

cuestión de justicia histórica afirmar el origen genuinamente hispanoamericano del principio de no intervención.

El orden jurídico interamericano reposa en el Tratado sobre seguridad colectiva ("contrafuerte de incomparable solidez") y en el Tratado de soluciones pacíficas (de muy débil estructura). El Lic. y Dr. Gómez Robledo lamenta la ausencia de un convenio de cooperación económica. Los tres instrumentos básicos, que constituyen el sistema interamericano en la actualidad, son: la Carta de la Organización de los Estados Americanos, el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca y el Tratado Americano de Soluciones Pacíficas. A cada uno de estos instrumentos dedica el autor ponderados y concienzudos estudios en los que pone de manifiesto su inocultable sabiduría de internacionalista. ¿Cómo conciliar el principio de no intervención con la tutela internacional activa de los derechos del hombre? El autor resuelve esta en apariencia grave antinomia acudiendo a su venerado maestro Vitoria: "la ley de solidaridad (el viejo *ius societatis* de Vitoria), ley que es también una y suprema en la sociedad internacional, postula con igual energía el respeto de las comunidades parciales como la acción común cuando el bien común de todas —la dignidad esencial del hombre— está en grave entredicho en cualquiera de ellas" (pág. 242). Heredero de Vitoria, Bolívar y Alamán, Antonio Gómez Robledo, con su vida y con su obra, ha contribuido a hacer de este nuevo mundo el albergue de la libertad y la esperanza —en algunos aspectos ya cumplida— de la justicia. A él nos sentimos hermanados, más que por una misma bella tierra natal, por una doble vocación (filosófico-jurídica) que nos insta a buscar la armonía vital entre el insoslayable saber existencial de ubicación y de autoposición y la imprescindible lucha por el derecho.

AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*. Fondo de Cultura Económica. México, 1960.

"¿Cómo es posible que una verdad elaborada por un hombre concreto, en una circunstancia concreta y sobre hombres igualmente concretos, tuviese validez universal? ¿Cómo conciliar historia con filosofía?" ¿Cómo justificar una filosofía de lo mexicano? Son los principales problemas del libro más reciente de Abelardo Villegas, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Villegas expone sus motivos. Había visto que la filosofía de lo mexicano se contradice en sus bases. Esta filosofía niega la posibilidad de la verdad absoluta, pero quiere hallar una verdad no sólo mexicana, sino humana. La pretensión es aparentemente absurda. Si la verdad es circunstancial, no cabe hablar de proposiciones universales; pero si la verdad es universal, parece imposible una filosofía de lo mexicano o americano.

Desde un principio, Villegas entrevió alguna posibilidad de legitimar esta tendencia filosófica, pero como de hecho ya existe una filosofía de lo mexicano, juzgó conveniente hacer un análisis crítico de sus principales representantes: Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea. A cada uno dedica parte de su obra; después, revisa ideas de Uranga, O'Gorman y Larroyo, y por último, propone soluciones personales.

Primera parte: Antonio Caso. Villegas halló en la obra de Caso dos tipos de problemas: problemas de la realidad mexicana y problemas de la filosofía en general. Ambos problemas están tan íntimamente relacionados, que califican a Antonio Caso como "teórico de la Revolución".

Caso enjuicia al porfirismo, al positivismo, al jacobinismo y concluye que hemos vivido nuestra historia sin con-

cebir las dimensiones precisas de nuestra realidad, unas veces proponiendo ideales irrealizables, otras, sin ningún ideal. Ya es preciso definir nuestra personalidad, dejar de imitar formas de vida extranjeras, volver los ojos a nuestras circunstancias y resolver nuestros problemas de acuerdo con ellas. Así México se hallaría, se conocería, destacaría entre las otras naciones hasta formar parte de una unidad más vasta: la humanidad.

Villegas creyó advertir en estas últimas palabras de Caso el propósito de buscar el significado metafísico de nuestro devenir; es más, sostiene que "*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*", en torno a la cual gira su obra filosófica y no filosófica, obedece a la urgencia de plantear en el terreno metafísico tales problemas circunstanciales", aunque añade que "Caso universaliza situaciones que nos son propias sin una explicación que lo justifique plenamente" y que "lo único que puede encontrarse a través de sus escritos es un afán de ir de lo mexicano a lo humano".

La existencia como economía, como desinterés y como caridad, según su nombre lo indica, analiza tres formas de existencia distintas e irreductibles: la existencia como economía que, desde el punto de vista biológico se define por su egoísmo, por su deseo de obtener el máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo; la existencia como desinterés que rompe por primera vez la ley biológica del egoísmo para dar lugar a la intuición artística o desinteresada, y la existencia como caridad, que invierte la fórmula egoísta para conducir a la vida auténtica, la que afirma nuestra personalidad, la que nos proporciona la fe y la esperanza, la que nos conduce a la inmortalidad.

Ahora bien, en la existencia como economía, Caso "ha querido desarrollar

—aun forzando el rigor filosófico— las enseñanzas metafísicas y morales que podrían desprenderse de una etapa de nuestra historia", la porfirista, la cual prefirió sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos. En la existencia como desinterés, Caso "recuerda a la Revolución". Ésta podría interpretarse como "un acto catártico en el que, tomando conciencia por medio de la lucha y la contemplación de nuestra vida egoísta, dolorosa y miserable, podemos también entrever un estado superior, más valioso aún que la propia existencia desinteresada". Por eso en la última parte de su obra, en la existencia como caridad, Caso pide a las nuevas generaciones de la Revolución que practiquen "lo contrario de porfirismo". "Si el porfirismo fue economía, la Revolución tiene que ser caridad. El porfirismo nos había rebajado hasta casi tocar la animalidad, ahora la Revolución tiene que enseñarnos el camino de nuestra propia humanidad, y si la Revolución debe ser caridad, nuestra individualidad, nuestra originalidad, será nuestra humanidad, nuestra particularidad residirá en nuestra universalidad. Entonces con razón puede decirse, siguiendo la doctrina de Caso, que el destino del mexicano es ser profundamente humano."

Segunda parte: José Vasconcelos. Vasconcelos recoge la problemática de Caso, la enriquece y la trata de modo diferente. Decide tomar el punto de vista de nuestro propio modo de ser. Nuestra raza posee la suprema facultad humana, la emoción. Su interpretación del mundo tiene que ser emotiva también.

Pero Vasconcelos no quiere renunciar a hacer sistema y, apoyado en los datos que proporcionan las ciencias, desemboca en un monismo estético y dinámico que pretende explicar, a través de las revoluciones de la energía, los estados físico, biológico y espiritual. En cada uno hace intervenir el milagro de la ac-

ción divina. Su filosofía es dogmática, es "una filosofía de afirmaciones que no admiten réplica", pero congruentes con su misticismo iberoamericano.

En efecto, si una raza emotiva como la nuestra ha menester de una filosofía basada en la emoción, y si la emoción es la suprema de las facultades humanas, se postula filosóficamente la tesis de la superioridad de Iberoamérica. Sin embargo, Villegas admite que esa demostración "es circular y, por lo tanto, puede decirse que la filosofía de Vasconcelos está subordinada a este mensaje racial y cultural, como que éste esté subordinado al pensamiento filosófico".

Conforme a tal mensaje, Vasconcelos desarrolla una utopía americana, la utopía de la Raza Cósmica, la nueva raza que unirá a todas las razas por medio de la emoción. Sólo la raza iberoamericana, gracias a su mayor capacidad emocional, puede ser la elegida para asimilar y convertir en un nuevo tipo de hombre a todos los hombres si, previamente, erige en dogma la unidad racial de Hispanoamérica, "supuesto único de su historia".

Caso y Vasconcelos llegan a una misma conclusión, ambos sugieren un nuevo tipo de hombre y una nueva forma de vida. Villegas pregunta por qué sus filosofías son tan "desmesuradas en sus soluciones" y trata de explicarlas por las circunstancias en que se produjeron. Caso y Vasconcelos fueron filósofos de la Revolución, los dos negaron el pasado, y el futuro se les presentó totalmente abierto, "ya que sobre el futuro se puede proyectar todo lo imaginable...". "Pronto ese futuro se les vino encima y pareció darles un mentís rotundo." Luis Cabrera comienza a sostener que la Revolución no ha resuelto ninguno de los problemas políticos del país; la Revolución parecía haber fracasado y el desaliento se introduce en la filosofía. Ramos investiga si hay una deficiencia intrínseca en el hombre me-

xicano y formula "un pensamiento diametralmente opuesto a las filosofías de Caso y Vasconcelos"; su filosofía "ya no será una filosofía de ideales, desorbitada, proyectada hacia el futuro, sino una filosofía realista, que más que decirnos cómo debemos ser, nos hable de lo que somos".

Tercera parte: Samuel Ramos. Ramos, primero discípulo de Caso y después su detractor, inaugura con su crítica "otros caminos para nuestro pensar filosófico". Aunque igualmente preocupado por México y lo mexicano, hace suya la proposición de Ortega y Gasset: toda filosofía está determinada por la circunstancia vital en que se da y sólo es válida para ésta. Ortega le sugiere nuevas perspectivas. Si toda verdad filosófica es circunstancial, bien podría haber una filosofía sobre la circunstancia mexicana y a través de ella comprender el universo.

Ramos analiza su circunstancia. El panorama no es halagador. Hemos nacido en medio de una avanzada civilización, una civilización impuesta que se convirtió en nuestro modelo y despertó en nosotros un sentimiento de inferioridad. Convencidos de nuestra supuesta ineptitud, hemos querido ocultarla imitando a las grandes naciones extranjeras. Pero el sentimiento de inferioridad no es constitutivo del ser del mexicano. Sólo es un vicio de su carácter. "Se le puede cambiar como se cambia un traje", porque es un carácter "prestado y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico".

Ramos no dice cómo es nuestro ser auténtico; ni siquiera se plantea la pregunta. Sólo sugiere la posibilidad de corregir nuestras costumbres a través de la propagación de valores intrínsecos a la humanidad, valores que "nuestra conciencia puede reconocer o ignorar, pero cuya realidad es inalterable y no depende de nuestros puntos de vista relativos".

Con estos propósitos, según advier-

te Villegas, Ramos se contradice totalmente. "El sentimiento de inferioridad se suscitaba en el mexicano porque éste se medía con escalas de valores propios de la cultura europea que no se adecuaban a su realidad. De aquí se seguía, evidentemente, que el remedio consistía en elaborar jerarquías axiológicas propias para las condiciones en que se da una cultura como la nuestra. Pero ahora nos preguntamos ¿esa escala ha de ser aquella de valores objetivos que están más allá de cualquier circunstancia? O en otras palabras, ¿cómo es posible que postulando una cultura subjetiva hable Ramos de valores objetivos? Ramos se contradice en los supuestos mismos de su filosofía. . . quiere arrancar el disfraz psicológico del mexicano para examinar su ser auténtico, pero acaba por admitir una ontología, no del ser del mexicano, sino del hombre sin más. . . quiere filosofar sobre el mexicano, pero al mismo tiempo no quiere desprenderse de lo humano, de lo universal o general. . . por eso vemos sucumbir a Ramos frente al mismo problema en que Caso y Vasconcelos han fallado."

Cuarta parte: Leopoldo Zea. Ramos dejó sin resolver dos problemas: el problema del ser del mexicano, y la formulación de una escala de valores adecuados a la cultura mexicana. Zea se dedica al primer problema y describe al mexicano como un ente histórico.

El mexicano, como todo hombre, no posee una esencia determinada. Siempre que se habla del hombre, se habla del hombre en circunstancia o situación. La circunstancia, o la historia, va concretando al hombre. "El mexicano o el americano, gracias a que posee historia, puede ser particularizado o señalado por la filosofía que se ocupa en describir al hombre concreto, al hombre en situación."

Todo hombre en situación es un ente comprometido, esto es, "incierto o arrojado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar". Su compromiso se

extiende a la existencia de los demás, en las tres dimensiones del tiempo. "Tenemos que asumir la responsabilidad de un pasado que no hemos hecho", pero también, con nuestras acciones, comprometemos un futuro que habrá de ser hecho por otros. La única libertad de que disponemos se revela en la forma de asumir nuestro compromiso. Somos libres para responder con "vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía, responsabilidad o irresponsabilidad". De hecho, esta respuesta es la que individualiza a cada hombre y lo distingue en el género.

En nuestros días, el mexicano tiene las posibilidades de todo hombre, es un hombre como cualquier otro en una situación determinada. Pero antes de hacerse responsable de los compromisos del mundo, debe asumir el compromiso de su propia circunstancia. México ya se ha desplazado de la esfera de la acción irreflexiva al plano del pensamiento constructivo y más que nunca tiene necesidad de una filosofía organizada y congruente sobre su realidad. "La filosofía se da porque se necesita", y México necesita ser consciente de su propia situación. Así conocerá sus problemas y buscará las soluciones adecuadas. En vez de copiar servilmente los cánones europeos, podrá desarrollarse al fin con originalidad.

Sin embargo, Zea tampoco se resigna con una mera comprensión de la propia circunstancia y sugiere que tal comprensión puede extenderse por Iberoamérica. Si primero nos comprendemos como mexicanos, argentinos, etc., a través de nuestras múltiples diferencias lograremos ver lo que nos caracteriza como pueblos determinados, es decir, lo que hace que un mexicano sea mexicano, un argentino, argentino, etc., después, qué es lo que hace que seamos iberoamericanos, qué es lo que tenemos en común con la América sajona, qué es lo que distingue a ambas de Europa, hasta poder hablar de América en la historia, es

decir, hasta obtener una verdad sobre-circunstancial. Pero en esta forma, según vuelve a objetar Villegas, Zea también acaba por caer en contradicción.

Villegas insiste en que "dentro de un estricto circunstancialismo no cabe afirmar la universalidad de la verdad por lo mismo que cada quien contempla la realidad desde su propia perspectiva y cada quien es determinado por ella; en cambio, dentro de la concepción esencialista o universalista sí cabe afirmar la relatividad de algunas verdades". Ahora bien, "si nos declaramos partidarios como Zea de la universalidad de las verdades filosóficas, no estaremos diciendo nada nuevo, pero sí damos cabida a la crítica en el sentido de que es imposible una filosofía de lo mexicano o americano. De México o de América podrá ocuparse la historia, la psicología, la antropología, etc., pero no la filosofía". ¿Será realmente imposible una filosofía de lo mexicano? Antes de contestar a esta pregunta, Villegas todavía analiza los trabajos de Emilio Uranga y Edmundo O'Gorman, cuya posición califica de ontológica.

Quinta parte: La filosofía de lo mexicano. Emilio Uranga ya no se coloca en la dirección puramente historicista. Influido por Heidegger asegura que antes del análisis histórico del mexicano, deberá hacerse un análisis ontológico; el análisis descubre que la primera nota del ser del mexicano es su accidentalidad. Se ha objetado a Uranga que la accidentalidad no sólo es propia del ser mexicano sino del ser en general. Uranga en respuesta negó la existencia del ser en general, y Villegas dedujo que la ontología del mexicano se disuelve en un análisis histórico. "La accidentalidad del mexicano, si no es nota del hombre en general, es tan histórica como el sentimiento de inferioridad que describe Samuel Ramos." Gaos, por su parte, declara que la ontología del mexicano, tal como la describe Uranga, es imposible. Para definir la esencia del mexica-

no "es menester estar viendo esa esencia; no puede vérsela más que en los mexicanos, por lo menos, en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal implica (saber) qué es un mexicano o estar viendo la esencia del mexicano". Uranga "cae de plano dentro de la sanción de la crítica de la anterior observación".

O'Gorman, en cambio, se pregunta fundamentalmente por el ser de América, pero no acude primero a la ontología sino a la historia y habla de una noción previa de América, de un preconcepto que posteriormente será definido de modo lógico, ontológico.

Preconceptualmente se dice que América es una dependencia europea, pero con esto sólo se quiere decir que América tiene un ser peculiar que es posible descubrir a través del análisis histórico. La historia no es algo que le ocurra al hombre, sino que el hombre mismo es su historia; la ciencia histórica crea su inteligibilidad, esto es, su ser. La objetividad de dicha inteligibilidad "depende en última instancia de la objetividad y necesidad del *a priori* acerca de la consideración del pasado". Se trata de un *a priori* formal de contenido sumamente variable. Villegas lo explica con este ejemplo, el mismo que usa O'Gorman aunque en otro sentido: "Heidegger encuentra que una de las notas determinantes de la existencia, es decir, del hombre, es "ser para la muerte", si, pues, eso entendemos por humano, tendremos que buscar en el pasado el modo como unos hombres fueron "para la muerte" y tendremos funcionando así en la ciencia histórica un *a priori* con un contenido explícito. O'Gorman considera que es muy posible que Descartes hubiera descrito al hombre como que es "para la razón". Heidegger diría de esta afirmación cartesiana que era un subterfugio de huida ante la muerte y O'Gorman piensa que Descartes, dada su situación,

vería la afirmación heideggeriana como un subterfugio de huida ante la razón. Ambos, a su vez, estarían fuera de lugar ante el cristiano que definiría al hombre como siendo "para Dios", etc.

Sin embargo, "si nosotros consideramos el pasado como pasado humano, pero no entendemos por humano la misma cosa, ¿dónde está la objetividad del juicio básico de la ciencia histórica? ¿Por qué vamos a hablar del ser de América si no podemos garantizar la objetividad y la necesidad de ninguna especie de ser? ¿No se nos convierte esto del "ser de América", del "ser del mexicano" en un modo de hablar? El historicismo, tal como aquí ha quedado planteado, no supera la objeción relativista, se queda en un puro subjetivismo y por eso, en rigor, no puede hacer filosofía del mexicano o filosofía de América".

Villegas asegura que O'Gorman acaba por sostener un idealismo histórico, puesto que comprende el devenir histórico desde la estructura de la conciencia humana; pero añade que este idealismo es además subjetivo en la medida en que desemboca en la posibilidad de interpretar y otorgar significación arbitraria a los hechos históricos. Entonces pregunta si será posible interpretarlo a través de un idealismo trascendental y advierte que Larroyo ya hizo este esfuerzo.

Larroyo concluye que la reflexión filosófica sobre la historia de América ha de hacerse a través de una conciencia trascendental "que somete la heterogeneidad de los hechos históricos a ciertos imperativos formales de comprensión, como son la tipificación del proceso histórico y su valoración". Villegas le aplica las mismas objeciones que a O'Gorman: sus conceptos sólo son aparentemente objetivos. "Bien está —escribe— que se trate de comprender el devenir histórico a través de la idea de progreso, que se trate de considerar a América a través de las categorías axio-

lógicas, etc. Pero ¿qué se entiende por progreso, por verdad, etc.? Nos encontramos siempre en el caso de que estas palabras contienen multitud de significados y nos vemos otra vez precisados a escoger entre muchos. La objeción historicista a esta posición es fuerte. Afirma que la historicidad del hombre afecta a lo que los idealistas llaman conciencia trascendental; las categorías y los valores son tan históricos como el hombre, de tal modo que el contenido histórico de las palabras que hemos enunciado será un contenido histórico, en cada época se le dará un contenido distinto."

Hecho el balance histórico, Villegas vuelve una vez más sobre su problema: ¿es posible una filosofía de lo mexicano? El balance histórico no ha sido favorable. Villegas decide resolverlo a través del criterio de la verdad.

En este sentido, se suma al subjetivismo y sostiene que la verdad está hecha por el hombre y para el hombre, pero no adopta el punto de vista idealista ni perspectivista. Primero, porque no se trata del hombre en general, ni de la conciencia en general, sino del individuo; y segundo, porque el perspectivismo culmina en un solipsismo, y el solipsista "no puede producir o segregar la ciencia tal y como ésta se presenta, es decir, esencialmente comunicable, esencialmente evolutiva".

Pero si la verdad es formulada por el hombre y para el hombre, fundamentalmente histórico, precederá, ambos, en cierto modo, pueden persistir. Las individualidades históricas son hasta cierto punto intemporales, en la medida en que no pasan del todo, en que trascienden su momento y llegan hasta el nuestro. La verdad de unos individuos en una circunstancia, no sólo es válida para esa circunstancia, sino que llega hasta nosotros y compite con las nuestras. Desde luego, toda verdad es para el que la piensa, pero eso no quiere decir que la categoría de verdad de una proposición tenga su solo funda-

mento en mi pensar.” Todo fenómeno humano tiene su peculiar constitución e individualidad y no admite cualquier clase de predicamentos, sino por el contrario, determina los juicios que sobre él pueden hacerse, lo que da margen a la verdad y al error. Ahora bien, si pensamos que el fenómeno trasciende más su momento a medida que es más individual y original, podemos concebir a la filosofía de lo mexicano como “un tipo de análisis que nos informe acerca de la peculiaridad que el mexicano posee en relación con los demás pueblos. Puede verse, en efecto, qué es lo que tenemos en común con los pueblos —que después de todo, pueden ser muchos elementos—, pero sólo para distinguir lo que de original podemos aportar a los demás pueblos; experiencia histórica y cultura que ellos no tengan... Sólo así se justifica la filosofía de lo mexicano, sólo así es posible”.

Villegas, evidentemente, cumplió su propósito; llevó a cabo un análisis crítico de la filosofía de lo mexicano y propuso las soluciones que juzgó adecuadas. Sus observaciones críticas, valientes, sagaces, fueron mostrando la deficiencia básica de los principales representantes de la filosofía de lo mexicano, pero esa deficiencia, a mi juicio, no puede aplicarse a Antonio Caso.

Villegas sostiene que Caso trató de universalizar los problemas de la circunstancia mexicana, es decir, que “*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, obedece a la urgencia de plantear en el plano metafísico tales problemas circunstanciales”, y después señala que Caso “universaliza situaciones que nos son propias sin una explicación que la justifique plenamente”. Sin embargo, creo que Caso no dio esta explicación porque no tenía necesidad de darla, porque no trató de llevar al plano metafísico situaciones que nos son propias. Villegas invirtió en tal forma la problemática de Caso, que lo hizo aparecer como uno de los

exponentes de la filosofía de lo mexicano. Pero Caso no puede ser considerado como un exponente, sino como un precursor de la filosofía de lo mexicano, aunque esta filosofía le deba mucho más de lo que confiesa.

Caso nunca se propuso, como Ramos, convertir a México en el centro de su preocupación filosófica, y mucho menos hacer depender de los problemas mexicanos sus ideas metafísicas. El propio Caso, en su opúsculo *Ramos y Yo*, dice: “Mi actitud no se cuida de abogar por las ideas filosóficas, tomando en cuenta las necesidades del país. . . la filosofía no es asunto de oportunidad. Lo que me interesa es pensar. Si resulto oportuno, tanto mejor; si no, lo deploro pero sigo pensando.” Frente a estas declaraciones, ¿cómo será posible sostener que *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* obedeció a la urgencia de plantear en el terreno metafísico los problemas mexicanos?

Por otra parte, Caso mismo revela el origen de su tesis. En el prólogo a *La existencia*. . . escribe que “del comercio con lo que la historia relata del ejemplo y doctrina de los grandes cristianos, nació el propósito final de una interpretación de la esencia del cristianismo”, es decir, que se trataba de interpretar la esencia del cristianismo, no las vicisitudes mexicanas. Si se quisiera buscar una causa aún más profunda, habría que preguntar por qué estaba interesado en interpretar la esencia del cristianismo, y esta causa, en mi opinión, habrá que buscarla en la religión personal de Caso.

A Caso, naturalmente, le preocupaba su circunstancia. Sus escritos sobre México ya son una prueba irrefutable. El propio Villegas, para sostener que su interpretación “no es arbitraria”, afirma que para Caso “la filosofía no debe quedarse en teoría pura, sino que debe resolverse en la acción”, y con eso no hace sino confirmar mi tesis. Caso

tenía la convicción de que las ideas filosóficas tienen alcance universal, y en este sentido son aplicables a cualquier circunstancia. Si sostuvo que todo hombre debe practicar la caridad, también debería hacerlo el mexicano. Por eso la propuso como solución a nuestros problemas circunstanciales. Pero también advirtió que si todos los hombres han de realizarse hacia la caridad, cada realización es única, diferente; las naciones como los individuos tienen personalidad, y el mexicano debería desarrollarla de acuerdo con sus propias circunstancias. En vez de imitar al extranjero, debería hincarse en su propia cultura, en vez de destruirla, fortificarla, ya sea inventando, ya sea adaptando, pero nunca a través de la imitación irreflexiva, porque "amando la cultura vernácula se ama, como Spinoza intelectualmente, a la patria misma y se prolonga ésta hacia la humanidad". Villegas entrevió allí un "afán de ir de lo mexicano a lo humano" y creyó que Caso trató de elevar al plano metafísico los problemas circunstanciales; pero confundió los planos y equivocó su interpretación.

Sin embargo, es necesario señalar que su error es perfectamente explicable. Villegas está de acuerdo en que "las obras de Caso y Vasconcelos aún no han sido examinadas suficientemente", y que, por su parte, él quiso "contribuir a esa reconstrucción, aunque, claro está, con vistas al problema que nos ocupa". Es decir, que Villegas llevó a cabo esa reconstrucción a través de una idea preconcebida. Su reconstrucción fue forzosamente parcial.

ROSA KRAUZE DE KOLTENIUK

David Bohm, *Causalidad y azar en la física moderna*. Colección "Problemas Científicos y Filosóficos", U.N.A.M., México, 1959.

Prólogo de Louis de Broglie.
Traducción de Daisy Learn.

Este importante libro del eminente físico Prof. David Bohm, sugiere algunos problemas del mayor interés filosófico. El Prof. Bohm intenta establecer una concepción generalizada de las leyes de la naturaleza, tomando en cuenta el papel fundamental que desempeñan las leyes de la probabilidad en la teoría cuántica. A la vez, este libro constituye una vigorosa reafirmación del punto de vista en el cual se considera que los principios de la causalidad y de la continuidad son operantes en los procesos del nivel subatómico, existentes objetivamente, y que, en principio, todo proceso natural especificado es cognoscible de un modo preciso.

El punto de vista del Prof. Bohm representa una tendencia, que cada vez tiene mayor influencia entre los físicos, para volver a una interpretación causal y objetiva de los procesos cuánticos. Esta interpretación había sido abandonada por la mayoría durante cerca de treinta años, debido a las dificultades teóricas planteadas por la discontinuidad de las trayectorias seguidas por las partículas atómicas, por los estados discretos de energía en el interior del átomo y, en general, por todas las complejas consecuencias de la dualidad corpuscular-ondulatoria de la materia en dicho nivel de la existencia. Entre otras cosas, esa dualidad trae aparejada la consecuencia observacional de que resulta imposible determinar con precisión, en el mismo instante, la cantidad de movimiento y la posición espacial de una partícula. Con lo cual se hace imposible también determinar las condiciones iniciales del movimiento de una partícula, en un instante dado, para poder prever su posición subsecuente en otro instante posterior. Esta situación, que se encuentra expresada en las relaciones de incertidumbre de Heisenberg, ejemplifica la manera en que la natu-