente por su influencia sobre las culturas y que, como el cristianismo, desde sus

orígenes se presentan como trascendentes, por encima de fuerzas, exigencias y definiciones humanas, del tiempo y del espacio y que, por el carácter de religiones reveladas que se atribuyen, se proclaman superiores a la historia, guías y luz de la misma, su norte y fuente de sentido, a través del mensaje y de la salvación de que se sienten depositarias y portadoras. Todo lo cual va más allá de posibles respuestas a contingentes angustias humanas, de encarnación de necesidades religiosas casuales o de creación de valores de oportunismo, pues sus valores y su mensaje, lo mismo que sus metas de salvación, tienen un carácter de universalidad y de perennidad.⁵

No deja de ser extraño que los análisis de la secularización, que enfocan precisamente las relaciones entre las iglesias cristianas y la evolución de la sociedad, hayan dejado de lado las peculiaridades que caracterizan el cambio en las instituciones religiosas. Como señala Roger Bastide, las religiones cambian como todos los hechos sociales, siguiendo los grandes cambios que acompañan la evolución del ser humano, de su organización y de la calidad de su vida. Pero los procesos de cambio de las religiones tienen una cierta autonomía y leyes propias, de modo que las mutaciones religiosas se realizan según procesos particulares.⁶ Obviamente, se entiende un cambio en que la religión siga siendo religión y no un cambio que implique la renuncia a lo esencial de su mensaje, a su proclamación, a sus valores perennes para entregarse a la difusión de algunas utopías circunstanciales.

En su alternativa, Gustavo Guizzardi parece no tener en cuenta este enorme vacío de los análisis tradicionales de la secularización. Prescinde de cualquier definición de la religión como valor en sí misma. Para considerar el fenómeno religioso «no parte tanto de una noción sustancial o accidental de lo que constituye su contenido», sino únicamente de la organización de sus relaciones externas. La razón de ser de la religión no la busca en ella misma sino es en la sociedad, donde va a ver «cómo se crean una noción y una práctica socialmente controladas de lo sagrado y de lo religioso» (p. 204). Con lo que no sólo privilegia la sociedad como punto de partida único para el análisis de la religión, sino que hace de la religión una variable absolutamente dependiente, de carácter contingente

⁵ Cfr. al respecto a HANS GERTH y C. WRIGHT MILLS, *Carácter y estructura social*, Buenos Aires: Paidós, 1963, pp. 234 y ss.; ENRICA ROSANNA, *Secularizzazione o Trasfunzionalizzazione della Religione? - Rapporto critico su una discussione attuale in Sociologia della Religione*, Zurich: Pas-Verlag, 1973, pp. 99 y ss.

⁶ ROGER BASTIDE, «Le problème des mutations religieuses» en *Cabiers Internationaux de Sociologie*, 16 (1960), pp. 5-16.

y expresada en valores que constituyen más respuestas circunstanciales que expresiones de un mensaje trascendental y perenne.

No ha arrojado más claridad sobre el concepto de secularización ni parece haber ampliado sus capacidades explicativas en cuanto a la persistencia y características de la religión en la sociedad urbano-industrial, sobre todo en relación con el cristianismo en la sociedad occidental. Además, por su carácter circunstancial, tan alejado del carácter perenne y trascendental del mensaje religioso, el intercambio simbólico entre la religión y otras instituciones ante los vacíos políticos, no parece brindar posibilidades de predicción científica. Y la ambigüedad de los valores que encierran las utopías propuestas por los conjuntos de relaciones sociales que se llama «religión» encarnan riesgos enormes de que los análisis sean más ideológicos que científicos.

Por otra parte, la prescindencia de la definición de la religión puede llevar a identificar bajo dicho nombre, junto a las religiones históricas con su pretensión de universalidad y demás características enunciadas, a una multitud de movimientos y organizaciones heterogéneas que se dan el nombre de «religión», aún independientemente de los fines que puedan tener. El autor alude a sectas que surgen en las culturas religiosas tradicionales y a cultos orientales con su capacidad de respuestas prácticas a las inquietudes y necesidades de algunos grupos. Se podrían agregar cultos de todo tipo y organizaciones de actividades que ofrecen solaz, bienestar, seguridad en sí mismo, evasión del mundo y de sus problemas, control de tensiones, etc., bajo la etiqueta religiosa. ¿Cómo explicar todo esto con una evidente imposible univocidad, dentro del marco de la secularización? En estas condiciones, las relaciones religión-sociedad quedan envueltas en una tremenda confusión y la falta de claridad entre las dimensiones religiosa y profana, con sus respectivos valores, oscurece aún más el concepto de secularización.

Por otra parte, es preciso subrayar que la misma perspectiva política de la secularización que plantea Guido Guizzardi parece necesitar la definición de la religión en sí, en su carácter institucional, para poder explicar la capacidad de respuesta de la religión a los vacíos políticos ya enunciados, ya que dicha capacidad remite a relaciones de poder.

El polo del poder

En las teorías de la secularización ha sido escasa la atención prestada a la dimensión del poder, aunque, como ya habíamos señalado, el concepto mismo de secularización como pérdida de «status» de la institución

religiosa y disminución de su influencia dentro de la sociedad, hasta la posible desaparición de la religión, traduce niveles diferentes de poder. El análisis causal de esta variable no ha sido muy profundizado. En general, la secularización ha sido planteada como conflicto de valores y el relegamiento de los valores religiosos a la esfera privada y otras formas de transformación religiosa ya enunciados, ante la preponderancia de las nuevas concepciones que impone la racionalidad económica y científica con todas sus dimensiones y proyecciones. Los valores religiosos, con toda su trascendencia, significado y sentido último de la vida, ya no encontrarían puesto en la nueva sociedad organizada con parámetros de eficiencia, ética propia y nueva organización social.

En el enfoque político de la secularización, Gustavo Guizzardi, al subrayar lo central del aspecto institucional del fenómeno religioso, dentro de una red compleja de intereses en juego, de relaciones entre grupos con diferente capacidad de imponer sus proyectos, negociar concesiones y satisfacer pretensiones, en cierto modo pone sobre el tapete el tema del poder, que ha estado subyacente e inédito en las teorías de la secularización. Pero nos parece que se necesita una mayor profundización del poder como alma de la dimensión política.

En realidad, en la alternativa que estamos comentando, el vacío político en el que se haría presente la religión con grandes utopías para la convivencia humana (la paz, la democracia, los valores de la ecología...) y la convocatoria a la fiesta, parecen mantener rasgos fundamentales del tratamiento tradicional de la secularización.

Nos parece importante intentar precisar y profundizar el polo del poder para precisar mejor las cosas. En efecto, el vacío político de que trata la alternativa puede tener varios significados: se trata de necesidades y anhelos humanos insatisfechos por varias causas, que van desde la impotencia (falta de poder) del estado, por ejemplo, para dar respuesta a las necesidades, pasando por niveles de atraso que sólo significan retardo en las soluciones, hasta las decisiones de poder que han creado las faltas de respuesta a las necesidades de determinados grupos sociales. Como lo habíamos señalado anteriormente, siguiendo al autor, la solución real de la crisis se vislumbra inalcanzable, porque los causantes de la misma son los detentores del poder. Esto quiere decir que nos encontramos ante problemas sociales generados por organizaciones sociales discriminantes en cuanto a las necesidades fundamentales de sus miembros. Se trata, entonces, de verdaderos conflictos de intereses con todas sus expresiones de lucha en la sociedad y con muchas formas de reacción por parte del poder ante el conflicto, que pueden ir desde los sofismas de distracción has-

ta todas las formas de represión para mantener determinado ordenamiento social a pesar del descontento social. En este caso, la ausencia de políticas públicas (los vacíos políticos) *remiten al estado como responsable del bien común, en sus fallas por omisión o por acción, que de todos modos son actitudes deliberadas en el ejercicio del poder.* Son las dinámicas de estratificación social, organizadas y dirigidas con toda su carga de desigualdad, en contra de los grupos humanos en cuanto a la posibilidades de acceso a bienes y servicios.

Ciertamente existe un conflicto de valores, muchos de los cuales están en conflicto. Predominan los valores que se logran imponer por el poder. Y, en lo que estamos analizando, han creado una cultura de desigualdad humana que se expresa en la institucionalización de la desigualdad social. Muy difícilmente los vacíos de respuesta a las necesidades fundamentales de los grupos representan metas que aún no se han podido lograr para todos. Lo que hay en el fondo son filosofías de la desigualdad humana y definiciones muy concretas y diferentes de la dignidad de los derechos del hombre, traducidas en formas concretas de discriminación social en todos los campos. Es el poder político delante del cual quedaría situada la religión en la alternativa política de la secularización.

Cuando los vacíos políticos a que estamos haciendo referencia logran ser presentados como meros niveles de atraso en cuya solución se trabaja, el papel de la religión como presentadora de grandes utopías sería una manipulación de la religión por parte del poder. Es una manera más de confirmar su autoridad y justificar sus privilegios. Los símbolos y referencias religiosas siempre han sido importantes en este tipo de legitimaciones: baste recordar el derecho «divino» de los reyes. El estado u otras instituciones también pueden derivar el dinamismo de la religión hacia dimensiones de neutralidad política, tales como la asistencia social y formas de organización sustitutivas de la movilización política. Y también queda el cambino de enfrentar abiertamente la religión con la persecución represiva, como lo confirma la historia.

La perspectiva política de la secularización no puede prescindir de la definición de la religión y de lo que significa su carácter institucional: entran en éste lo que la religión es en sí misma con su visión del hombre y del mundo, con sus valores, con su mensaje y la concepción que tiene de sí y de su papel en la historia y en la sociedad, todo lo cual la religión lo institucionaliza en el espacio y el tiempo; lo mismo entra la red de relaciones que, partiendo de todo lo anterior, la religión establece con las demás instituciones y grupos de la sociedad. La sobrevivencia y legitimidad social de una religión no dependen, entonces, de meras posibilidades de

acomodaciones externas o de aprovechamiento de oportunidades sociales, que jamás estarían exentas de ser coartadas por las muchas formas de poder político público o privado. *Luego, hay que trasladar el análisis a la posibilidad de desafío que tiene la religión a partir de los valores y del mensaje que le son propios y a su capacidad de conflicto como institución social.*

Las incapacidades explicativas y predictivas de las teorías de la secularización pueden ser mayores de lo que parecen, precisamente por no haber podido superar el nivel de conflicto de valores para pasar al conflicto entre las instituciones. Los horizontes hubieran podido ser más amplios y las perspectivas de análisis más fecundas si éste se hubiera centrando menos en el opacamiento de los valores trascendentes de la escatología religiosa por la visión de la racionalidad y los progresos de la técnica, y se hubiera preocupado más por las nuevas formas de poder que engendraba la civilización urbano-industrial. Lo cierto es que los pronósticos fundamentales de la secularización sobre el porvenir de la religión se estrellan contra la persistencia de las instituciones religiosas y sus dimensiones de poder.

La religión cristiana, que ha sido la institución más abundantemente analizada por el marco de la secularización en el tránsito de la sociedad tradicional a la moderna, es un ejemplo concreto de evolución en las formas de poder que existen en sus relaciones con la sociedad. Estas dimensiones de poder, no suficientemente estudiadas, han atribuido a las iglesias una capacidad tampoco medida y muy posiblemente sobreestimada de integración de la sociedad. La sociedad tradicional era menos homogénea de lo que parece. De todos modos, las situaciones de conflicto de las iglesias con otros grupos de poder no fueron escasos, como lo demuestra la historia.

Dicha perspectiva muy poco clarificada de religión integradora la traduce hoy la secularización en formas más o menos limitadas de integración de grupos alrededor de «determinados valores» encarnados por la institución religiosa, aún a costa de los postulados intrínsecos de la religión. Se sigue acentuando, en cierto modo, el papel integrador de la religión como algo que habría que rescatar a toda costa y en cualquier forma, aunque sea limitadamente. La religión de los medios de comunicación de masas entra en esa perspectiva a través de las convergencias que debería crear la religión alrededor de las grandes utopías.

En el nuevo tipo de sociedad, el urbano-industrial, se han multiplicado los retos a la religión. La situación de tensión y crisis entre religión y sociedad no ha cambiado sino en las modalidades y en la multiplicación de los frentes. Pero ciertos presupuestos como el de los diversos grados

de eclipse de la religión, hasta su posible desaparición, han sido desmentidos por la realidad. La contraposición descalificante entre religión, por una parte, y racionalidad económico-científico-tecnológica, por la otra, no parece haber sido una premisa válida. Ninguna de las formas de la racionalidad entraña, de por sí, oposición a la trascendencia ni sustituye la salvación religiosa.

Los problemas y conflictos entre sociedad y religión son los que se generan en la sociedad moderna en relación con el sentido y destino de la humanidad. No se trata de la racionalidad en sí misma sino de la organización social que ella genera, de la que surgen problemas agudísimos, de carácter universal y que tienen que ver con las posibilidades concretas de existencia del hombre y con su destino, como se puede ver en tres grandes dimensiones de la racionalidad: la económica, la científico-tecnológica y la política.

1) La racionalidad económica del sistema urbano-industrial con las metas del lucro por el lucro (recuérdese la conexión que establece Max Weber entre la secularización y el advenimiento del capitalismo con sus formas de racionalidad) ha sido históricamente la mayor generadora de montos de riqueza verdaderamente incommensurables y de acumulaciones incalculables de dinero. Se han obtenido los niveles más altos de bienestar y se ha creado la cultura del consumo. Pero también ha engendrado abismos de pobreza incalculables en cantidad y calidad, con su traducción de hambre, ignorancia, desolación y muerte: es la situación del subdesarrollo que es una realidad creciente, caracterizada por la pobreza acumulativa con todos sus horrores y que envuelve alrededor del 80% del género humano y las dos terceras partes de la superficie de los continentes.

2) La ciencia y la tecnología han llegado a niveles de progreso tales que son la mayor proyección de lo límite de la inteligencia humana en el conocimiento y dominio de la naturaleza y en el manejo de sus leyes para ponerlas bajo el control y al servicio del hombre. La capacidad de producción en todos los renglones no tiene fronteras. En pocas décadas las ciencias de la salud han prolongado la vida humana en años y posibilidades. La conquista del espacio es una realidad. Pero no se ha resuelto el problema del hambre cuya amenaza es cada día mayor y más grave en el mundo y aniquila millones de personas cada año. El perfeccionamiento científico hace los servicios médicos cada vez más inaccesibles para grupos humanos inmensos. No se sabe qué hacer con la prolongación de la vida humana y se abre paso cada día más la propuesta de la eutanasia. Los adelantos en el conocimiento y control de la genética muestran graves tendencias de reducción de la vida humana a una cosa. La mayor par-

te de los recursos humanos y de los capitales dedicados a la investigación científico-tecnológica han estado dedicados a la industria de la guerra, con sofisticación de instrumentos letales y un aumento y acumulación de capacidad destructiva tal que se calcula que cada ser humano, sin excluir a los niños, está sentado en un barril con más de cuatro toneladas de dinamita, cuya explosión total puede eliminar doce veces todo rastro de vida sobre la tierra.⁷

3) En la dimensión política se afirma más y más la democracia como valor social y ha crecido notablemente la participación ciudadana en la escogencia de los mandatarios y se ha afianzado el derecho nacional e internacional. En cuanto al poder político y su ejercicio, es notoria la relación con las dimensiones comentadas de la racionalidad económica, hasta el punto de que no siempre es fácil distinguir entre poder político y económico. En las sociedades nacionales se nota una tendencia a la absolutización del estado, con su reflejo en el aumento y sofisticación de los medios coercitivos en defensa del estado. La prepotencia del poder político-económico ha cambiado las perspectivas y definiciones de los derechos humanos, disminuyéndolos y limitándolos en favor de los derechos de las instituciones. Aumentan las posibilidades y hechos de manipulación que merman o destruyen la libertad del individuo y se multiplican las formas de dependencia y aún de esclavidad en muchas dimensiones. En el campo internacional está la polarización del mundo en los bloques este-oeste con la lucha por la supremacía de las superpotencias en lo económico, político y militar; esta polarización parece irreconciliable y se expresa en la carrera de armamentismo y en una dinámica tal que de las guerras frías y de las guerras periféricas pueden llegar a pasar a la tercera guerra que, según algunos analistas, ya habría comenzado y que culminaría con la conflagración nuclear que acabaría con el mundo. Otra dimensión de las relaciones internacionales es la confrontación norte-sur, o relaciones *desarrollo-subdesarrollo*, con todo su significado de pobreza impuesta y de autonomía arrebatada en todas las dimensiones y por todos los medios de poder. No sólo es la concentración de la riqueza en pocas manos, sino la concentración del poder absoluto en manos de minorías y, por otra parte, el confinamiento de las grandes mayorías humanas en la desesperanza, con la perspectiva de tensiones sociales en aumento, lo mismo que de las respuestas de represión.

⁷ Gabriel García Márquez en su discurso pronunciado en la «Conferencia sobre la paz y el desarme, del grupo de los seis», reunida en Ixtapa (Méjico) en Agosto 6-7 de 1986, a los 41 años de la explosión de la bomba atómica contra las ciudades de Hiroshima y Nagasaki.

La racionalidad científico-tecnológica ha configurado una cultura de corte tecnocrático en la que el criterio de verdad lo constituyen la técnica, sus objetivos y la eficiencia en los resultados. La tecnocracia, como expresión de relaciones de poder entre los llamados primero y tercer mundos (desarrollo-subdesarrollo), ha incrementado el desarrollo de aquel con el agotamiento de recursos naturales, destrucción de la naturaleza y un inmenso e incalculable costo social, cuyas consecuencias de tensiones sociales vulcánicas han sido y seguirán siendo controladas con el militarismo más hirsuto y con las formas más absurdas de represión.

Este panorama esquemático, sin pretensiones exhaustivas, muestra con claridad meridiana que *las áreas colectivas que ostentan ausencia de políticas públicas no son lugares de encuentro religión-sociedad en que se puedan armonizar las relaciones con el aporte de «valores de oportunidad» por parte de la religión, sino lugares de conflicto*. Y, ante problemas tan graves como los enunciados, de carácter universal pues son los de un mundo en que las naciones marchan juntas pero en condiciones abismalmente opuestas, *¿cuál puede ser el papel de la religión como generadora de integración social?*

En el caso concreto del cristianismo las iglesias, desde su esencia religiosa, y las exigencias que brotan de la misma, para defender la dignidad del hombre, su destino, su libertad, sus posibilidades de existencia y de realización, para promover su autonomía, su responsabilidad, su participación en la construcción de sí mismo y de la sociedad en el presente y hacia el futuro, inevitablemente *entrarán en contradicción con los valores de desigualdad del modelo social en referencia y en conflicto con sus instituciones de poder*. Valores como los derechos humanos, la justicia social, la redistribución de la riqueza, el derecho a la vida, etc., se estrellan contra los intereses de los grupos que provocan crisis políticas de una magnitud tal que comprometen el futuro de una gran parte de la humanidad y producen inevitablemente conflictos que generan la lucha del poder por el logro de sus objetivos. En estas circunstancias, el mensaje religioso no puede trocarse por el de grandes utopías, colocadas por encima de todo interés y simplemente dirigidas a movilizar aspiraciones humanas. *El mensaje religioso tiene que ser, inevitablemente, el de las grandes y profundas críticas*. La religión tiene como objetivo central al hombre, su realización total, su salvación integral. Las iglesias, por su esencia religiosa, no pueden renunciar a este objetivo. Su actitud no puede ser, por lo tanto, la de sobrevivir a cualquier costo, sino la lucha por la supervivencia integral (salvación) del ser humano, para lo cual *tiene que solidarizarse con los despojados de su dignidad. Lo que significa que, para estar en contra de toda forma de deshumanización, tiene que entrar inevitablemente en conflicto con el poder establecido*.

Esta lucha presupone no sólamente la fuerza intrínseca de la verdad religiosa, *sino también el poder de la institución*. El cristianismo y las grandes religiones históricas han sido y son, de hecho, instituciones de poder. No se podrían entender y definir de otro modo casos contemporáneos del papel jugado por la Iglesia Católica en Polonia, en Filipinas, en Chile, en el Brasil y en otros países de América Latina y del mundo contra la prepotencia del poder político y en defensa de los oprimidos. El poder institucional también entra en la explicación de la sobrevivencia de las religiones históricas en los países comunistas. Las iglesias están envueltas en contextos de poder político. Y en sus relaciones con las demás instituciones de la estructura social hay dimensiones de poder político que, de hecho, llevan inevitablemente a alinderamientos y a tener que colocarse en contra de grupos y formas de poder. *La «religión de la crisis» es la religión del conflicto*. *Y parece que el porvenir de la religión sea ir en contravía*. El problema, pues, no está situado entre una religión cuyas verdades de fe pueden ir siendo opacadas por las explicaciones de la ciencia y de la tecnología. Este tipo de racionalidad no se opone a la fe ni la niega, porque no tiene cómo hacerlo. *Pero sí niega, con el establecimiento del poder tecnocrático, la dignidad y derechos a la mayor parte de la humanidad. Por lo cual, el compromiso de la religión por y con los valores del hombre es inevitablemente político*.

* * *

Para concluir tenemos que interrogarnos sobre el porvenir de la secularización, lo que nos obliga a una serie de puntualizaciones.

En primer lugar, el sentido predominante de la secularización que, por la diferenciación, especialización y autonomía de las instituciones en la transformación urbano-industrial plantea la crisis de la religión como debilitamiento, acomodaciones varias y posible desaparición, al ignorar las crisis de las demás instituciones, sus debilitamientos y las características de sus transformaciones, representa un sesgo grave y peligroso en el análisis sociológico. Tanto más que lo hace con un desconocimiento de lo que es la religión en sí, como institución social y se basa en una visión extrañamente unicausal, la de la racionalidad, tampoco suficientemente explorada y precisada.

En segundo lugar, son tantos los factores que omite, especialmente el del poder, en los procesos de cambio y en las relaciones entre instituciones y grupos, que sus capacidades explicativas parecen reducidas aún en el marco concreto de la sociedad occidental.

En tercer lugar, la condición específica del tipo de sociedad que postula en análisis de la secularización es tan pequeña con respecto al mundo,

que no se ve cómo se pueda hablar de la secularización como fenómeno universal. Menos se podrá decir que dicho marco teórico sea universalizable a todos los procesos de cambio social en un panorama de sociedades tan diferentes como existen en el mundo, ni siquiera a aquellas que, como las de América Latina, son hijas de la cultura occidental y a las que se les ha impuesto más directamente el llamado «modelo de desarrollo occidental», pero que se demuestra absolutamente inalcanzable.⁸

La alternativa de Gustavo Guizzardi se presenta promisoria en perspectivas. Pero no creemos que haya logrado un avance sustantivo. Las reflexiones que hemos venido haciendo pueden ayudar a preguntar y a investigar por qué. Con todo, el sólo hecho de plantear la perspectiva política es muy válido. Ciertamente ayuda a pensar en replantear las relaciones religión-sociedad en una perspectiva más fecunda. Creemos que la perspectiva futura de la Sociología de la Religión deba privilegiar el análisis del sentido y realidad del poder de la religión en contraposición al poder aplastante de la sociedad urbano-industrial, como fenómeno de repercusiones mundiales.

¿Nueva aurora u ocaso de la secularización? A veces se tiene la sensación de que la secularización llega a ser una ideología con pretensiones de *secularizar* la sociedad urbano-industrial. Lo que es evidente es que la capacidad explicativa de la secularización aparece en franca disminución ante procesos sociales tan complejos y generadores de tantas crisis y tensiones que provocan el «*¿quo vadis?*» a la civilización de la racionalidad. Y, según el mismo Gustavo Guizzardi, la alternativa que él propone queda postulada como «prueba» para constatar si existe aún la hegemonía cultural y política de la sociedad occidental (p. 210).

⁸ Según la CEPAL (Comisión Económica para América Latina, de las Naciones Unidas) la crisis tan aguda y generalizada que afecta a América Latina no es pasajera ni coyuntural y «la magnitud del endeudamiento externo y los cambios que se están operando en la estructura económica internacional colocan a la región en la necesidad de definir nuevos parámetros de desarrollo que permitan resolver los problemas del endeudamiento y los problemas que plantea un proceso de desarrollo donde el crecimiento económico en un marco de equidad sea posible». Cfr. UNESCO, *La educación frente a las exigencias del desarrollo socioeconómico, especialmente del desarrollo científico y tecnológico en el contexto de la situación económica actual de la región*, París: Ed-87/Minedlac/3, p. 15, n. 44.

