

## Reseñas Bibliográficas

GAARDER, J., **El mundo de Sofía**. Novela sobre la historia de la Filosofía, 11a. ed. castellana, Ediciones Siruela, Madrid, 1995, 633 págs.

El autor, Jostein Gaarder, nacido en Oslo (Noruega, 1952), comienza su vida filosófica como Profesor de Filosofía y de Historia de las Ideas en un Liceo de Bergen, permaneciendo allí por espacio de once años. Su actividad literaria se inicia en 1986, cuando publica una colección de relatos, *El diagnóstico*, al cual siguieron dos libros para niños: *Los chicos de Sukhavati* (1987) y *El palacio de la rana* (1988). En 1990 publica *El misterio del solitario*, libro por el que se le otorga el Premio Nacional de Crítica Literaria en Noruega y el Premio Literario del Ministerio de Asuntos Sociales y Científicos. En 1991 sale a la luz *El mundo de Sofía*, y en 1992 *El misterio de Navidad*, año en el que recibe el Premio Europeo de Literatura Juvenil.

Por *El mundo de Sofía*, Jostein Gaarder llega a la cúspide de la literatura europea, erigiéndose en uno de los escritores de mayor fama en Europa, logrando que su libro se convierta en un auténtico *best seller*, obteniendo un enorme éxito en Noruega, Alemania, Francia, Italia, Dinamarca, Suecia, Holanda y España, llevándose su traducción a quince idiomas más y alcanzando en año y medio once ediciones en castellano.

El libro que se analiza, titulado *El mundo de Sofía*, se subtitula *Novela sobre la Historia de la Filosofía*, hecho que nos sitúa ya en el contenido del texto mismo. Sintéticamente su trama -acercándose estructuralmente a la novela de misterio- se desarrolla en la persona de una joven de quince años, Sofía. Comienza cuando ella, al regresar del Colegio, encuentra dos pequeñas cartas en el buzón de su casa. Las dos enigmáticas cartas, anónimas y sin sello, que al formularle las siguientes preguntas: *Quién eres?* y *De dónde viene el mundo?* desencadenan una inusual y extraordinaria lectura de la Historia de la Filosofía -de la mano de un misterioso filósofo-, que se inicia con *el milagro griego*, atravesando los hitos fundamentales de la Filosofía: desde los griegos a Descartes, pasando por Berkeley, la Ilustración y Kant, hasta Marx, Darwin y Freud, para concluir con la *Gran Explosión* en la que, al igual que en los griegos, se pregunta: *Qué es la materia universal?*

La novela, que mezcla talentosamente la verdad filosófica con la fantasía literaria, imbrica al goce estético toda la rigurosidad del pensar filosófico y, sobre esa dualidad que se unifica, plantea a los lectores alternativas que satisfagan la necesidad del hombre de hoy de adquirir conocimientos seguros. Por ello el autor cree que la Filosofía no puede erigirse como una abstracción que sólo se encuentre en los li-

bros y en las cátedras universitarias; por el contrario, él quiere que la Filosofía no se esconda, sino que asuma el trajín mundano de la calle. Porque si el hombre de hoy más que nunca se sigue formulando preguntas y si lo esencial para la Filosofía es la capacidad de hacer preguntas, entonces es tarea de la misma Filosofía dar las respuestas; y el autor, filósofo y literato, al entenderlo así asume el compromiso y toma los instrumentos que tiene: la Filosofía y la Literatura, y con ellos hace surgir una obra maestra de la Literatura Universal que nos permite seguir preguntándonos quiénes somos y a dónde vamos, pero ahora desde una perspectiva distinta, más segura, más decantada, más filosófica y más literaria.

Mercedes Pinto Yépez

DOLBY MUGICA, M., *Sócrates en el Siglo XX*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1995, 109 págs.

La autora, María del Carmen Dolby Múgica una española nacida en Maracaibo, ha centrado su labor investigativa especialmente alrededor de la Filosofía Medieval, y básicamente en San Agustín. Doctorada en Filosofía en la Universidad de Navarra en 1985. Se desempeña como Catedrática de Filosofía de Enseñanza Media en Plencia (España) y es miembro de la Sociedad Española de Filosofía Medieval. Ha participado en diversos Congresos, en diferentes lugares tales como Brighton, Nairobi, Moscú y España. Es autora de varias publicaciones entre ellas *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, publicada en Pamplona en 1993.

El texto *Sócrates en el Siglo XX* está formalmente estructurado sobre una Introducción y diecisiete capítulos. En él, la autora, narradora omnisciente, oscila entre una participación progresiva en la trama, evidenciada desde la Introducción, en la que se presenta como una espectadora pasiva: *...la viandante distraída, me acerqué hasta poder oírlo* (p. 12); en el capítulo 3: *He de decir que mi presencia hacía ya de telón de fondo para este simpático grupo. Cada día me entero de sus citas y acudo, discreta, a escuchar lo que allí se habla* (p. 30); y *me hice la distraída jubilada que andaba cobijándose en la paz del campus* (p. 23); hasta el capítulo 7, en el que se involucra definitivamente en el hecho literario: *Por mi parte, ya me iba incorporando al grupo y mi presencia los acompañaba. Me sonreían y saludaban amablemente* (p. 53); para finalizar *Entre risas y alguna que otra lágrima, nos fuimos despidiendo con efusividad hasta el próximo verano en el que, quizá, pudiéramos*

*mos de nuevo acudir todos, unidos por el lazo de nuestra común amistad: la de un filósofo llamado SOCRATES (p. 109).*

Sintéticamente, su argumento se desarrolla sobre un diálogo -como era de esperarse- entre un grupo de jóvenes y Sócrates -hilo conductor de la temática-, en el que se comienza cuestionando el valor del diálogo; sin embargo, a través de él se proponen los problemas más urgentes de la cotidianidad humana, entre ellos: la amistad, las leyes, la función del filósofo en la sociedad, los medios de comunicación, los valores culturales, la bondad natural del hombre, al guerra, la violencia, la libertad, el arte, el poder político, teísmo y ateísmo, el amor a la patria, etc., etc.

La obra, a través de la ficción literaria, pretende recrear un diálogo, al estilo de Platón, en el que como por arte del túnel del tiempo, se traslada a Sócrates desde Grecia hasta nuestros días para que asuma el rol principal en la conducción del mismo frente a un grupo de jóvenes que constituyen el círculo socrático. La novela, aunque breve en extensión, suscita temas interesantes para ser sometidos a consideración. En primer término, la utilización del diálogo no como *un encuentro entre céntricos, que pretenden, eso sí, guardar las apariencias* (p. 15), sino como un instrumento consensual, *alumbrador de conceptos*, enriquecedor, el del tú a tú, el del acercamiento con el otro, que hace posible la transformación: *pero sintiéndome algo envejecida para entrar en el grupo de sus jóvenes oyentes, decidí llevarme simplemente por la alegría de tenerle ahí presente* (p. 12); *yo misma, ya mayor, me iba rejuveneciendo por dentro. Desde que iba con el grupo socrático ya no era la misma* (p. 51), *en este tiempo que tenía ya con los jóvenes socráticos había aprendido muchas cosas* (57), *En compensación, los que conversan conmigo... hacen maravillosos progresos a medida que me tratan* (p. 66); *había despertado en mí, la capacidad de reflexión y el deseo de mejora personal. Ya no éramos los mismos* (p. 106).

Luego, la utilización del tiempo, a través de un personaje atemporal, el Sócrates griego, frente al Sócrates actual, el de la invención literaria, el *que no llevaba reloj* (p. 11) *pero para qué lo quería* (p. 11), hombre sin prisa *como si tuviera años por delante* (p. 11) con una *edad filosófica* (p. 14) *viejo por fuera, joven por dentro* (p. 106) que posee toda la sabiduría, la que le proporciona la Filosofía frente a una juventud ávida de conocimiento, que evoluciona. Pero esta fantasía intemporal apunta y se vincula a un tiempo real histórico, filosófico-cultural, encarnado en las citas y notas de los textos de Platón: *Lysis*, *Apología* y *Critón*, de Saint-Exupéry *El Principito*, *Las Confesiones* de S. Agustín y Heidegger entre otros.

Finalmente el texto como obra literaria imbrica al placer estético una finalidad práctica: la misión de la Filosofía: *Que los seres humanos se sigan preguntando acerca de su origen, de su destino, del sentido de su vida, por su ser ético y social.*

*El ser humano no puede enterrar la Filosofía, pues se encontraría en el desamparo metafísico más espantoso: la soledad del vacío espiritual que roería su interior y como la carcoma lo acabaría destruyendo.*

*Hoy, más que nunca, el hombre de la potencia tecnológica necesita de la compañía inseparable del amor a la sabiduría, de ese saber incomparablemente más elevado que cualquier otro, a pesar de su inutilidad práctica (p. 39).*

En términos generales, el texto por encima de su brevedad condensa una multitud de temas de especial interés, y que aunque son abordados con la rigurosidad reflexiva de la filosofía, sin embargo su lenguaje fresco, juvenil, creativo, cónsono con sus hablantes, lo hacen asequible y atractivo para cualquier lector.

Mercedes Pinto Yépez

SANCHEZ DE LA YNCERA, I., *La mirada reflexiva de G. H. Mead*. Sobre la socialidad y la comunicación, 2a. ed., Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid, 1995. 412 págs.

El autor, Ignacio Sánchez de la Yncera, nacido en Santander, 1951, centra sus investigaciones fundamentalmente en la teoría sociológica y en la de la comunicación humana. Fue Profesor Titular de Sociología (Teoría Sociológica) y trabajó en el Departamento de Sociología II de la Universidad del País Vasco. También se ha desempeñado como investigador del Ministerio de Educación en sus Programas Pre y Postdoctoral. Obtiene su Doctorado en la Universidad de Navarra, con una tesis sobre La teoría de la acción en G. H. Mead, en 1987. Trabajó además en la Westfälische Wilhelms Universität de Münster, junto con el Profesor Georg Meggle, durante los años 1986-87.

La obra, *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la sociedad y la comunicación*, en tres partes y seis capítulos, presenta como eje intencional de la tarea intelectual de Mead su reflexión sobre pedagogía social, la comunicación humana, y específicamente lo referido al desarrollo de la personalidad humana en el medio social.

Su primera parte, tiene dos capítulos: el primero *G. H. Mead y su contexto* se resuelve en dos vertientes. Se inicia con una biografía intelectual del autor analizado, es decir su configuración humana, para continuar insertándolo dentro de una corriente filosófica que se ha desarrollado en USA e Inglaterra: el Pragmatismo. Esta inserción que se desarrolla en el capítulo 2 *Mead y el Pragmatismo Norteamericano*, se caracteriza por la peculiaridad del autor al atreverse a presentar al Pragmatis-

mo desde la óptica que Mead tiene del mismo, como un movimiento filosófico. Esto le permite afirmar que la *filosofía de Mead es una propuesta central del pragmatismo norteamericano* (p. 22); afirmación ésta que se erige como tesis central del capítulo.

La segunda parte, *La experiencia y la acción en la naturaleza*, se organiza en dos capítulos. El capítulo 3, *La Psicología y la conducta*, muestra según su opinión uno de los aspectos más relevantes y conocidos de la obra de Mead: su enfoque social de la Psicología, de la *experiencia* del sujeto. Exposición que Mead hace de la evolución de la Psicología y con especial énfasis en lo que llamó *conductismo social*; mostrando al Conductismo como la cúspide del proceso de reflexión teórica de la Psicología, presentando a Mead como conductista y diferenciando al Conductismo de otras corrientes tales como el Positivismo o Neopositivismo. Es decir, que plantea el proceso histórico del que se nutre la Psicología de la conducta. *El mismo afirma que es la existencia de un cambio progresivo de la Psicología desde "una forma estática a otra dinámica", que se habría producido a consecuencia del intento de encontrar analogías entre la acción y los contenidos de la experiencia. Según él, "la transformación histórica de la Psicología fue un proceso que se llevó a cabo gradualmente" y que va a encontrar su culminación en el drástico énfasis que el Pragmatismo impone sobre el proceso de la conducta* (p. 79).

El capítulo 4, *La acción natural y la diferencia humana*, expresa los detalles de la teoría de Mead de la acción natural y la diferencia humana. Para Mead el análisis de la comprensión humana debía dirigirse a la acción del hombre en su contexto ambiental. De manera que, en conjunción con el Pragmatismo, asume al mundo del hombre no restringido al ámbito de la sociedad, sino que también la naturaleza entra en relación con la actividad humana. Esto es el corolario de dos ideas básicas del pensamiento de Mead: la idea de acción y la del carácter social del acontecer natural.

Sánchez de la Yncera opina que aunque el concepto de acción ocupa un lugar fundamental en el pensamiento de Mead, sin embargo éste no presenta una teoría sistemática de la acción natural. Esta acción está ligada al concepto de adaptación y adquiere matices evolucionistas. El autor cree que no debe desligarse la Sociología de Mead de su articulación con la Pragmática, pues para Mead el oficio de la Filosofía está en descubrir el sentido que tiene para el hombre el universo en evolución, en función de que en ese mismo hombre se cumple un proceso evolutivo: a través de la inteligencia consciente. Mead piensa que la filosofía contemporánea consigue su camino con el Pragmatismo, al alumbrar en el hombre su consciencia de responsabilidad con respecto a la actividad que él, como ser social, debe desarrollar sobre su entorno ambiental.

Sánchez de la Yncera considera que el gran aporte de Mead estriba en apuntalar teóricamente la condición natural de la inteligencia humana, ubicándola en la cima del proceso evolutivo, con una hipótesis sobre una conducta diferenciadamente humana que comporta un ámbito característico.

La tercera parte -capítulos 5 y 6- *La socialidad y La comunicación* expone la forma como el desarrollo evolutivo humano se relaciona con el contexto ambiental, a través de la comunicación y la participación; es decir, la creencia de Mead del desarrollo creador en la naturaleza.

Para formular su concepto de socialidad, Mead vuelve sobre su concepto de adaptación y, aunque para él una sociedad implica una sistematicidad de individuos con actividades diferenciadas, la socialidad se refiere a la readaptación que necesitan los sucesos emergentes y alcanza su sentido pleno cuando el individuo integralmente forma parte de su medio ambiente. El afirma que la socialidad es el principio general de la adaptación en la naturaleza y la mente humana funciona también bajo ese principio, que le permite al hombre actuar con diversas perspectivas de conductas sólo en una sociedad mediada por la comunicación. Comunicación que implica para Mead cooperación, relación efectiva y reconocimiento mutuo. Pero a pesar de que esta *sociedad universal* es sólo virtual, sin embargo Mead propone un plano de consideración de la acción y el orden más radical que anteponga el problema ético en el que somos solidariamente nosotros.

En términos generales, en el texto subyace una intención hermenéutica y didáctica que se expresa a través de un lenguaje cuidadosamente trabajado. El texto muestra así su densidad, su homogeneidad y su gran profundidad intelectual, expuestas no obstante con una gran transparencia.

Mercedes Pinto Yépez

YORIS, C., *Introducción a la lógica. Problemario*, 2a. ed., UCAB, Caracas, 1995, 90 págs.

Resulta casi un lugar común entre los lógicos medievales introducir sus textos con la observación de que en ellos pretenden sintetizar y abreviar los largos tratados de Lógica de Aristóteles. Más tarde Gracián sentenciaría que *lo bueno, si breve, dos veces bueno*. Con la misma frecuencia, los medievales insistían en la utilidad de la Lógica; utilidad que entendían no sólo como que la Lógica puede reportar harto provecho en los sucesivos estudios, sino -quizá más aún- como que era algo hartamente utilizable en los mismos. Algo que van olvidando los cerebros planificadores de los

*pensa* de estudios universitarios, que no terminan de ver provecho en la Lógica, quizá porque ellos mismos no la utilizan demasiado.

Siguiendo la tradición, aunque en versión de Lógica Moderna, Corina Yoriss nos entrega un tratado de Lógica que resulta breve, útil y repetidamente bueno. Breve, en un alarde de habilidad al escoger los puntos capitales que han de integrar el estudio de la Lógica por parte de nuestros jóvenes universitarios. Repetidamente bueno por esa misma escogencia, porque viene a cubrir la falta total de buenos problemarios que acusan los estudiantes, por la selección de los ejercicios en cada tema, por el cómo conduce de la mano al lector resolviendo los primeros problemas para soltarlo luego a su propio riesgo, por la *manuabilidad* del manual, y hasta por su presentación, poco usual en sus similares, que estimula de entrada la curiosidad del usuario. Sobra decir, que todo ello, que es asimismo altamente útil.

Por todo ello nos parece obligado adherirnos a las palabras del prologuista del texto: *Por varias razones, la aparición de este problemario nos parece un gran acierto.*

Angel Muñoz García

BEUCHOT, M., *Escolástica Ibérica Postmedieval. Algunas Teorías del Signo*, UCAB-LUZ, Caracas-Maracaibo, 1995, 194 págs.

El *Programa de Rescate del Pensamiento Colonial* que en Venezuela empieza a presentar sus primeras publicaciones, ha querido abrir su colección con este trabajo del Dr. Beuchot. Y pocos tan indicados para ello como él, que ha dedicado largas horas a esa tarea de divulgación y estudio de los filósofos novohispanos. La obra está inscrita en la *Colección V Centenario del Encuentro entre Dos Mundos* que auspicia la Biblioteca Nacional de Caracas.

Presenta una selección de autores ibéricos (españoles y portugueses): Soto, Fonseca, Araujo, Báñez y Lerma. Autores que, además de grandes maestros, fueron de un modo u otro, como el propio Beuchot nos dice en la Introducción, de amplia repercusión en nuestros coloniales. Y está dedicada al signo, tema vital para el filósofo, por sus repercusiones no sólo en Filosofía y Teología, sino en cualquier otra ciencia que pretenda utilizar un lenguaje acerca del hombre y del mundo.

Puede resultar extraño a primera vista la inclusión de estos autores en un *Programa de Pensamiento Colonial*. Pero sólo a primera vista. La calificación de *colonial* a la filosofía de la época a este lado del Atlántico puede ser engañosa, si se pretende entenderla como desligada en enfoque y temas de la filosofía que se hacía en

Europa. Aceptadas las modalidades que indudablemente el ambiente americano -y colonial- pudieron imprimirle, así como las inevitables de cada uno de los autores, nuestros filósofos fueron parte también de aquella *Segunda Escolástica* que imperaba en Europa. Añádase a esto la indudable influencia en toda América de los autores seleccionados.

A la presente obra seguirá, dentro de la misma colección del *Programa de Rescate*, la aparición de otras de textos filosóficos venezolanos de los S. XVI-XVIII, en edición completa y bilingüe.

Angel Muñoz García

Ramón Kuri Camacho, *Metafísica Medieval y Mundo Moderno*, Univ. Autónomas de Puebla, Nuevo León y Zapatecas, México, 1996, 260 páginas.

Además del Prólogo el libro consta de cuatro partes: "el olvido del ser", "los espacios de la fe y la razón", "dialéctica del bien y del mal", "retorno al ser".

Intentemos un resumen hilvanado de las ideas centrales del libro.

Santo Tomás desarrolló su filosofía a partir de un principio fundamental y evidente: el ente. Es la noción primera y fundamental y se predica de todo lo que percibimos de inmediato por nuestros sentidos. Todas las cosas que nos rodean y nosotros mismos somos entes. Pero estos entes sensibles, incluidos nosotros, somos entes pasajeros; aparecemos o somos engendrados y desaparecemos o nos corrompemos. En todo ente Santo Tomás va a distinguir entre "esencia y existencia", es decir, en todo ente su esencia o *su quod quid est* no es su existencia o *su esse*. Santo Tomás va a definir el ente como *id quod habet esse, aquello que tiene el ser*. Y en esta composición de todo ente, la existencia el *esse* es el acto o perfección última que hace que la esencia exista realmente en el mundo extramental. Por esto la filosofía de Santo Tomás va a ser considerada como la "filosofía del ser o del existir".

La Modernidad y la Postmodernidad -desde Descartes a Vatimo o Fukuyama, pasando por Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida- va a significar un filosofar a partir de la conciencia o pensamiento, a partir del *cogito*. Serán por tanto filosofías del sujeto, subjetivas, relativistas, escépticas, diferentes, que implican un permanente olvido del ser. No partirán del ser de los entes que nos rodean y de los que formamos parte, sino que partirán del *Yo* de la conciencia; no partirán del *acto de ser sino del acto de pensar*. La totalidad del ser o existir será reducida a una parte, al ser pensante, al *cogito* a partir del cuál toda filosofía de la modernidad y de la postmodernidad inicia su camino. Son filosofías que se originan de la duda y terminan en el escepticismo, en el relativismo antropológi-

co, en el historicismo, en la novedad y diferencia. En vez de visiones ontológicas del mundo tenemos visiones subjetivas y parciales del mundo que parten del Yo y son incapaces del salir del Yo; por tanto, son filosofías incompletas, del yo, de la angustia, de la nada, de la novedad o de la diferencia, sin que puedan salir de ese círculo cerrado de la subjetividad para alcanzar la realidad ontológica del ser. Son filosofías de la inmanencia subjetiva.

La filosofía del ente y del ser de Santo Tomás, por el contrario, es una filosofía que exige una trascendencia ontológica para poder explicar el mundo de los entes finitos, compuestos de esencia y existencia. Si los *entes no son sino que tienen el ser*, si el ser o existir no forma parte de la esencia de los entes sino que le adviene como algo añadido o dado, en ese caso debe existir una realidad trascendente que dé u otorgue el ser a los entes; debe existir *el ser que es*, cuya esencia es el existir, que posea el ser a plenitud y esencialmente y a partir del cuál se deriva todo tipo de ser participado o recibido. La filosofía de Santo Tomás conduce a Dios para ser una filosofía omniabarcante, que trata de explicar toda la realidad ontológica.

El paso de la filosofía del ser de Santo Tomás a las filosofías de la conciencia no se produce de repente como de la noche a la mañana. Tiene sus predecesores medievales en las personas de Avicena y de Juan Duns Escoto y posteriormente de Suárez y de Wolff. En efecto, estos autores van a disminuir la importancia del *esse, de la existencia* en el concepto de ente. Si ente era para el Aquinate *id quod habet esse*, para Suárez y para Wolf el ente va a quedar reducido a *id quod potest esse*, a lo *que puede ser*. El ente queda reducido de esta manera a su esencia, a *id quod potest esse*, a lo que puede ser; la existencia, el *esse* deja de ser constitutivo necesario del ente para ser una simple posibilidad que puede darse o puede no darse. El mundo indiferente de las esencias avicenianas que pueden ser, si hay una causa que las produzca y les dé el existir, va a llegar a la Modernidad vía Juan Duns Escoto a través de su noción de naturaleza común, indiferente a ser singular o universal. Recogida esta noción disminuida de ente por Suárez, va a transmitirla a la Modernidad por medio primero de Descartes -la recibe en su educación jesuítica- y luego por medio de Wolff de quien la recibe Emmanuel Kant.

La razón pensante tiende a ser reduccionista y a dejar fuera de su comprensión *lo incomprendible racionalmente*, el mundo de la fe y la realidad de la Divinidad. Kuri Camacho enfrenta en la Segunda Parte el racionalismo reduccionista de Pedro Abelardo, de Descartes y de Hegel con el mundo vivencial religioso de Bernardo de Claraval, de Pascal y de Kierkegaard para concluir que, más allá de la racionalidad pura, se encuentran experiencias que la sola racionalidad no puede captar: la experiencia de la fe.

La Tercera Parte va a develar la relación del racionalismo moderno reduccionista con sus predecesores Orígenes y Pelagio en lo que tienen de confianza absoluta en el poder de la *naturaleza humana*. Efectivamente, el racionalismo moderno no es sino la afirmación absoluta de la *omnipotencia* del hombre, es decir, de la *divinización del Yo*. Pero esta absoluta confianza en la omnipotencia y bondad del ser humano y del mundo, en el triunfo definitivo y absoluto del bien sobre el mal, había comenzado a asomar su cabeza ya en los primeros siglos del Cristianismo en forma de Origenismo, Pelagianismo y más tarde por medio de Joaquín de Fiore e, incluso en la contemporaneidad, por medio de Teilhard de Chardin. Una suerte de evolución hacia el triunfo del bien en el mundo y en la historia son las señales más destacadas de este exagerado optimismo, que hace prácticamente inútil la acción de la gracia y por tanto de la Iglesia. Jesús y la Iglesia no serían, en esta visión, más que un momento en el proceso de evolución hacia el reino definitivo del bien.

El libro supone un esfuerzo importante para poner de manifiesto la desviación sufrida por las filosofías de la Modernidad y Postmodernidad, al olvidarse del ser. Este olvido del ser va a conducir a un reduccionismo que imposibilita a la filosofía producir una comprensión completa y ontológica del universo y del hombre. El pivote de las filosofías de la modernidad no va a ser *el ente* sino un sector del ente, el *ente pensante, el cogito* que conduce necesariamente a visiones antropológicas parciales, incompletas y subjetivas. El autor manifiesta un conocimiento concienzudo no sólo del pensamiento medieval -especialmente tomista- sino también del pensamiento moderno y postmoderno. Los conceptos más difíciles de la Filosofía son manejados por Kuri Camacho con maestría, lo que le permite poner en evidencia relaciones del mundo moderno con el medieval, frecuentemente pasadas por alto. El libro está además escrito con pasión, con la pasión de quien está profundamente convencido que el giro tomado por la filosofía moderna y postmoderna -el olvido del ser- *no es otra cosa que el suicidio de la filosofía* y ha sido fatal para el desarrollo de una cultura verdaderamente humana. La grave crisis axiológica y moral por la que atraviesa la humanidad, para el autor, no es más que la consecuencia lógica de sus filosofías subjetivas de la conciencia que necesariamente habrían de conducir a un total relativismo y escepticismo prácticos.

Las visiones generales que el autor hace tanto de las filosofías modernas como de la corriente esencialista, que partiendo de Avicena llega hasta Wolff, corren el riesgo de perder en precisión. Por ejemplo, Juan Duns Escoto toma efectivamente su concepto de naturaleza común o esencia específica de la noción aviceniana de esencia o quiddidad, indiferente para ser singular en la realidad extramental y universal en los conceptos; sin embargo, la naturaleza común escotista presenta una característica que la distingue fundamentalmente de las esencias de Avicena. En Avicena las esencias *son seres posibles que precisan de una causa que les dé el ser*, es decir no po-

seen existencia alguna; en Duns Escoto la naturaleza común posee una realidad extramental o existencia propia menor que la numérica en todo individuo existente, la cual se encuentra en potencia con respecto a la heceidad y constituye con ella una sustancia material individual.

A veces las imprecisiones afectan también a la doctrina tomista. Por ejemplo, se dice que "el género designa toda la esencia de la especie" (p.69), lo cual es, al menos, impreciso si no se aclara y añade alguna explicación. En otra ocasión se deja caer que "la forma es el acto de existir que hace que un ser subsista, que sea sustancia y que sea psiquismo" (p.191). La forma, según el Aquinate, es acto con respecto a la materia para constituir una sustancia (o esencia) pero ciertamente no *es el acto de existir*, como en otras ocasiones aclara el mismo autor.

Resumiendo, diría que el libro es una lectura crítica, profunda e interesante de toda la filosofía de la modernidad y de la postmodernidad a partir del realismo tomista.

**A. Pérez-Estévez**