

RECENSIONES Y RESEÑAS

CARDOSO, Adelino.- “*Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento Humano*” de *G.W. Leibniz* Traducción al portugués, notas y comentarios por el Profesor Cardoso. Lisboa, Editorial Colibrí, 1993, 388 pp.

Si un lector incipiente se acerca a la obra de Leibniz, lo más seguro es que se encuentre completamente desbordado por un *mare mágnum* de ideas, argumentos y contrargumentos con competencia en casi todos los temas en los que se puede discurrir. Si a esto se suma la colosal cantidad de escritos, distribuidos la más de las veces en textos inacabados, fragmentos de apuntes, una correspondencia amplísima¹ y algunos libros con fines muy particulares, podría concluirse, apresuradamente en mi opinión, que Leibniz es un pensador asistemático del cual poco o nada puede extraerse con cierto rigor filosófico. En esta reseña intentaremos demostrar lo errónea de este tesis y el valor intrínseco que tiene la obra de Leibniz en general, a través de un breve acercamiento a uno de sus escritos más sistemáticos y mejor acabado, a saber los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento Humano*.

En el mar de escritos que ha dejado Leibniz a la filosofía, puede hallarse comentada directa o indirectamente casi la totalidad del saber de su época. Es que el filósofo de Hannover es uno de esos casos excepcionales, en el que cualquier conocimiento se transforma en una desesperada búsqueda de la verdad, que le conduce por las más intrincadas indagaciones, en los más dispares temas. Afortunadamente, Leibniz tenía una prolija fecundidad en su pluma, la que no paró sino con su muerte en 1716, por lo que legó a occidente una imponente obra, que hoy sigue mostrando nuevas aristas, entre las innumerables líneas que quedan aún por develarse. Sin embargo, los escritos leibnizianos son una tempestad de ideas, donde puede extraviarse el lector más versado, pues entre ellos no hay una estructura lineal, rectora de los argumentos, sino más bien una intrincada red de ideas, que se relacionan todas entre sí, más o menos coherentemente.²

1 Vide. LEIBNIZ G.W.: *La polémica Leibniz-Clarke*, en traducción de Eloy Rada, Madrid, Edit. Taurus, 1980, pág. 18. En este mismo texto puede leerse en referencia a la correspondencia: “De ellas existen en los archivos de Hannover quince mil trescientas, y en tan amplio volumen de correspondencia es excusado decir que aparecen tratados todos los temas que interesaron a su época...”.

2 GARBER, Dino: *La Monadología de G. W. Leibniz. Un comentario basado en textos del conjunto de sus obras a partir de 1675* (manuscrito), Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1976, p. 4

Así, puede decirse que pese a su gran cantidad de escritos, Leibniz es un pensador que no ata sus ideas al papel, pues está más interesado en mantener sus argumentos en movimiento, de imprimir en su pensamiento el dinamismo del diálogo, del debate, del intercambio continuo de ideas. Tal pretensión, no es sólo una característica de su pensamiento, sino que es, sobre todo, un modo de filosofar, que se traduce en el uso de la carta como vehículo de transmisión, confrontación y divulgación de sus tesis filosóficas fundamentales. Innumerables cartas con los personajes más significativos de su época, dan cuenta de ello. Entre sus correspondientes más notables están no sólo los pensadores más sobresalientes de su época, como Thomasius, Arnauld, Des Bosses, Hartsoekes y Clarke, sino también inminentes personajes de la nobleza europea, como la princesa Elizabeth, la Reina Sofía Carlota, Lady Mashan, entre muchos otros personajes más. La carta va a ser el medio por el cual Leibniz expresa su pensamiento, y el diálogo su género literario y modo de filosofar.³

Tan eficaz es su metodología que muchas de sus tesis fundamentales, sólo pueden ser encontradas dentro de su correspondencia, como respuesta o contra-argumentación a un correspondiente. Pero el éxito de tal modo de filosofar se vio mermado al no poder seducir a unos de los filósofos ingleses más connotados de la época, el cual, como se verá, se negó a entrar en el campo de batalla leibniziano, rehuendo cortésmente el enfrentamiento con Leibniz, evitando siempre el diálogo con el autor de Hannover. Este genio del soslaye filosófico fue Locke (Leibniz, G. W.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 12).

En 1690, Locke publica *Essay Concerning human understanding*, texto que atrapó la atención del público culto europeo de finales del siglo XVII, incluyendo a Leibniz, quien vio en el autor inglés un brillante oponente contra quien medir su sistema. Para ese entonces, las tesis leibnizianas se encontraban bastante maduras y robustecidas. Leibniz ansiaba cotejarlas con el autor de los ensayos, no sólo por la profundidad de su pensamiento, sino por la fama que este

3 Al respecto Garber escribe: “De allí que una gran parte de la obra de Leibniz se encuentra en sus cartas -existen casi 15.000-, que aunque es común en la época, en Leibniz se hace exagerado, porque es la forma más idónea de hacerse escuchar y poder convencer. Con cada correspondiente usa un lenguaje particular y trata de convencerlo en su propio terreno, todo ello dentro de una serie de cuestiones circunstanciales, y cuyo conjunto nos lo hace aparecer como falto de unidad y sistematicidad”. Cfr. GARBER, Dino: *La Monadología de G. W. Leibniz...*, op. cit., p. 11.

había alcanzado entre sus coetáneos. Por ello, realizó un primer contacto en 1695 al enviar a Burnett, amigo cercano de Locke, un texto con una fuerte crítica a los *Ensayos sobre el entendimiento humano*. El inglés no se dio por enterado y ni siquiera se dignó a responderle, rehuendo el diálogo con el pensador de Hannover. Desconcertado, por el actuar de Locke, Leibniz insistirá nuevamente, sin obtener mejores resultados. Una escueta carta de Burnett, donde comenta que Locke no tiene claros los argumentos leibnizianos que objetan sus ideas, será lo más que conseguirán sus denodados esfuerzos. Leibniz entonces rescribe sus objeciones y envía nuevamente sus textos a Burnett, con la esperanza de entablar la discusión, mas Locke nuevamente se mantiene inmutable y declina el reto leibniziano al no responder sus segundas objeciones (Ibídem, p. 14).

En el año de 1700, la obra de Locke se publica en francés, lengua de suprema importancia en la Europa barroca, por lo que Leibniz ve el momento propicio para hacer pública su crítica. Pero en ese entonces Locke gozaba de un sólido respaldo entre los académicos europeos y su nombre era bastante influyente en los círculos letrados del momento. Por ello, Leibniz no podía arremeter contra el inglés sin sopesar bien sus argumentos contra el sistema lockeano y las consecuencias que esto le puede traer. No será sino hasta 1703, cuando Leibniz encuentra el tiempo suficiente para emprender tal empresa. Bajo la protección de la princesa Sofía, Leibniz, pasa el día todo en la estructuración de la obra que le saldrá al paso a las tesis de Locke. Este trabajo le demorará todo un año y no estará pronto sino en 1704. Pero ese mismo año el azar hace que la disputa entre Leibniz y Locke vuelva a posponerse, ésta vez definitivamente. El eminente filósofo inglés muere en octubre de 1704, dejando a Leibniz sin adversario y a occidente sin una de las mentes más lúcidas del pensamiento moderno. Leibniz abatido por la muerte de Locke y desesperanzado por la imposibilidad de debatir con este filósofo, nunca publicará su obra.

Quizás sea ésta la razón por la que *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, tienen la estructura del frustrado diálogo entre Leibniz y Locke (Cfr. AITON, E.J.: *Leibniz. Una biografía*, Madrid, Alianza, 1992, p.378). La obra se desarrolla en la franca conversación entre dos personajes, Filias y Teófilo, quienes debaten abiertamente sus posturas. Filias ha estado en contacto con Locke en Londres, mientras que Teófilo ha podido leer las bases del pensamiento leibniziano, en las revistas filosóficas de París y Leipzig. Ambos personajes son el eco de las palabras que pudieron ser dichas entre estos grandes pensadores y que no fueron nunca pronunciadas, bien sea por la negativa de Locke, o bien sea por causa del nefasto destino. Así, el texto de Leibniz es un tributo al oponente desaparecido y ya no más un lanza en la disputa filosófica.

Este diálogo imaginario no se haría público en vida del autor de Hannover, sino que será después de su muerte, en igualdad de condiciones con Locke, que el anhelado debate entre los pensadores, saldrá de la imprenta y se llevará finalmente a cabo, aunque sea en terrenos imaginarios (Ibídem, p. 63-87).

El escrito de Leibniz sigue la estructura de los ensayos lockeanos. Por ello, se divide en libros y capítulos, que presentan desde diversas perspectivas la problemática del conocimiento humano. En él, se debaten dos tesis irreconciliables entre sí, a saber: Por un lado, el inmanentismo de la mente leibniziana, donde cada espíritu es portador de todo lo que le compete poseer, entendiendo a las sustancias como entidades autárquicas, autosuficientes y plenas; y por el otro lado, la tesis que admite que la mente está desprovista de contenidos, de la cual Locke es eminente representante, ya que al igual que una tábula rasa, no hay nada en ella antes del influjo o impresión de los sentidos, los que irán imprimiendo los conocimientos progresivamente en ella. (Cfr. AITON, E.J.: *Leibniz. Una biografía*, Madrid, Alianza, 1992, p.381).

Es en estas premisas en las que descansa la radical oposición entre el autor de los ensayos y el filósofo de Hannover. Leibniz conocedor profundo del pensamiento de Locke, asume el doble discurso, desdoblándose ante sus tesis para hacer un prodigioso ejercicio intelectual, encarnando el discurso lockeano en Filias y el Leibniziano en Teófilo. Finalmente, Leibniz obtiene su recompensa; hace dialogar las ideas del autor inglés con las propias, no ya en el marco de la correspondencia filosófica, como fuera su objetivo inicial, aunque siempre entre los linderos definidos por el dinamismo del diálogo. Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* son, en este sentido, de una genialidad sin precedentes, pues en ellos, Leibniz no sólo supera la voluntad de Locke de mantenerse en silencio ante sus provocaciones, sino que incluso encarna al filósofo inglés, obligándolo al debate y a la interacción.

De lo anterior, no nos debe quedar la idea errónea que señala al texto como producto del capricho, del voluntarismo o de la terquead senil de un filósofo, pues nada está más alejado de la realidad que esto. El texto leibniziano va más allá de la simple disputa filosófica; es decir, a Leibniz no sólo le interesaba dialogar con Locke, a fin de dirimir sus diferencias filosóficas, sino que en opinión del autor de Hannover, tal diálogo significaría, salvando las distancias claro está, despertar la antigua disputa que encarnará otrora Aristóteles y Platón y que viera pasar el decorrer de los siglos sin mayor solución. Leibniz se siente heredero

de la corriente inmanentista, que arropa a personajes como Plotino (205-270 D.C.), San Pablo,⁴ Agustín (354-430 D.C.), Descartes (1596-1650 D.C.), entre otros. Leibniz ve en Locke la encarnación de ese pensamiento empirista, que se iniciara con Aristóteles (384-322 A.C.) y que ganará tanto respaldo entre los escolásticos medievales, gracias a Santo Tomás de Aquino y, en la Modernidad, gracias a pensadores de la talla de Boyle (1627-1691 D.C.), Gassendu (1592-1655 D.C.), Newton (1642-1727 D.C.) entre muchos otros más.

Como se ve, este antagonismo trasciende el simple conflicto de la época y transforma al diálogo entre ambos pensadores en una discusión universal, que va más allá incluso de las figuras de Leibniz y Locke. Así, Filias y Teófilo, son arquetipos de la dualidad que ha enmarcado la filosofía desde sus cimientos, aquella brecha inquebrantable que se establece entre la postura que entiende al conocimiento como producto de una relación con lo trascendente, con el objeto y que ve en los sentidos la base en la que se establece esta relación con lo otro, encarnada en el diálogo por Filias; y la postura que niega esta relación con lo trascendente, estableciendo que es en la mente en la que se encuentra la totalidad de lo pensado y que no hay relación posible con lo otro, si esto existe realmente. Esta perspectiva es encarnada por Teófilo.

Es en este sentido, no ha de extrañar, que el primer tema de discusión entre los dos personajes sea el de las ideas innatas, al cual se dedican unas líneas por ser fundamental para la comprensión de la diferencia entre una y otra postura filosófica. En primer lugar, se encuentra la postura de Locke, que es encarnada por Filias, quien señala que el pensador inglés se opone a aceptar la posibilidad de las ideas innatas. Filias dice que todas las ideas deben tener su origen en los sentidos y las únicas que no provienen directamente de estos, son originadas por reflexiones de las ideas que si derivan directamente de ellos, por lo que a la larga su raíz descansa también en los sentidos (Ibidem, p. 65). Mientras tanto, Teófilo (representante de Leibniz en el diálogo), no cree que esto sea así, por lo que su respuesta es contundente. Las ideas innatas han de existir, porque de hecho hay pensamiento y la reflexión no es más que el arrojar luz sobre los contenidos que yacen en el interior de cada mente (Ibidem, p. 69).

Como puede verse, ambos personajes parten del reconocimiento de los contenidos de conciencia, sólo que el modo como estos se originan, es diferente

4 San Pablo escribe en *Carta a los Romanos* (2:15) que: “Llevan los preceptos de la ley escritos en su corazón, como lo atestigua su conciencia, que unas veces los acusa y otras los excusa”. Por lo que puede verse la gran influencia platónica que ha en los escritos del Santo.

para uno y otro. Tal divergencia es producto de una concepción de la mente diametralmente opuesta, ya que mientras para Locke, la mente puede ser descrita estructuralmente, en su armazón racional si se quiere, pues ella puede encontrarse vacía de contenidos, desprovista de todo pensamiento, en cambio, para Leibniz, tal descripción no es posible, porque la definición de mente por excelencia pasa por la completitud de sus contenidos. En otras palabras, para Leibniz, no hay mentes vacías, porque la mente es la totalidad de sus pensamientos, los que se van manifestando en el desenvolvimiento de sus estados.

El radical contraste entre la epistemología de Leibniz y Locke, hace de sus sistemas tesis opuestas desde sus cimientos, ya que mientras el filósofo inglés parte de la relación entre el sujeto y el objeto, la cual es fundada en una confianza ciega en las capacidades de los sentidos, Leibniz, parte de la expresión de los estados de la mente, lo cual no niega la percepción de los objetos, pero pone en duda su trascendencia objetiva. La distancia entre ambos pensadores, que inicialmente es sólo epistemológica, prontamente alcanza a la ontología, radicalizando la brecha filosófica entre los sistemas de uno y otro pensador.

Es por estas razones que los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, es un texto fundamental en la comprensión de los sistemas modernos, pues no sólo expone suficientemente el sistema de Leibniz y el de Locke, lo que ya justificaría la importancia del escrito, sino que además, permite ver el dinamismo de la racionalidad moderna, interactuando en el intercambio de argumentos, la composición de razones y la construcción de objeciones. Así, la lectura de esta magna obra de la filosofía, es un ejercicio de racionalidad, que lleva de la mano al lector por medio de un bosque de rigurosos argumentos, contrapuestos en la armonía de un diálogo entre amigos. Quien se acerca a las líneas que componen este texto, se ve incluido en la conversación entre Filias y Teófilo, como un participante más del diálogo. Los personajes lo reciben contestando sus cuestionamientos y aclarando sus dudas. El éxito de la obra se debe a este carácter receptivo, que incluye al lector en reflexiones como la naturaleza del conocimiento humano, la inmortalidad del alma, la eternidad de la sustancia, etc.

Muchas son las ediciones de esta obra que valdría la pena reseñar y es que desde 1765, fecha en la que fuera rescatada de los escritos inéditos del pensador de Leipzig, la obra se ha convertido en el lugar favorito de comentaristas, historiadores de la filosofía, leibnizianos de oficio y hasta detractores del pensador de Hannover. Por ello, se encuentran innumerables ediciones y traducciones, algunas de una calidad insuperable, otras con bastantes desaciertos y poca rigurosidad. Para finalizar este breve acercamiento a la obra de Leibniz, recomendaremos dos ediciones, que a nuestro juicio son un trabajo fidedigno,

muy bien logrado y de gran utilidad para el lector, pues van acompañadas de sendas introducciones, que facilitan la comprensión y el análisis de los textos.

La primera de ellas es la que realizó, en español, el Doctor J. Echeverría Esponda,⁵ para Alianza Editorial, publicada en 1992 en la ciudad de Madrid, la que cuenta con un grueso introito expositivo del escrito leibniziano, además de un sin fin, de pertinentes y enriquecedores comentarios, que orientan al lector a lo largo de la lectura de la obra. La traducción al español de Alianza Editorial, está avalada por la trayectoria del Doctor Echeverría, quien no sólo es considerado experto conocedor y traductor de la obra leibniziana, sino también un perito en los asuntos que refieren a otros autores modernos. Esta es una traducción bastante ajustada al original francés y la única crítica que podría hacerse, es que no conserva la nomenclatura de la edición príncipe de los escritos leibnizianos, recogidos en la edición de C. J. Gerhardt, publicada en Berlín entre 1875 y 1890, titulada *G. W. Leibniz Die Philosophischen Schriften*.

Además de la traducción de Echeverría, abría que destacar la edición lusitana que preparara el Doctor Adelino Cardoso,⁶ para la editorial Colibrí, la cual se publicara en el año 1993, en la ciudad de Lisboa. Esta traducción cuenta con algunas ventajas comparativas en preferencia de otras ediciones y es que el profesor Cardoso, es un amplio conocedor de los escritos leibnizianos y su introducción y comentarios a pie de página están cargados con su erudición. En atención a este particular la edición portuguesa abre las puertas a un sinfín de referencias interesantísimas y permite ubicar textos leibnizianos de temas específicos, en el torbellino de los escritos de Leibniz. Pero quizás la ventaja más importante de la traducción y edición, de los *nuevos ensayos*, hecha por el Profesor Cardoso, es la pedagogía con la que la obra es presentada, pues sus líneas han sido pensadas para ser útiles y no ostentosas, plenas en contenidos y curtidas por el análisis serio y profundo, sin que esto signifique inaccesibilidad por parte del lector menos ducho.

Además, vale la pena destacar que, la edición de la editorial Colibrí, tiene el respaldo del conocido trabajo del Doctor Adelino Cardoso, quien es quizás la

5 El Profesor Echeverría es catedrático de Lógica y Teoría de las ciencias en la Universidad del país vasco, entre sus obras se encuentran numerosas traducciones de textos leibnizianos y comentarios como el publicado por Barcanova editorial, que tiene simplemente por nombre Leibniz.

6 El profesor Adelino Cardoso es un erudito de los textos leibnizianos, quien ha dirigido sendas traducciones al portugués de numerosas obras del filósofo de Leipzig. Es director de la colección de filosofía de la editorial colibrí, y director del Centro de Estudios Filosóficos de la universidad de Lisboa.

figura portuguesa más significativa en los estudios leibnizianos de la última veintena de años. Entre sus trabajos sobre Leibniz encontramos no sólo traducciones, como lo son: *Discurso sobre a Teología Natural dos chineses*, o la *Teodicea*, sino también densos análisis de aspectos específicos de la obra del filósofo de Hannover, como su libro: *Leibniz segundo a expressão*, el que presenta el sistema del filósofo, desde una de sus aristas más interesantes, la del despliegue monádico en la armonía intersustancial.

Profesor Dr. Jorge Machado

TORRES, Manuela.-Sócrates de Francis Wolf Traducción al portugués, notas y comentarios: de la Profesora Torres Lisboa, Editorial Teorema, año 1987, pp. 154.

En una celda ateniense, en el año 399 a.c., perdía la vida, a causa de la eficaz cicuta, el mejor de entre los griegos, el más ateniense entre sus conciudadanos, aquel que prefirió el frío abrazo de la muerte a quebrantar las leyes de su ciudad, el viejo pensador que no dejó una línea a la posteridad, el maestro de generaciones, la leyenda, Sócrates. Según relatan algunos comentaristas, los amigos del pensador griego, tenían planeada su fuga y posterior exilio fuera de Atenas, mas Sócrates declinó la propuesta, aceptando la muerte con una integridad sin parangón. El motivo de tal actitud fue la importancia que el pensador daba a la vida pública en su ciudad. Según Francis Wolf, en su libro *Sócrates*, la razón por la que el maestro de Platón no aceptó la fuga como una posibilidad, fue porque el era un ateniense antes que cualquier otra cosa, hecho que se constata en que durante su vida apenas si salió de Atenas para cumplir con los deberes militares y no imaginaba otro tipo de vida fuera de su amada ciudad (pp.24-27).

La importancia de este hombre está fuera de toda cuestión. De facto, el pensamiento clásico se divide en antes de Sócrates y después de él, y con mucho la filosofía, tal y como la conocemos hoy en día, se debe al modo como el ateniense encaró el acto del pensar. A pesar de tan gran significación, Sócrates, sigue siendo aún hoy una figura turbia y desdibujada en la historia de la filosofía. Acaso sea porque de él sólo nos podemos hacer una vaga idea gracias a las

referencias que hicieran otros pensadores, como Platón, Jenofonte o Aristóteles, y no directamente a través de algún escrito, por fragmentario o escueto que éste fuese.

Develar al verdadero Sócrates, despojar el mito de las vestiduras añadidas por intereses particulares y mostrar su correcta doctrina, son los objetivos que se ha propuesto Francis Wolf, en su obra titulada *Sócrates*. Este texto inicialmente editado en lengua francesa, en la ciudad de París, por la editorial Presses Universitaires de France, en el año 1985, sería rápidamente traducido, pues es herramienta de fundamental utilidad en los estudios clásicos referentes al autor. Manuela Torres, importante investigadora lusitana, se dio a la tarea de pasar el texto íntegro al portugués, publicando en el año 1987, una excelente edición con la editorial Teorema. Es ha este último texto en particular que la presente reseña hará referencia.

El texto de Wolff parte de la creencia que el verdadero Sócrates aún yace oculto a los estudiosos y que una mirada atenta a todos los referentes que lo mencionan, puede develar aún muchos rasgos del ateniense, que han sido pasados por alto o simplemente desdeñados por sus comentaristas e historiadores. Para Wolff, Sócrates ha encarnado la imagen del pensador reprimido, “*del padre simbólico asesinado, del héroe fundador del linaje*” (p.11), y esta confusión de más de veinte siglos ha llevado a distorsionar tanto su imagen, que hoy apenas si sabemos algo cierto respecto a este pensador. Sin embargo, no puede responsabilizarse exclusivamente a los historiadores y comentaristas de la filosofía clásica, pues la confusión y el enigma alrededor de la figura de Sócrates surgió bien temprano, incluso antes de su muerte.

Sócrates era una figura compleja, de una recia personalidad y bastante paradójica. Su imagen no encuadra bien dentro lo que podría esperarse de un ateniense de su época, es decir, se le halla lejos del ideal apolíneo de belleza y más bien cercano a los Silenos (al menos así nos lo presenta Platón en el diálogo *El Banquete*), acrecentando su fealdad por una apariencia descuidada y hábitos poco refinados. En verdad Sócrates es más parecido a los orates, desquiciados y pordioseros, que a los nobles y hermosos ciudadanos atenienses. Sin embargo, su discurso conmueve el alma de quien lo escucha, el pensador consigue hacer cuestionar a sus interlocutores, y va sacando de dentro de ellos las más insospechadas respuestas, con un arte y una sagacidad que no hay quien le derrote en una disputa filosófica. Es entonces que el pensador de la túnica roída, descalzo y de apariencia tosca, se une a las pláticas de los refinados atenienses,

convenciendo a todos con su punzante verbo, despertando en sus interlocutores la búsqueda de la verdad.

Mas, ¿sería Sócrates realmente este excéntrico personaje o, por ventura, no será éste el retrato construido por siglos de literatura al alrededor del enigmático filósofo. Quizás esa pregunta no tenga jamás una respuesta definitiva, pero importa saber que ni bien el filósofo había recibido la visita de la parca, cuando surgieron un sinnfin de escritores, que usarían al notable ateniense, como figura principal de sus obras. Este género se denominaría *Diálogo Socrático*, y la imagen que se ha conservado del Sócrates filosófico se debe casi en su totalidad a los escritos que sobre este género han llegado hasta nuestros días. **Los dichos memorables de Sócrates** y **apología de Sócrates**, ambas de Xenofonte, son dos estupendas piezas bastante representativas de este género, que han conseguido llegar hasta nuestros días. Sin embargo, el maestro de este tipo de escritura es, sin discusión alguna, Platón, quien transforma a Sócrates en sus *Diálogos*, en un hombre mítico, de un pensamiento elevadísimo, que pasa la vida entre la reflexión aguda y la disputa filosófica. Mientras estos autores immortalizaban al filósofo entre sus líneas, cubrían al hombre con una capa de olvido, desdibujando su silueta humana y le daban nueva forma al personaje. Surgía entonces Sócrates el sabio, aquel que ponía la razón por delante de todo, y de tan humildes maneras que se conformaba sólo con *saber que no sabía nada*.

La historia de la filosofía tiene entonces una deuda con los autores de este género, pues sin ellos la mítica figura socrática hubiera desaparecido por completo. Sin embargo, el rigor del bosquejo que ellos hacen del filósofo es al menos incierto, pues se sirven del ateniense para justificar ideas propias, como hace muchas veces el mismo Platón, desfigurando, o al menos camuflando, lo que en el pensamiento socrático hay de original. Es por ello que podemos encontrar muchos tipos de Sócrates y que cada una de estas imágenes servirá a una multitud de fines específicos. Así, más allá del Sócrates filósofo, quizás la imagen más conocida por todos, pueden encontrarse muchos otros, como: El Héroe que con un valor más allá del deber salva la vida a Alcibiades, participa incansable en numerosas contiendas militares, en defensa de su Ciudad, o que reta al gobierno tiránico denominado "**Los Treinta**", oponiéndose a traer de Salamina a un proscrito requerido por este nefasto gobierno, por considerarlo simplemente injusto. Sócrates es un héroe y esto se ve en el coraje de sus acciones y en la templanza de su espíritu (p.17).

A esta imagen heroica se puede añadir la del santo, la que le muestra como un hombre ajeno a los bienes terrenales, que va anunciando la transformación del espíritu, guiado por una voz interior, la de su propio Deimón,

que le señala la distancia justa entre el bien y el mal. Tal figura se ve completa con el contexto en el que se sucede su muerte, pues como es sabido el filósofo muere por sus ideales, por un intangible superior ajeno a los demás y que, sin embargo, le lleva a martirizar la propia vida en nombre sus creencias. Es por esta razón, nos dice Francis Wolff, que “sería fácil a la tradición cristiana canonizar a esta figura pagana” (p.16).

Por su puesto que Sócrates también podría ser visto como el Maestro, y aunque el nunca tuvo una escuela, su influencia es tal que incluso pueden encontrarse seguidores muchos siglos después de él. Pero sin ir tan lejos, Sócrates fue a ciencia cierta el maestro de toda una generación de ilustres pensadores clásicos, los cuales heredarían, unos más, otros menos, el modo del quehacer filosófico del ilustre ateniense. Para cotejar esta tesis basta sólo mencionar a Platón, quien es quizás su más ilustre alumno, pero también Aristipo, Esquino, Euclides de Megara, Fedón y Antístenes (quien caminaba diariamente más de 15 kilómetros para escuchar al maestro) entre muchos otros más.

La lista de perspectivas en la que Sócrates puede ser concebido, podría seguir casi indefinidamente, y de seguro hay suficientes razones para justificar cada una de estas imágenes. Más en esta multitud, es fácil perderse y no hacerse con ninguna idea definitiva de quien era en realidad este pensador. Es por ello que el libro de Wolff es un lectura obligatoria para todos aquellos que se acercan a la filosofía socrática, pues en él se hace una desmitificación de Sócrates, desnudándole ante su propia filosofía. Wolff consigue desentrañar la figura del mejor de los atenienses, y desde ella muestra como encajan todas y cada una de sus perspectivas. Por ello este es un libro que presenta la doctrina socrática en su justa medida, sin agendas ocultas, ni intereses vedados.

La estructura del texto sirve a este propósito fundamental. El libro se ha dividido en cinco capítulos, que se complementan entre sí, hilvanados por la intención de develar la verdadera figura de Sócrates. El primero de ellos es, en nuestra opinión, el más útil e importante, porque este es el que permite al lector hacerse una idea de quien es realmente el pensador griego. Esta primera parte se constituye por cinco secciones que abordan la figura del pensador griego desde diversas perspectivas. Los otros cuatro capítulos restantes, se dedican a aspectos específicos que aclaran o completan el diseño que ha fornecido el capítulo primero. De tal suerte que la obra se hace rica con reflexiones en torno a la escuela socrática y sus alcances en la filosofía occidental, que es el tema principal del capítulo segundo, o con la exposición de las tesis fundamentales de su doctrina filosófica, tema que es pormenorizado en el capítulo tercero, titulado la paradoja de Sócrates. Encuéntrense además dos capítulos de la obra dedicados a concluir

la visión que Wolff tiene del autor griego, estos son el cuarto y el quinto, que se titulan : En búsqueda del verdadero Sócrates y el enigma de Sócrates. Estos dos apartados sirven al autor para cerrar la obra, modelando su visión al respecto.

Por último, la obra tiene también dos añadidos que la hacen aún más pedagógica y útil para el lector. Por un lado, se anexa una pequeña cronología de Sócrates, que permite ubicar históricamente al pensador. En ella se ven esquemáticamente reflejados los sucesos más trascendentales que ocurrieron a lo largo de la vida del pensador ateniense. Además de la útil cronología, Wolff incorpora un índice de pequeñas biografías, en el que incluye los nombres de los principales pensadores relacionados con la filosofía socrática. La incorporación de estos dos agregados, enriquece aun más la obra, permitiendo al lector conocer las relaciones que Sócrates mantuviera con otros pensadores coetáneos.

Como puede verse, desde todo punto de vista la obra de Francis Wolff es una útil contribución al conocimiento del pensador ateniense, develando muchas de las aristas que permanecieron a las sombras de los siglos y depurando la imagen del filósofo de los añadidos de comentaristas e historiadores. Wolff consigue arrojar luces donde otros sólo ven sombras, por lo que su texto realmente se acerca a resolver el enigma del verdadero Sócrates.

Prof. Dr. Jorge Machado

SALAZAR ANTEQUERA, Ramiro, *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles*, Tema Monográfico de la Revista Yachay, Cochabamba, Bolivia, 2002, pp. 134

El título de la obra, *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles*, define lo que es el objetivo principal del estudio. El autor se propone hacerse cargo del problema en relación a la esencia de la metafísica aristotélica en cuanto si es una ontología, ciencia universal del ser, en contraste con otras ciencias consideradas todas ellas particulares, o si es una teología o ciencia particular. En los escritos de Aristóteles aparece ya esta dualidad no resuelta, sin embargo en la exégesis que va desde los comentaristas neoplatónico hasta los comentaristas de la alta escolástica, el asunto del problema de la esencia no sólo no fue considerado sino ocultado, pues se orientó a presentar un sistema unitario de la Metafísica de Aristóteles.

Según el autor, el primero que constató el problema con extrañeza fue Francisco Suárez, quien se distanció de la tradición que promovía la unicidad

de la noción. Posteriormente, en Wolff el problema condujo a un esquema académico clásico, que lo resume con la división conceptual de *metaphisica generalis* referida al *ens comune*, y *metaphisica specialis*, referida al *summum ens*. Sin embargo, en la exégesis genética filológica llevada a cabo por Jaeger, se sostiene, que la doble noción de la metafísica es el resultado de dos cursos diferentes de pensamiento. Según esto, la noción teológica pertenecería a un primer período platónico y la noción ontológica correspondería a un periodo propiamente aristotélico. Este problema fue reconocido por casi todos los comentaristas modernos de la Metafísica de Aristóteles.

Siguiendo el hilo conductor de la pregunta ¿qué es la metafísica?, el autor procede, metodológicamente, a una traducción, interpretación y crítica textual de una selección de textos de los libros ϵ , ζ y η de la Metafísica de Aristóteles relacionados con el tema. A partir de este análisis el autor sostiene que es posible considerar que ésta doble noción de la metafísica sea el resultado de dos cursos diferentes de pensamiento de Aristóteles sobre la metafísica, nacidos uno del otro. Sin embargo, a pesar de su ambigüedad, cabe resaltar como algo cierto la intención de Aristóteles de plantear la unidad de la esencia de la metafísica.

Para el autor es posible pensar una copertenencia de la dualidad ontológico-teológica de la metafísica. Como teología, ella pregunta por aquello que es más ente, por el ente más alto y supremo; como ontología, pregunta por el ente en cuanto ente, por la entidad, por la presencia en cuanto tal ente, por lo general al ente. Aquí se reúnen dos maneras de ver y ordenar la totalidad de los entes: una horizontal, compuesta de planos o géneros reunidos sobre un plano unificador; y la otra vertical, donde la totalidad de los entes es dividida jerárquicamente en niveles, entre los cuales el más alto corresponde a lo divino. Esta es la razón por la que se puede hablar entonces de la unidad ontoteológica de la Metafísica de Aristóteles.

Prof. Eloy Rivas

CASTILLEJO G., Miguel.- *Comentarios a las Encíclicas Sociales de Juan Pablo II.* CajaSur, Córdoba, 1995, 269 pp.

Monseñor Miguel Castillejo no sólo recoge las tres encíclicas sociales del Papa Juan Pablo II, realizando comentarios al hilo del enunciado de cada capítulo de estos documentos pontificios, sino que además, subraya la intencionalidad de éstos de referirse al campo terrenal de las actividades sociales, culturales, económicas o políticas desde la fe cristiana.

Si bien la Iglesia no puede ofrecer respuestas técnicas a los problemas del mundo en este sentido, sí puede aportar una valiosa y necesaria reflexión al respecto partiendo del evangelio. Queda clara la posición de Juan Pablo II de no aislar al magisterio pontificio de los conflictos históricos, y dar respuesta desde una base cristiana a quienes le han hecho frente por esta posición.

Juan Pablo II niega que las reflexiones sociales hechas en estas encíclicas constituyan una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. Están hechas bajo la luz de la tradición eclesial, rescatando la idea de que “Cristo...por su naturaleza divina nos alza hasta Dios y por naturaleza humana ilumina la existencia del hombre” (Castillejo, página 10).

Comentando las tres encíclicas pontificias (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*), Monseñor Castillejo se pasea por el concepto de trabajo en Juan Pablo II, por su preocupación por el desarrollo y el progreso de los pueblos (así como por el subdesarrollo y el atraso), por la visión actualizada de la doctrina social de la iglesia sobre la empresa, y por los derechos humanos en la doctrina de Juan Pablo II.

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores).- *Espíritu, Política y Sociedad. La dimensión religiosa del hombre y su poder configurador de la vida social.* Actas del IX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Publicaciones de CajaSur, Córdoba, 2000, pp. 336.

En mayo de 1998 la Academia de Historia Eclesiástica realiza en Sevilla el IX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América. Este libro compendia sus actas, recogiendo los contenidos desarrollados en cuanto al tema de ese año: Espíritu, Política y Sociedad.

La intencionalidad de este Simposio es mostrarnos que el Reino de Dios y el reino de los hombres no son dos realidades opuestas: el hombre tiene un compromiso con su realidad terrena y ello va íntimamente relacionado con su fe en Dios. Si la fe que uno tiene no va acompañada de hechos, es una fe inútil (Stg. 2, 20). La fe tiene unas exigencias políticas y sociales concretas que la vuelven acción, cultura y testimonio de vida, sino se convierte en una mueca.

Desde esta perspectiva, la política es servicio al hombre y al bien común, y la sociedad es ámbito de realización personal, siempre que Dios no sea el gran ausente. Es entonces la espiritualidad una dimensión del hombre, una necesidad vivencial que se hace más fuerte en épocas de grandes cambios porque la gente busca referentes con los que sostenerse.

Este libro nos presenta no sólo las *Dimensiones de la Espiritualidad*, abordando temas como la espiritualidad laical, la litúrgica y la de las Hermandades y Cofradías, hasta el New Age como una alternativa amenazadora del cristianismo, sino que también nos presenta *Las Espiritualidades en la Historia*, para desembocar en la relación *Espíritu y Política*, basado en la construcción europea y el cimiento de sus valores en la dignidad humana.

Si el espíritu es el que otorga el alma a las cosas, el que impulsa y el que hace posible la libertad, vivir como cristiano significa vivir *realizando* la verdad de la fe. En una frase, *Ora et labora*

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores).- *Iglesia y Sociedad de la Comunicación*, Actas del XII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Publicaciones de CajaSur, Córdoba, 2002, pp. 269.

En mayo de 2001 el tema del XII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, realizado en Sevilla por la Academia de Historia Eclesiástica, fue el de la relación entre la Iglesia y nuestra sociedad global actual, la sociedad de la comunicación. Este libro compendia varias de las reflexiones posibles sobre los límites éticos de la utilización de los medios de comunicación social y el papel que debería tener la Iglesia a este respecto.

El eje central de este simposio radica en asumir que la Iglesia Católica no debe ignorar el mundo de las comunicaciones sociales, puesto que es la comunicación un vínculo fundamental de unión social y la visión antropológica cristiana la Verdad que debe ser comunicada si realmente se quiere comunicar. Si no, la comunicación se convierte en un instrumento de poder.

Los valores a comunicar son aquellos en que se apoya la dignidad humana y la perfecciona, los que apuestan por la verdad de la vida y del amor: la familia, el amor al prójimo, la libertad que sólo confiere la Verdad. En este sentido esta comunicación no puede sino rechazar la cultura del odio y de la muerte.

La presencia de la Iglesia en los medios de comunicación se nos presenta como una herramienta importante de evangelización siempre que los cristianos sepamos hacerlo a través de una retórica que lo haga posible. Sin embargo, el libro que se reseña deja ver que ésta es una tarea que le sigue quedando pendiente a la Iglesia.

Es necesario que recordemos a Mateo: “Lo que os digo en la oscuridad, decidlo a la luz; lo que escucháis al oído, proclamadlo desde las azoteas” (Mt 10,27). Si la verdad ha de ser proclamada, la solución al problema de la amistad posible entre la Iglesia y los Medios de Comunicación no puede partir de la ocultación de los hechos, tal como se expone en varios de los trabajos publicados en este libro: “los problemas de la libertad se resuelven con más libertad” (Castañeda, página 71).

La Verdad nos hará libres...

Prof. María Alejandra Russo Plaz

CASTAÑEDA, Paulino – COCIÑA, Manuel J. (Coordinadores) .-
Los Milenarismos en la Historia. Actas del VI Simposio de la Iglesia en España y América: Siglos XVI-XX. Celebrado en Sevilla el 5 de Mayo de 1995, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, 123 páginas.

La sexta edición del Simposio sobre la Iglesia en España y América propuso, como tema de discusión y a propósito de la llegada del tercer milenio y el anuncio del jubileo del año dos mil, la relevancia histórica de lo que se ha dado en llamar los milenarismos. La inquietud que despiertan estas cuestiones no es nueva; al contrario, el espíritu humano, desde siempre, ha tratado de reducir la distancia que le separa del futuro emplazando sus posibles enigmas. El grado de desarrollo de estos movimientos es muy amplio y la Iglesia no ha quedado al margen de tal problemática, razón por la cual este Simposio consideró el tratamiento de dicha materia en tres contextos históricos y filosóficos específicos, a saber: Joaquín de Fiore y su milenarismo, las raíces milenaristas en el descubrimiento de América y las actitudes milenaristas durante los siglos XVI-XX. De igual manera, se le da un enfoque al tema del futuro de la Historia y el problema del tiempo.

A lo largo de las siete ponencias, los expositores subrayan la necesidad de mitigar el protagonismo del hombre como sujeto forjador de su propia historia. Si bien es cierto que el individuo es quien ha promovido la idea de progreso y, con ella, el desarrollo creciente de la humanidad en su conjunto, también es verdad que ese mismo avance ininterrumpido ha dejado atrás importantes valores espirituales que conectan nuestra historia con el futuro que nos espera. En cuanto categoría temporal, el futuro, como bien lo sostiene Mons. Carlos Amigo Vallejo, «no puede prescindir de la memoria histórica»: sin pasado, el futuro no sería otra cosa que una cáscara vacía. De allí deriva, precisamente, el interés que despierta y el temor natural que produce eso que no ha ocurrido todavía. Esta es la razón por la cual los milenarismos han acaparado la atención de los hombres de todos los tiempos y se han convertido en objeto de exégesis y de estudio creciente por parte de la Iglesia. Así las cosas, resulta evidente destacar las expectativas que dichos movimientos despiertan, pero no en sus aspectos ocasionales sino de cara al advenimiento del futuro como un todo cuyo colofón no puede establecerse «*a priori*» frente un determinado suceso histórico. El devenir del hombre y de su historia debe, en cambio, encontrar un lugar para la tradición que nos ha precedido a la vez que preparar el encuentro de la humanidad toda con aquello que, desde siempre, ha revelado lo que Dios quiere de nosotros y espera por su realización. Así, sólo en Cristo como culmen de esa Revelación, hemos de encontrar, finalmente, el Camino, la Verdad y la Vida.

Prof. Ariadne Suárez

GROM Bernard .-*Psicología de la Religión*. Barcelona. Editorial Herder. Biblioteca Herder. 1994, 476 páginas.

Reseñar un libro de las dimensiones cuantitativas y cualitativas de “Psicología de la Religión” de Bernard Grom no resulta sencillo, pues debemos eludir dos tentaciones: la primera, hacer unos muy breves comentarios como los que ya vienen en la contraportada de la obra, con lo que no estaríamos dando cuenta de la importancia de la misma. La otra tentación es la de establecer un diálogo muy cercano con el autor, con lo que seguramente nos estaríamos excediendo de lo que en el mundo editorial se considera una reseña. La ventaja de esta desviación es que estaríamos rindiendo justa atención a la importancia del libro. Veremos si logro salvar ambos obstáculos.

Bernard Grom es un acreditado Psicólogo de la Religión, quien se desempeña como Profesor de “Psicología de la Religión” y “Pedagogía religiosa” en la Facultad de Filosofía de Munich, Alemania. Los principales datos empíricos manejados por Grom, proceden de investigaciones realizadas en los EEUU y en segundo lugar de Europa.

El libro “Psicología de la Religión” está dividido formalmente en dos partes: un anexo y bibliografías y cinco capítulos. Incluso pensamos que este anexo, podría igualmente constituir una tercera parte.

Su división en dos partes obedece a su manera de entender los principales ámbitos de estudio de la psicología: el “nosotros” y el “yo”, siendo el primero entendido como el ámbito de lo psicosocial y el segundo, como el ámbito de la psiquis individual. La Parte Primera; “La religiosidad bajo la forma “nosotros”: Sus condicionantes básicamente psicosociales”, se extiende entre las páginas 23-88 (=56), mientras que la Parte segunda; “La religiosidad bajo la forma “yo”: Sus condicionantes básicamente psíquicos”, va de la página 89 a la 402 (=314). Estas diferencias de 56 páginas a 314, ya nos evidencia hacia adonde apunta el grueso de su discurso, el cual hará énfasis más en lo intrapsíquico que en la psicología social. Incluso si observamos que la parte del Anexo –sin contar con la bibliografía- va desde la página 403 a la 448 (=46), no ando errado en considerarlo como una tercera parte, asunto que destaca la amplitud de los temas tratados en la obra, aunque con evidente énfasis en lo religioso vivido intrapsíquicamente.

El Prólogo.

Grom aprovecha el “Prólogo” para de una vez dejar sentado la importancia de las religiones y de la religiosidad en el mundo moderno, a contrapelo de la imagen más divulgada sobre los alcances de la secularización occidental:

“En un estudio internacional sobre los valores llevado a cabo en 1990-1991, afirmaron que creían en “Dios” el 93% de los estadounidenses y el 71% de los europeos occidentales de más de 18 años. El 48% de estos últimos declaraban que, además de participar en los servicios litúrgicos, oraban con frecuencia, o algunas veces. Prácticamente el mismo número, un 47%, confirmaron que “extraían de la fe consuelo y fortaleza personal”. El índice más bajo lo daban los franceses, con un 33%, ampliamente superado por los españoles, con el 53%. La cota más elevada correspondía a los iraníes, con el 82%.” (p.11)

Tan elevado porcentaje de la población vinculado a algún tipo de práctica religiosa, al que se le presenta situaciones en su vida diaria que influyen sobre su psiquis y que al buscar explicaciones sobre las mismas, las respuestas dadas por los especialistas consultados no le han resultado satisfactorias:

“Las personas que desean conocer lo que viven como “voz de la conciencia” o quieren saber por qué una determinada manera de orar y meditar les trae paz y tranquilidad, o a qué es debido que cuando se ven atenazadas por el temor realizan ciertos ritos mágicos, o qué es lo que deberían hacer si se les “aparece” un pariente fallecido, o en qué consiste la tracción que un grupo neorreligioso ejerce sobre sus hijos, se quejan a menudo de que no dan respuestas satisfactorias a estas preguntas ni los médicos, ni los psicólogos ni tampoco los sacerdotes.” (p.12)

Estas necesidades justificarían la existencia de disciplinas que como la psicología religiosa se dedicaría a la búsqueda de las respuestas. De esa manera Bernard Grom justifica la existencia de estos estudios y lamenta que estén concentrados fundamentalmente en los EEUU, mientras en el resto de los países, la disciplina presenta poco desarrollo. A continuación Grom nos resume muy brevemente la historia de la Psicología Religiosa en los EEUU:

“El “movimiento de psicología religiosa” iniciado en Estados Unidos a través de las investigaciones de G. Stanley Hall sobre el fenómeno de la conversión sucumbió en los años 30, víctima de su cada vez menor rigor científico y del espíritu del tiempo, reduccionista y marcado por el behaviorismo y el psicoanálisis. No obstante, hacia 1960 se inició una nueva fase del interés psicológico por el tema de la religión que sigue en auge en nuestros días. Apenas existe un método

de observación o una teoría que no hayan sido aplicados a la investigación de lo religioso. En las escuelas superiores y en las universidades se imparten cursos de introducción a la psicología de la religión y se adjudican los temas correspondientes para trabajos científicos. Se han fundado organizaciones, que publican con frecuencia sus propias revistas especializadas en psicología religiosa.” (p.12)

Producto de esas experiencias, la Psicología Religiosa ha arribado tanto a la necesidad de aceptar que lo religioso es una materia interdisciplinar, como a cuáles son los contornos de dicho objeto acerca de los que puede reflexionar:

“En razón de su propia problemática y de sus métodos de investigación, la psicología es capaz de averiguar con los criterios de las ciencias experimentales las condiciones subjetivas –psicosociales e intrapsíquicas- de las vivencias, los pensamientos y los comportamientos religiosos fácticos.” (p.13)

Otro elemento que Grom puntualiza es la propia diversidad implícita en la religiosidad:

“El presente trabajo no parte ni de un planteamiento teórico unitario ni de un concepto unitario de la religión. Su punto de arranque y su leitmotiv es la observación de que no existe “la” religiosidad, sino una múltiple variedad de actitudes, vivencias y conductas religiosas.” (p.15)

Esa diversidad y multiplicidad de las expresiones religiosas han sido tratadas en la obra de la siguiente manera:

“(…) parece razonable explicar la multiplicidad en que puede expresarse lo religioso, por un lado, a partir de *condicionantes básicamente psicosociales* (parte primera) y, por otro, de *condicionantes fundamentalmente intrapsíquicos* (parte segunda). Es asimismo aconsejable entender estos últimos, en primera línea, a partir de la posible multiplicidad de los *motivos* intrínsecos (capítulo 3) y añadir, complementariamente, la pluralidad de formas de las *emociones*, tanto normales como perturbadas (capítulo 4) y los *estados de la conciencia* (del yo) *modificados* (capítulo 5).” (páginas 16-17)

La “Parte Primera. La religiosidad bajo la forma “nosotros”:

Sus condicionantes básicamente psicosociales” (páginas 23-88).

Esta parte está dividida en dos capítulos: el “Capítulo 1. La religiosidad en el campo de tensión entre socialización externa y autosocialización” y el “Capítulo 2. El grupo religioso intensivo y su líder carismático: Entre el estímulo espiritual y el menoscabo psíquico”.

En el primero nos habla de cómo se va internalizando el aprendizaje religioso, distinguiendo muy bien entre la socialización primaria (la familia) y la socialización secundaria (la escuela, los medios de comunicación, los nuevos grupos de edad, etc). Cita numerosos trabajos empíricos en donde se evidencia la importancia de la iniciación religiosa en la socialización temprana y cómo ésta en gran medida determina la práctica religiosa del adulto, aunque a su vez dichos trabajos demuestran las limitaciones de esa formación temprana si luego no es continuada en la escuela y en las comunidades residenciales. Pensamos que los argumentos que se esgrimen acerca de la importancia de la socialización temprana, abonan material polémico para el desarrollo de las pastorales familiares, de niños y de adolescentes y para retomar la importancia del bautismo de los niños, entre otros temas.

Asimismo, la influencia de la socialización secundaria en el mantenimiento, aparición o desaparición de la práctica religiosa del adulto, ofrece elementos para la reflexión desde una Pastoral de Conjunto y desde una Pastoral Juvenil, desde la importancia de las excursiones y paseos escolares, hasta los programas mediáticos que auspicien o denigren de la religión. Especialmente importante como insumo teórico consideramos los apartes I, II y III, acerca de los tipos de aprendizaje religioso.

En el segundo capítulo Bernard Grom reflexiona acerca de la vivencia de la religiosidad en el seno de un grupo religioso dirigido por un líder carismático. Aquí nos desgana las consecuencias psicológicas de los adoctrinamientos compulsivos, en las llamadas sectas que procuran el control mental de sus miembros. Cómo repercute esa acción en la estructura psíquica de los miembros expuestos a esas técnicas, especialmente cómo se logra el menoscabo psíquico de los mismos para asegurar su docilidad a los designios del cuerpo directivo del grupo.

La “Parte Segunda. La religiosidad bajo la forma “yo”:

Sus condicionantes básicamente psíquicos” (páginas 89-402).

Esta parte segunda es el meollo del libro, por lo que se explica su mayor dimensión. Está formada por tres capítulos:

3.- Los diversos motivos intrínsecos de la religiosidad (89-267, = 179 páginas)

4.- La religiosidad bajo las múltiples formas de las emociones normales y de las perturbadas (268-318, = 61 páginas) y

5.- La religiosidad en las variaciones de los estados de conciencia modificados (319-402, =83 páginas).

De los tres capítulos, el tercero es el más extenso y donde el autor despliega con mayor amplitud el arsenal conceptual de lo que llama una psicología de la religión. Este capítulo 3 está dividido en dos secciones. La “Sección Primera (91-125)”, está dedicada a realizar un análisis crítico sobre los principales seis autores que han tratado el tema. Los mismos encabezados de los apartes ya dan a entender la actitud crítica medular de Grom. Veámoslos textualmente:

“Sección Primera: Los intentos de explicación básicos y sus enseñanzas.

I.-¿Es la religiosidad una búsqueda instintiva de protección? (I.P.Pavlov).

II.-¿Es la religiosidad esperanza de inmortalidad? (B. Malinowsky).

III.-¿Es la religiosidad una obsesión y un deseo regresivo de la protección de un padre omnipotente? (S. Freud).

IV.-¿Es la religiosidad cobijo en un Dios paternal y maternal? (Psicología psicoanalítica del yo).

V.-¿Es la religiosidad una disposición a favor de explicaciones motivadas por la curiosidad, el autocontrol y la autoestima? (Enfoque de la teoría de la atribución).

VI.-La religiosidad: ¿Enraizada en deseos, en valores y en la pregunta sobre el sentido de la realidad total? (G.W. Allport).

La selección de esos seis autores por parte de Grom obedecen a lo siguiente:

“La exposición que sigue contempla en primer lugar los planteamientos que interpretan la religiosidad de una manera monocausal (esto es, a partir de un solo motivo) o como máximo bicausal (dos motivos). Se pasará a continuación a las teorías multicausales, es decir, las que recurren a tres o más motivos”. (página 91)

En la “Sección Segunda: Motivos que determinan las diversas características de la religiosidad” (126-259), Grom plantea su discurso alrededor de seis motivos que funcionan como determinantes de las características de la religiosidad:

“I.-La disposición al autocontrol moral mediante la coerción interior y el miedo...

II.-La exigencia de control exterior sobre los acontecimientos más importantes de la vida y de control interior de la tristeza y el miedo...

III.-La aspiración a un sentimiento positivo de la propia valía...

IV.-La disposición a la gratitud y la veneración...

V.-La propensión a sentimientos y comportamientos prosociales...

VI.-El interés por el conocimiento conceptual y por la coherencia lógica..."

En el "Capítulo 4. La religiosidad bajo las múltiples formas de las emociones normales y de las perturbadas"(268-318), Grom se pregunta cuáles son las características de los sentimientos religiosos que los hacen diferentes de los otros tipos de sentimiento, es decir. qué es lo específicamente religioso de esos sentimientos. De las cinco partes en que está dividido este capítulo, las últimas tres las dedica a interesantes reflexiones sobre el éxtasis, la depresión y la esquizofrenia en contextos religiosos.

El "Capítulo 5. La religiosidad en las variaciones de los estados de conciencia modificados"(319-402), los dedica Grom al estudio de lo que en la literatura de la fenomenología religiosa se conoce como los ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA (EAC). Especialmente a las vivencias de revelación, vivencias de posesión y vivencias místicas de unión. Resalta lo importante de este capítulo para aquellos interesados en los fenómenos de la Nueva Era y del Espiritismo y de los cultos de posesión como la Santería Cubana, Maria Lionza, el Pentecostalismo, los Carismáticos, muy extendidos en Venezuela y América Latina.

Y finalmente los "Anexos y Bibliografía" (pags. 403-476).

Los Anexos, Bibliografía e Índice Analítico ocupan una extensión considerable de páginas (74), por lo que recomendamos al lector que se detenga en los mismos. Los Anexos están divididos en cinco partes y cada una de ellas funciona como un breve ensayo sobre aspectos vinculados a otros enfoques sobre el hecho religioso. Queremos destacar el II, dedicado a la visión sociológica y el V, en donde a partir de Jung hace una revisión indirecta de autores ligados a la fenomenología de la religión y a la psicología profunda.

La Bibliografía se extiende a lo largo de 21 páginas (449-469), por lo que se convierte por si misma en una magnífica referencia para los estudiosos, sobre

todo si quieren saber quiénes son los principales autores estadounidenses, británicos y alemanes que trabajan el tema.

Finalmente, el Índice Analítico de seis páginas ayuda mucho a una lectura específica de puntos atrayentes para los investigadores particulares.

En resumen, una obra que cualquier especialista en los temas de psicología de la religión, o de la psicología aplicada a la religión (por ejemplo acompañamiento) debería consultar, incluyendo aquellos que están interesados en la relación ciencia-religión, desde una perspectiva de crítica racional.

Prof. Dr. Enrique Alfí González Ordosgoitti