

RECENSIONES

Stanley F. Bonner. *La educación en la Roma antigua. Desde Catón el viejo a Plinio el joven*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, 464 páginas.

En este libro se estudia el desarrollo, la estructura y el papel de la educación en la Roma antigua, concretamente en el período en el cual la sociedad romana sufrió importantes transformaciones. La obra se encuentra fundamentada en un análisis exhaustivo de las fuentes antiguas, cuenta con una gran profusión de notas y con una bibliografía especializada.

El autor ha dividido el libro en tres partes. La primera está dedicada al marco histórico y muestra los efectos que sobre el sistema educativo tuvo el hecho de que Roma, una comunidad predominantemente agrícola, se convirtiera en una gran metrópoli. La segunda parte reúne datos sobre las condiciones materiales y económicas de la enseñanza —locales donde se impartía, equipamiento, organización, disciplina, situación económica de los profesores, sistemas de pago— y sobre la intervención del Estado en la misma. En la tercera parte se describe y se valora con todo detalle el problema normal de la enseñanza, desde el estudio de los tres rudimientos —leer, escribir, contar— hasta la teoría y práctica de la retórica, donde las necesidades del futuro abogado no se perdían nunca de vista.

La lectura de esta larga obra demuestra que todavía hay algo que aprender de la antigua insistencia de los romanos en el análisis cuidadoso y considerado, en la claridad en la disposición y en la argumentación, en el uso de los recursos de estilo y en la eficaz enunciación y pronunciación del discurso. Elementos, todos estos, que se echan en falta de la vida pública actual y en los medios de comunicación.

Otro elemento muy valioso del sistema educativo romano era la uniformidad extraordinaria y la buena proporción de las cosas con solidez permanente tanto en el fondo como en los métodos de enseñanza, los cuales derivados de los griegos hicieron que su influencia se dejase sentir mucho tiempo después del hundimiento del imperio. En efecto, el autor muestra cómo la educación romana era extremadamente metódica y concienzuda en la etapa primaria y en las posteriores. La enseñanza del alfabeto y la progresión adecuada de las letras a las sílabas y de las sílabas a las palabras, paso a paso, y de los monosílabos a los polisílabos tiene mucho que decirnos actualmente en cuanto a la consistencia y coherencia de los programas educativos vigentes.

La enseñanza de la escritura se realizaba con la misma escrupulosidad a pesar de existir muchas dificultades. El uso de “máximas de libro de texto” con alguna verdad general o precepto sensato era una forma de combinar la práctica escrita con la formación moral. En la enseñanza de la lectura, la falta de divisiones entre las palabras en los textos antiguos clásicos sobre los cuales aprendían a leer hacía difícil el trabajo, incluso se necesitaba más ayuda por parte del maestro. El progreso aunque lento, era continuo; la paciencia y la perseverancia producían buenos resultados. El uso de los dedos, los guijarros y ábacos aseguraban la habilidad de contar y calcular.

Igualmente metódica era la escuela de gramática que siguiendo también las líneas trazadas por los griegos procedía de un modo lógico. Los maestros no tenían ninguna duda de que era esencial para todos los trabajos futuros una buena base firme de gramática. En la enseñanza de la literatura algunos de los mejores trabajos de

los gramáticos fueron realizados enseñando cómo leer poesía en voz alta, con la atención apropiada a las pausas, a la variedad en la velocidad y en el tono, a las numerosas modulaciones de la voz necesarias para acomodarse al contexto y dar vida a las palabras.

Hay mucho que aprender de los ejercicios preliminares típicos con los cuales se iniciaba el estudio de la retórica. Empezando con el tratamiento de fábulas, anécdotas, máximas y toda clase de narraciones se procedía después a los lugares comunes y comparaciones y finalmente, se llegaba a las tesis y a la evaluación de las leyes, todo esto formando unas series graduadas con cuidado de temas de ensayo. Tenemos que aceptar que el principal objetivo de un programa escolar era el hablar en público de un modo eficaz. Durante la república la oratoria floreció en una sociedad acostumbrada a la libertad de expresión y era una fuerza nada despreciable en la vida pública. Podía constituir una ventaja en los debates políticos y en los juicios criminales importantes. Bajo el imperio se restringió su amplitud, pero siguió siendo un instrumento público de primera importancia. Justamente por eso el sistema educativo romano tiene mucho que enseñarnos el día de hoy, cuando la expresión oral en público deja mucho que desear y mantiene una importancia de primer orden para informar y convencer al pueblo en los debates políticos y de cualquier tipo.

El autor reconoce también que dentro de este sistema educativo había una clara desigualdad de oportunidades, pues eran los hijos de las clases privilegiadas romanas quienes más se beneficiaron de él. El Estado romano no creó por sí mismo ningún sistema educativo ni prestó apoyo financiero alguno. El sistema educativo romano se desarrolló por iniciativa propia. La educación no era obligatoria y la alfabetización era algo fortuito. Tampoco se tomaron medidas para la formación de maestros ni se desarrollaron programas para la construcción de escuelas. Los maestros se mantenían ganando en competencia entre sí mismos. En este sentido, la enseñanza doméstica estaba muy extendida entre quienes podían pagarla.

Aunque Bonner reconoce este carácter eminentemente elitista de la educación en la Roma antigua no lo acentúa suficientemente. Puede quedar la falsa impresión de que la generalidad de la población romana se beneficiaba de un sistema educativo tan lógico y metódico. Pero lo

que más se echa de menos en su estudio es la falta de una relación explícita entre el sistema educativo y la sociedad romana en general. Bonner se centra, casi diríamos que se aísla, en el ámbito exclusivamente educativo; cuando esa misma profundización en el sistema educativo lleva al lector a preguntarse directamente por la relación e influencia mutuas con la sociedad. Esta pregunta tiene mucha relevancia porque aquella fue una época en la cual Roma estaba experimentando importantes transformaciones en las cuales debe haber influido indudablemente el sistema educativo y las cuales deben haber influido determinantemente en la manera cómo se educaba a la juventud romana privilegiada.

R. C.

Dietrich Bonhoeffer. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Editadas por Eberhard Bethge. Nueva edición versión española de José J. Alemany. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983, 299 páginas.

Este volumen hace accesibles las breves meditaciones de Bonhoeffer en Tegel, en especial aquellas de carácter teológico. Cuando se elaboraron por primera vez, en 1950-1951, se añadieron otros fragmentos de cartas a sus padres y a su amigo Bethge porque colocaban a las primeras en un contexto histórico; éste hacía más comprensible las meditaciones teológicas desde la prisión de Tegel. Con todo, en aquel entonces se mantuvo un criterio de extrema reserva en cuanto a los fragmentos más personales y familiares. Así, por ejemplo, se omitió casi por completo la relación con su prometida.

La nueva edición con ocasión del 25^o. aniversario de su muerte, el 9 de abril de 1970, ofreció la oportunidad de publicar la correspondencia con su familia y Bethge por primera vez. En efecto, en esta ocasión se presentaron los documentos de los interrogatorios que fueron objeto de un primer comentario en la biografía se presentaron en su propio contexto. La imagen del noviazgo aparece ahora más plástica que antes, sin embargo, aún se echa de menos la correspondencia con la novia. Esta se ha reservado personalmente la disposición sobre este material. Esta nueva edición que Ediciones Sigueme nos ofrece ahora en castellano está, finalmente, provista de un comentario sustancialmente ampliado. Ofrece información sobre el contexto familiar biográfico e

histórico; descifra alusiones de la correspondencia y aporta el texto literal de la Biblia y de algunos cantos citados por Bonhoeffer.

El material está ordenado con el mayor rigor cronológico posible. Así resulta obvia la siguiente distribución de acuerdo con la dinámica del proceso de Bonhoeffer: la fase de las indagaciones, la espera siempre infructuosa de una citación ante el tribunal, el período de la esperanza en el derrocamiento de Hitler y el tiempo después de la catástrofe.

Estas ampliaciones, indudablemente, desplazan sensiblemente los acentos en comparación con las ediciones anteriores. La dimensión privada ha quedado reforzada. Quizá el lector incluso tenga la impresión de que aquella época y mucho de lo que entre tanto se ha dicho se aleja en el tiempo. Con todo, se profundiza también el encuentro con una parte auténticamente testimoniada de la historia de la piedad, de la teología y de la historia; con el estilo de vida que algunos cristianos conscientes de su responsabilidad, y también otros más alejados de la fe, afrontaron cuando les sobrevino el dilema de una destrucción desde fuera y desde dentro. Es ahí precisamente donde surgieron las visiones de Bonhoeffer de un futuro cristianismo.

E. C. A.

Dietrich Bonhoeffer. *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*. Edición preparada por José J. Alemany. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, 184 páginas.

Se han conservado más de 500 piezas epistolares de Bonhoeffer del tipo más variado, desde largas circulares doctrinales hasta rápidas postales de saludo, pasando por solicitudes de índole burocrática y cariñosos mensajes familiares. De todas ellas, la presente edición contiene 78 piezas a las cuales se han sumado los tres diarios correspondientes a sus estancias en Roma, Barcelona y New York.

En la selección de los textos se ha seguido un doble criterio. Cronológicamente se imponía respetar como límite el año de 1942, pues las cartas desde la prisión, iniciadas en abril de 1943, forman un volumen aparte con entidad propia y que comentamos aparte. Temáticamente se ha dado prioridad al contenido teológico de las cartas y se-

cundariamente a su valor biográfico respecto de algunos momentos decisivos de la vida del autor.

Las cartas de Bonhoeffer ofrecen un vasto campo de resonancia de temas tanto personales como relativos a las circunstancias políticas, eclesíásticas y culturales en las que se encuentran aquéllos. El período que abarca esta correspondencia se presenta tan problemático como lleno de atractivos. Las cartas desde la prisión berlinesa de Tegel, con sus sugerentes e inquietantes cuestiones sobre la posibilidad de un cristianismo no religioso constituyen solamente el ápice cronológico y teológico de un epistolario que por lo demás fluye también abundantemente a lo largo de las dos décadas que integran la breve vida adulta del teólogo alemán.

El contenido de estos escritos políticamente significa el lento emerger de las perturbaciones ocasionadas por la primera guerra mundial, los esfuerzos por la consolidación de nuevos estados o formas de gobierno. Ideológicamente, contempla el surgimiento y derrumbamiento de los totalitarismos nacionalistas, su afrontamiento de los postulados democráticos y las tremendas consecuencias de su breve apoteosis. Socioeconómicamente, presencia el vertiginoso incremento de la inflación, el paro en proporciones masivas, los traslados voluntarios o forzados de grandes contingentes de población por motivos políticos o laborales. Teológicamente, está caracterizado por la fulgurante aparición de la teología dialéctica como inversión radical de los criterios teológicos de la generación anterior y en cuanto tal, epicentro de tumultuosas controversias, aproximaciones y rupturas. Eclesialmente, en fin, plantea a la comunidad cristiana con nueva fuerza la exigencia de la búsqueda de su identidad en medio y frente a esta pluralidad de retos y estímulos, le sitúa incesantemente ante la necesidad de una toma de postura que, si ha de transmitir fielmente la palabra de su Señor en las cambiantes circunstancias, nunca podrá reposar en el sosiego de una actitud adoptada de una vez para siempre.

Se trata, pues, de una época fascinante por su complejidad, por su proximidad a nosotros y por su decisivo influjo en la configuración de la actualidad. Aunque indudablemente la relevancia de Bonhoeffer en los diversos campos no sea comparable a la de otras figuras de mayor significación, su cercanía geográfica y social a la gestación de los acontecimientos, la lucidez de su espíritu siempre alerta y sus implicaciones perso-

nales en el transcurso de los hechos hacen de su testimonio una aportación informada, viva e inmediata. He aquí el primer elemento de interés que ofrece esta correspondencia.

El segundo viene dado por el elenco onomásticos que desfila a lo largo de estas páginas. Este segundo punto de interés está más específicamente marcado por lo teológico. Se encuentran carta de Harnack, Barth; están presentes Brunner, Gogarten y Bultmann. Otros destinatarios de cartas no poseen relevancia en sí mismos, pero la adquieren en cuanto depositarios de la confianza de parte de Bonhoeffer que favorece valiosas confidencias.

Desde este punto de vista, la conocida coherencia de Bonhoeffer entre planteamientos teológicos y posturas vitales, la reciprocidad por la que en él doctrina y praxis se interpretan y aclaran mutuamente, adquiere un nuevo refuerzo y un interesante respaldo documental. Así, pues, nos encontramos ante textos procedentes de alguien que se sintió durante toda su vida, definitorio y profesionalmente teólogo.

Estas cartas tienen su propio peso específico por ser retazos espontáneos y circunstanciales fragmentarios y asistemáticos de una reflexión que intenta afrontar una vez más, desde la contingencia de las situaciones concretas, la eterna tarea de la teología. Entre las cartas de Bonhoeffer las hay dotadas de una explícita voluntad doctrinal, mientras que otras se expresan a partir de posturas o criterios teológicos subyacentes. De unas y otras se pueden extraer algunos rasgos que pongan de manifiesto hasta qué punto constituyen una aportación al cuerpo teológico del teólogo.

No hay que esperar de estos textos revelaciones sensacionales o puntos de vista que contradigan cuanto la investigación ha puesto ya de manifiesto. Se trata más bien de un subrayado de matices, de una complementación de su imagen o de una mejor localización y comprensión de ciertas inflexiones que de lo contrario hubieran podido parecer faltas de motivación. Aquí se comprueba cómo planteamientos críticos respecto de la religión no tienen su origen en sentimientos provocados por las circunstancias de la guerra y de la prisión, sino que hicieron su aparición en una época considerablemente más temprana. Por otro lado, se pone en evidencia cómo esos planteamientos coexisten con una vena profundamente religiosa y aun pietista, per-

ceptible en su forma de acudir a la Biblia, de atender a los ejercicios espirituales y en general de considerar la vida bajo una óptica providencialista.

No hay en ello contradicción alguna, sino un reflejo de la riqueza y complejidad de la vida misma y de la irremediable impropiedad de todo intento de dar cuenta adecuadamente del misterio de que la teología pretende ocuparse. Lo importante es advertir la coherencia orgánica que une ambas posturas y posibilita el tránsito de una a otra, teniendo en cuenta que ambas están regidas por un idéntico empeño de proclamación de la palabra de Dios en una circunstancia dada y de configuración de una existencia cristiana solidaria con las demandas del momento.

Los rasgos más destacados de esta teología aparecen, por consiguiente, en una dialéctica de continuidad y cambio, por la que tanto la fijación inmovilista en unos determinados principios como la alegre e inmotivada variación de perspectivas quedan abolidas en beneficio de una constante disponibilidad a la verificación de lo inmutable en lo cambiante y de lo transitorio en lo permanente. Tal cosa sucede, sobre todo, con los dos temas de interés perdurable en la —teología de Bonhoeffer, Cristo y la Iglesia.

E. C. A.

Josef Pieper. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, 88 páginas.

En esta obrita amena, Pieper enfrenta toda aquella literatura que sostiene que para entender la filosofía de Platón hay que despojarla de la forma poética sobre el supuesto de que el “diálogo” y la “historia” no constituyen expresiones “puras” de la exposición filosófica. Así, Pieper se pregunta si la realidad con verdadero alcance para el hombre debe poseer forzosamente la estructura del “contenido objetivo” y si no hay otra forma de captarla adecuadamente como no sea en una tesis. A su vez, sugiere que posiblemente la estructura profunda de la realidad sólo pueda captarse radicalmente “en una praxeos mimeis, en la ‘imitación de una acción,’ para decirlo con el lenguaje de Aristóteles, o lo que es lo mismo, en una ‘historia.’ ”

En el marco de esta problemática, se plantea el análisis de los “mitos” platónicos. Para ello, intenta precisar qué ha de entenderse por mito, y empieza por señalar que en la mera delimitación

formal del concepto entran ya en juego las actividades fundamentales que afectan la comprensión de la estructura de la realidad en su conjunto. En el caso de la palabra "mito," el uso lingüístico, tanto de los griegos en general como de Platón en concreto, y también nuestro lenguaje moderno, presentan tal multitud de aspectos "que casi podría hablarse de confusión babélica." Mayor razón hay para delimitar qué se entiende por "mito" como género particular de "historias" al cual sólo pertenece una parte pequeña de cuanto Platón hace decir a los personajes de sus diálogos.

Así, Pieper sostiene que cuando queremos buscar en los diálogos platónicos lo mítico en sentido estricto, debemos atender a aquellos relatos acerca del origen del cosmos, de la historia primitiva de la felicidad y de la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y de la recompensa en el más allá. Tematizando aquello en lo que consiste el mito, le asigna tres caracteres. En primer lugar, el mito en sentido propio se desarrolla "entre el 'aquí' y el 'allí,' entre la esfera humana y la esfera divina." Las historias míticas tratan de la acción de los dioses en la medida en que tal acción afecta al hombre, y de la acción de los hombres en tanto se refiere a los dioses. En segundo lugar, en razón de ello, no se puede hablar de los mitos más que en "lenguaje simbólico," lo cual puede parecer una forma deficiente de afirmación filosófica si se la analiza desde la perspectiva del pensamiento sistemático y racionalista, pero que es más capaz que éste para aprehender el fundamento de la realidad. A este respecto, Pieper cita una frase del *Político*: "Es difícil, amigo mío, hacer comprensibles las cosas superiores sin una imagen sensible."

Finalmente, el narrador de la historia mítica no es expresamente su autor. El mito se pierde en la tradición de "los antiguos" y en ella entronca con los dioses.

Caracterizado así, el mito aparece en Platón menos profusamente de lo que se suponía. Incluso el "mito de la caverna" deja de serlo en sentido estricto.

¿Dónde están, pues, los mitos platónicos estrictamente hablando? Pieper responde, en la historia del *Timeo* sobre el origen del mundo; en el relato del *Banquete* sobre la forma originaria y la caída del hombre, latente en el discurso —paradójico— de Aristófanes; y, sobre todo, en los mitos escatológicos sobre el más allá, el juicio

y el destino de los muertos, que aparecen al final del *Gorgias*, de *La República* y del *Fedón*. Además de ello, concede Pieper, toda la argumentación razonadora y discursiva de los diálogos está impregnada por doquier de fragmentos míticos, que habrá que discernir de los trozos aparentemente míticos, pero espúreos en el fondo.

Finalmente, Pieper aborda, mediante un análisis somero, los mitos más profundos de Platón y concluye con la afirmación de la simplicidad y coherencia de la visión platónica del mundo, pese a la confusa multiplicidad de los materiales en que se expresa. En su opinión, la coincidencia "difícilmente imaginable" entre esta visión del mundo y la doctrina cristiana es tal que no puede dejar de apuntar a una "revelación primitiva," la cual infunde en esos relatos una verdad a final de cuentas procedente del mismo Logos que se hizo carne en Cristo.

Con ello, la reflexión filosófica termina por desbordar los cauces del discurso puramente racional. Para Pieper, sin embargo, ello no es, en modo alguno, motivo de escándalo. Por el contrario, es el modo más adecuado de expresar lo "intangiblemente verdadero."

C. A.

Josef Pieper. *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, 170 páginas.

En esta obra, Pieper lleva a cabo una reflexión sumamente discutible sobre filosofía de la historia. Nacido en 1904, profesor emérito de antropología filosófica en la universidad de Münster, Pieper fue una de las grandes figuras del movimiento de renovación del pensamiento católico en Alemania, el cual tuvo su punto culminante en las décadas de los 50 y 60. Tal circunstancia no puede perderse de vista al momento de examinar sus presupuestos.

El punto de partida de su reflexión consiste en la afirmación de que lo que interesa filosóficamente en la historia no es el pasado, el "cómo ocurrió realmente," sino el futuro: "Para el que filosofa, es decir para el hombre que lleva una existencia conciente frente al conjunto de la realidad y que reflexiona metódicamente sobre su significado último y básico, la pregunta acerca de la meta y fin de la historia es naturalmente mucho más apremiante que la que se refiere al pasado."

Así, el rechazo de una apocalíptica exacerbada, tan de boga en nuestro tiempo, no debe conducir al otro extremo de evadir la pregunta sobre el desenlace de la historia. Tampoco cabe suponer que la historia sea cíclica. Aristóteles podía pensar que el acontecer de la historia, como el de la naturaleza, es un ciclo que se repite de continuo. Sin embargo, arguye Pieper, "*post Christum natum* ya no se puede pensar en serio esa concepción." Habría que abandonar el espacio espiritual de la tradición de cuño cristiano para concebir la idea de que la historia no es un acontecer ordenado y dirigido.

Pieper, sin embargo, no justifica tal supuesto, quizá porque, al contrario de lo que él supone, no es justificable, al menos si quiere justificarse filosóficamente. Y, por ello, acude a otro supuesto no menos injustificable: "Una propiedad de la investigación filosófica, que viene dada por la misma naturaleza de las cosas, es la de encontrarse en una relación ya realizada y completa de 'contrapunto' con la teología." Para Pieper, claramente, no existe ninguna cuestión filosófica que de verdad quiera ser respondida profundamente que no se abra a la teología; la ordenación a la teología es un elemento propio de todo filosofar.

Desde luego, no se trata de la antigua *ancilla theologiae*, sino de algo presuntamente más profundo, pero no por ello menos discutible, sobre todo como lo fórmula Pieper: "un esfuerzo filosófico que se niega metódicamente a una apertura a la teología, deja simple y llanamente de ser filosófico." Ciertamente, Pieper reconoce que el impulso filosófico puede reprimirse y que la filosofía se puede ceñir a determinadas cuestiones especiales (como las de tipo lógico formal), como una ciencia más al lado de las otras ciencias, pero, en rigor, se trata entonces de una pseudo-filosofía: "De semejante filosofía particular se pueden esperar ciertamente resultados apreciables; sólo que en tal caso no se trata de la filosofía en el sentido que le dan Platón, Aristóteles y la gran tradición occidental."

En definitiva, Pieper levanta su reflexión sobre la tradición y, en concreto, sobre la tradición occidental de la revelación cristiana. Así, le parece que lo que propiamente y en definitiva ocurre en la historia es la salvación y la condenación, y que el filósofo no puede prescindir de éstas como núcleo de la historia. Pero como, por otro lado, salvación y condenación sólo pueden ser comprendidas desde la revelación, sólo son

accesibles al creyente, la revelación resulta aquello "a que la investigación filosófica tiende *per definitionem*." Todavía, más, afirma que en la estructura intelectual de la tradición filosófica occidental alienta siempre, si bien no todas las veces, está manifiesto, el *credo ut intelligam*.

Sobre todos estos presupuestos, no es extraño que Pieper remate su reflexión sobre el fin de la historia con la afirmación de que el término catastrófico que le vaticina la profecía revelada no representa de verdad al fin último de aquella. Por más que el hombre disponga actualmente de las posibilidades técnicas para aniquilar la tierra (mediante una guerra termonuclear, por ejemplo), su condición de criatura lo imposibilita, en definitiva, arriesgar la existencia del ser. El verdadero nombre del último y definitivo fin de la historia, pues, no es el de una catástrofe intrahistórica de ese tipo, sino el de la tierra y cielo nuevos de que habla la Escritura.

Parece difícil que esto sea considerado como una reflexión filosófica sobre la historia. En todo caso, los planteamientos de Pieper no dejan de ofrecer incentivos útiles para la discusión.

C. A.

Bernhard Schafers, *Introducción a la sociología de grupos*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, 320 páginas.

En el prefacio con que se inicia el presente libro, el autor dice textualmente: "El objetivo de la presente obra es de dar una introducción sistemática a las principales teorías acerca de los grupos, a la 'estructura interna' de los grupos sociales y al papel que éstos desempeñan en diversos campos de acción tales como la familia, el lugar de trabajo, la escuela y el deporte." En ese breve párrafo describe la estructura interna del libro, en sus partes principales, a la cual antecede una primera sobre la "evolución y fundamentos de la sociología de grupos."

La obra es producto de la colaboración de diez especialistas alemanes en la materia, cada uno de los cuales ha elaborado su parte, algunos de ellos en base a su especialidad y a sus investigaciones empíricas. Una obra de ese tipo tiene ventajas e inconvenientes peculiares. Por un lado, la colaboración de diversos autores en temas de su especialidad le imprime una riqueza de contenido, análisis y perspectivas, que un solo autor

difícilmente puede proporcionar. Por otro lado, aunque el tema es común y globalizante, la diversidad de planteamientos y aportes resta uniformidad al análisis. Es difícil sopesar la predominancia de ventajas o de inconvenientes.

El hecho de que los autores e investigadores trabajen en una realidad geográfica, histórica, social y política tan dispar de la nuestra, puede originar una reacción negativa en el lector, en primera instancia; pero a la vez potencia no sólo el conocimiento científico en abstracto, sino que también enriquece nuestros mismos análisis, desde otra perspectiva; también muestra por dónde va no sólo la sociedad desarrollada del presente y del futuro, sino la ciencia sociológica en general, la investigación y la reelaboración de las teorías.

La polarización social y conflictiva que se vive en América Latina exige unos análisis diferentes a los presentados en esta obra. Sin embargo, la inmediatez puede también aislar el pensamiento e imprimirle un carácter parcial y, consi-

guientemente, incompleto. Una obra como la presente puede ampliar horizontes, perspectivas e interpretaciones, y enriquecer el conocimiento científico social. Desde otra perspectiva, si bien es cierto que los movimientos y procesos sociales que se viven en nuestro continente, obedecen a estructuras grupales más amplias, complejas y totalizantes, las clases sociales; el científico social no puede olvidar otra parte importante de esa realidad: que los individuos se integran, socializan e interactúan, en primer lugar, y de manera más inmediata y cotidiana, en grupos menores, como los presentados por los autores en esta obra. Por todo ello, en nuestra opinión, el presente libro ofrece aportes muy positivos al conocimiento y análisis sociológico, por más que también sea parcial en su perspectiva, y responda a una realidad diversa de la nuestra, aunque no absolutamente ajena o disímil.

S.M.

