

y libertad en la antropología y el de kairós en la filosofía de la historia. La obra concluye con una alusión a la inaplicabilidad de esta metahistórica a la realidad latinoamericana.

H. Goetz, *Leben ist Denken. Eine Schrift zur Renaissance der Philosophie des deutschen Denkers Constantin Brunner*, Athenäum, Frankfurt, 1987, 208 págs. Esta obra, *Vivir es pensar. Un estudio sobre el renacimiento de la filosofía del pensador alemán Constantin Brunner*, constituye una exposición actualizada de la vida y obra de este autor acallado por el nazismo, que vivió entre 1862 y 1937 y cuyas ideas opuestas al positivismo cobran nuevamente actualidad a favor de la ola postmodernista. El presente libro aparece promovido por la Fundación Constantin Brunner y comparte con la citada fundación un objetivo básico: dar a conocer y revalorar las ideas del filósofo alemán. El lector encontrará así expuestas con claridad las líneas principales del sistema de Brunner: la división en tres facultades, en las cuales se articula en pensar: la del entendimiento práctico, la del espíritu y la de la superstición. A continuación el autor establece paralelismos y diferencias con las tres facultades en Spinoza: imaginación, razón e intuición. Luego sigue la exposición de lo popular y lo espiritual (el primero confunde real e irreal, el segundo los distingue y resulta así pensamiento de la verdad). Luego de algunas consideraciones sobre temas de filosofía social, como la relación entre estado y sociedad, y algunos temas antropológicos, como amor, pareja, hombre y mujer, el autor establece algunas relaciones entre el pensamiento de Brunner y el de Husserl, Heidegger y Schopenhauer. Una bibliografía actualizada sobre la obra de Brunner y sus estudiosos cierra esta útil exposición.

R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School. From Universal Pragmatic to Political Theology*, Mouton Publishers, Berlin-New York-Amsterdam, 1986, 722 págs. (Religion and Reason, 29). El subtítulo de la colección *Religión y Razón* reza así: "teoría y método en el estudio e interpretación de la religión", y en este caso sería lícito decir que se trata de la 'interpretación de una interpretación' de la religión. En efecto, lo que el A. nos propone en *La Teoría Crítica de la Religión. La Escuela de Frankfurt. De la Pragmática Universal a la Teología Política* es un estudio 'crítico' de la teoría crítica de la religión en J. Habermas (tomado como el estadio más avanzado de la teoría crítica del sujeto, la sociedad, la historia y la religión desarrollada por la Escuela de Frankfurt) que presenta su pensamiento, señala sus límites y abre el camino a su superación en la teología política. Habermas, nos dice el A., no abandona la tradición iluminista; al igual que ésta, no llega a dar consuelo a la gente frente al terror y al horror que experimenta la humanidad de nuestro tiempo. Queda delineada así la aporía de la praxis comunicativa: Habermas ha interpretado la religión en el marco de una racionalidad comunicativa práctica a partir de la intersubjetividad humana, cuyo valor central es la solidaridad universal; pero toda intersubjetividad humana es contingente: está abierta al riesgo de aniquilación; ¿qué solidaridad puede haber con el inocente injustamente destruido? Ninguna, en una historia cerrada en sí misma. La teoría de la acción comunicativa se torna totalmente incapaz de proporcionar consuelo al hombre. Su único futuro será caer víctima del positivismo y, finalmente, del nihilismo. Como se ve, una vez más, problemas humanos como el del sufrimiento y la injusticia son capaces de cuestionar un sistema. El A. propone trascender la teoría de la praxis comunicativa en una teología política, 'teología práctica crítica', abierta a la esperanza de jus-

ticia absoluta (única esperanza de consuelo para el inocente que sufre). Se recupera así las cosmovisiones religioso-metafísicas y místicas de las grandes religiones, en las cuales se afirma la existencia de una *Realidad* absoluta capaz de trascender hasta la misma muerte. El A. quiere contribuir con este trabajo a la fundación de una nueva teología fundamental que integre en una pragmática universal, además de una racionalidad práctica y una ética comunicativa y una solidaridad universales, otros elementos aportados por la teología: creación, pecado original, amor al prójimo, resurrección, redención, mesianismo y escatología, para superar la escisión moderna entre fe y razón, redención y felicidad.

VARIOS

D. Gabbay - F. Guenther (Ed.) *Handbook of philosophical logic, Vol. I: Elements of classical logic*, Reidel Publishing Company, Holanda, 1983, 493 págs. El *Manual de lógica filosófica, Vol I: Elementos de lógica clásica* es una colección de trabajos sobre distintas áreas de la lógica clásica, que intenta dar un preciso panorama de sus principales elementos. Presenta además el material de base más relevante para la comprensión de los siguientes volúmenes de la misma colección: 'Extensiones de la lógica clásica' (vol. II); 'Alternativas de la lógica clásica' (vol. III); y 'Tópicos en la Filosofía del lenguaje' (vol. IV). Se centra especialmente en la lógica predicacional. Este volumen contiene, además, una discusión acerca de las extensiones de más alto orden de la lógica de primer orden, y un compendio de prerrequisitos algorítmicos y de decisión teórica en el estudio de los sistemas lógicos. Contenido: 1. Lógica predicacional elemental (W. Hodges); 2. Sistemas de deducción (G. Sundholm); 3. Alternativas para la semántica standard de 1er. orden (H. Leblanc); 4. Lógica de más alto orden (J. Van Benthem-K. Doets); 5. Lógicas predicativas (A. Hazen); 6. Algoritmos y problemas de decisión (D. Van Dalen).

Rombach, H., *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Karl Alber, Freiburg, 1987, 439 págs. Constituye esta obra, *Antropología estructural. "El hombre humano"*, una gran síntesis de antropología postmodernista construida en permanente polémica con el racionalismo excluyente. El autor rechaza una posible nivelación o reducción de la antropología a una teoría cualquiera. Todas son manifestación de una estructura profunda, a todas cabe la pretensión de expresarse. Ya en esta distinción entre estructura profunda y estructura de superficie descubrimos el ingrediente estructuralista de esta obra. La descripción fenomenológica asume la tarea de identificar los rasgos de las entidades antropológicas que constituyen el ser de cada cultura. Esta antropología estructural encuentra su principal cometido en la descripción de la situación, que frente al análisis situacional existencialista, reconoce en la situación estratos y relaciones que llegan a ámbitos tan vastos como la naturaleza, la historia y la religión. Las religiones son para el autor un fundamento irrenunciable de la vida humana, y en la medida que interpretan las situaciones extremas de la vida humana convergen y deben converger. Todas las religiones, concepciones filosóficas y configuraciones artísticas son conformadoras del ser del hombre. Estas no se excluyen sino que pueden entrar en diálogo. El componente postmodernista de la obra aparece sobre todo en el rechazo de la racionalidad técnica como única forma posible de racionalidad. Cada mundo tiene su "racionalidad" nos dice el autor y la pretensión de exclusividad es esen-

cialmente mitológica. Por último el autor ubica la tarea de esta etapa postmodernista en la concreción porque la auto-elevación por la búsqueda del ser es elevación con plenitud de nuevas creaciones objetivas, humanas y naturales. En esa concreción el hombre se comprende como un caso, el más explícito, sí, de la naturaleza pero no como un caso aparte. Con esto aprende a verse como natural, así como ve a la naturaleza más humana. Desde luego, nos señala finalmente el autor, estas verdades se experimentan en la praxis de la creación, y no como deducciones de un sistema ontológico.

S. M. Rodríguez Amenábar, *Adolescencia y Religión*, Universidad del Salvador, Bs. As., 1986, 144 págs. Este estudio trata el tema del fenómeno religioso, en cuanto es observable por la psicología, en la etapa de la adolescencia. El vocablo 'fenómeno' debe tomarse pues, en el presente caso, en su sentido etimológico estricto. Más exactamente, el objetivo de este trabajo es el estudio de los procesos psicológicos inherentes a las conductas manifestativas de lo religioso. El A., que une a su experiencia y conocimientos en el campo de la psicología y la psicoterapia una segura formación filosófico-teológica, es conciente de que el psicólogo *en cuanto tal* no puede definir la *esencia* de la religión sin traspasar los límites de su campo específico. Puede, en cambio, tomar como objeto de estudio todo lo que se presenta al modo de una expresión religiosa, es decir, los ritos culturales (tanto individuales como colectivos), las creencias y los juicios de valor que están afectivamente comprometidos con ellas. Puede asumir, *en cuanto comportamientos*, todas aquellas conductas que llevan una direccionalidad intencional hacia un objeto (Dios) cuya existencia histórico-real la psicología no puede dilucidar con las técnicas instrumentales que maneja. Queda así correctamente enmarcada la investigación de modo de evitar cualquier tipo de reduccionismo psicologista o espiritualista que pretenda eliminar, más o menos sutilmente, en el hecho religioso ora lo psicológico en cuanto tal (que se da en la 'conducta religiosa' tanto como en cualquier otra conducta humana) ora lo religioso en cuanto tal. En la primera parte del libro el A. describe los aspectos más salientes de la etapa adolescente, haciendo hincapié sobre todo en los factores dinámicos provenientes del inconsciente, para luego ver —en la segunda parte— las pautas psicológicas del adolescente en el comportamiento religioso. El tema de las así llamadas "crisis religiosas" de los adolescentes ha sido ya abordado desde la psicología evolutiva y desde la pastoral o la catequesis. La afirmación del A. al respecto es que la tal crisis no es fundamentalmente un hecho religioso cerrado en sí mismo sino una de las vicisitudes por las que debe atravesar el ser humano en crecimiento durante la última etapa previa a la adultez. Lo religioso pertenece más bien a la forma manifestativa que asume la conflictiva psicológica. Pero ni la conflictiva se agota en ropajes de religiosidad ni tampoco lo religioso se reduce a la manifestación del conflicto. Existe una totalidad que surge de un proceso de integración a nivel personal, donde la dimensión psicológica influye en la conducta manifestativa de la religiosidad aceptada o negada, de la misma manera que la dimensión religiosa realimenta las líneas del proceso psicológico. Es decir, existe una doble linealidad que apunta, por una parte, hacia algo sentido al modo de un "más allá" (lo *trans-humano*); por otra, a la conducta expresiva de la religiosidad, que —como toda conducta— es producto de un hombre "en situación" y se nutre, pues, constantemente de la dialéctica individuo-entorno. Es mérito de este trabajo una rigurosa fidelidad a los límites de la psicología: no disminuyendo el alcance de lo "psicológico" en el fenómeno

humano y estudiándolo con rigor científico; por otra parte, no sobredimensionándolo. Así, guardando la justa proporción de su ciencia, ayuda a comprender mejor la problemática religiosa de los adolescentes (deslindando, digámoslo de este modo, lo que no es propiamente tal). Un glosario temático sirve de ayuda a los lectores menos avezados en la terminología psicológica. Digamos finalmente que el A., especialista en el tema de las relaciones entre psicología y religión (ha publicado anteriormente *Metapsicología y Hecho Religioso*, Eudeba, 1979), con experiencia en el psicoanálisis de adolescentes y adultos y especialmente en la psicoterapia de sacerdotes y religiosos, profesor de Psicología Profunda y director del Curso de Psicología Pastoral de la Universidad del Salvador, nos ha dado en su característico estilo de exposición, denso en riqueza de contenidos pero diáfano en la ordenada exactitud y precisión de sus conceptos, un interesante subsidio para la pastoral de la adolescencia.