

ríamos bien este pensamiento como intento de tomar por punto de partida una esfera de pura intencionalidad, previa a la constitución de sujeto y objeto, de yo y tú? Y en ese caso, ¿sería esa esfera una pura conciencia trascendental vaciada de su sujeto —como en el Sartre de 1937— o, más bien, un plexo de significados intramundanos dado en la actitud prerreflexiva?

LUIS VILLORO

*La duda peregrina*, por Domingo Casanovas. Prólogo de Luis Beltrán Guerrero. Caracas-Barcelona, 1953.

El autor, ex-profesor de la Universidad de Barcelona, es profesor en las Facultades de Derecho y Filosofía de la Universidad Central de Caracas, Venezuela. Su nuevo libro recoge dos grandes series de artículos publicados hace diez años en la prensa diaria, y cuyo conjunto presenta la continuidad de un diseño histórico de la filosofía, desde los griegos hasta los últimos —o los penúltimos— contemporáneos. El título, *La duda peregrina*, se lo ha puesto el autor “con toda intención, para encabezar una historia de la filosofía hecha por alusiones a los grandes temas, a una perspectiva de éstos en la época contemporánea”. La explicación del título revela el contenido: ninguno de los grandes temas e innumerables figuras es estudiado “académicamente”, erudita o críticamente, sino suscitado por el valor de estimulación actual que pueda tener. Contribuyen a esta eficacia de estimulación la claridad y el orden, la elocuencia y la sagacidad de Casanovas, tan acreditadas desde hace tiempo. Si la fuerza de estas cualidades la llegara a aplicar a la filosofía, no sólo para fines didácticos y de estimulación intelectual, sino para fines de “ciencia” y estudio, Casanovas podría producir obras tan sólidas y hondas como brillantes.

Pero, ¿por qué la *duda*, y por qué precisamente *peregrina*? Pensó Casanovas que “la filosofía se define como capacidad de duda: pero de duda puesta en camino, convertida en método, bien orientada, peregrina. Peregrino es también, en lengua castellana, todo trance de asombro y maravilla. La filosofía nunca deja de serlo. Se ha cultivado, pues, al escoger el título, el fecundo equívoco de la palabra”. De allí el plan histórico que acopla en unidad este conjunto de visiones filosóficas aisladas. Sería objeto de largo diálogo la afirmación reiterada de Casanovas de que la filosofía, por la indole misma de la actitud que la promueve, está “siempre desprendida de los conocimientos concretos”; pero, en todo caso, él conecta esta idea con la historicidad esencial de la filosofía. “No hay una filosofía que pueda ser enseñada ni comprendida independientemente de su historia. La filosofía se confunde en cierto modo con la historia de la filosofía.” *En cierto modo*: este modo es justamente lo que hubiera interesado averiguar. ¿Hasta qué punto restringe este inciso el alcance de la afirmación interior? La razón que invoca Casanovas para sustentar la unidad de la filosofía y su propia historia es válida en sí misma, aunque tal vez no valga decisivamente para el caso: la filosofía es una constante interrogación, las respuestas interesan menos que las preguntas.

Pero ¿no sería la razón verdadera el hecho —pues es un hecho— de que el pasado de la filosofía no está propiamente *pasado*, sino que está presente? Podemos creer con fundamento que en el hombre está presente, de manera real y efectiva, todo lo que ha sido ya, aunque no haya sido objeto de su experiencia directa, ni siquiera de su información historiográfica. Asumir el pasado significa para el hombre tomar conciencia de que este pasado se integra de hecho en su propio ser. Y esta asunción es una operación filosófica que nos obliga a actualizar la historia toda —y

la del pensamiento mismo, especialmente— para ser en modo auténtico y para pensar en modo adecuado. Acaso éste hubiera podido ser el hilo conductor que uniera la serie discontinua de visiones filosóficas de Casanovas, las cuales están unidas ahora tan sólo por la unidad —la continua cautivación— de su personal estilo.

N.

*Análisis del ser del mexicano*, por Emilio Uranga. Colección México y lo Mexicano, Porrúa y Obregón, México, 1952.

Emilio Uranga nos presenta en este opúsculo lo mejor de sus reflexiones acerca de la filosofía de lo mexicano. La cultura mexicana, dice, ha hecho del mexicano mismo su tema central, convirtiéndose así en mexicana por su sujeto y por su objeto. El fin último de esta investigación es hacer la pregunta ontológica, el preguntarse por el ser del mexicano. Esta inquisición la realiza Uranga desde tres puntos de vista: el filosófico, el histórico y el poético, y por ello queda su libro dividido en tres partes que corresponden a tales temas.

Si se propone un análisis del ser del mexicano hay que hablar de éste en términos de ser. “Las cosas están hechas de ser y mientras no se hable de ellas en los términos mismos de su ‘materia’ el habla resbala y se queda en apariencias.” La ontología del mexicano requiere, pues, afinar el repertorio conceptual ontológico y poner en claro sus categorías; sin este trabajo se corre el peligro de bautizar con el título de análisis del ser del mexicano una investigación que puede ser análisis de ese ser, pero no ontológico, ya que se hablaría con conceptos e ideas no definidos ontológicamente.

E inmediatamente Uranga pone manos a la obra. La insuficiencia de una realidad, dice, es equivalente a la carencia de fundamento o inconsistencia; el

accidente es determinado ontológicamente frente a la sustancia por tal insuficiencia, pues tiene por fundamento una carencia; el accidente es un *minus* de ser mezclado con la nada, está entre dos extremos abstractos, el ser y la nada, que se remiten recíprocamente. Ahora bien, el ser del hombre es ontológicamente accidental y la insuficiencia constitutiva del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto. La tradición ha definido al hombre como un ser que escapa al accidente y se dirige hacia la sustancialización, como “ser para la sustancia”; en dirección opuesta se define al mexicano, como “ser para el accidente”, como “un tener que ser accidente”. Lo inauténtico en él es querer sustancializarse, aspirar a la suficiencia. Tales actitudes las sostiene cuando “no soporta ya más” su originaria constitución.

Sin embargo, Uranga, al definir el ser del mexicano no está definiendo al ser del hombre en general, pues afirma que “no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general” y que “lo que se hace pasar como hombre en general, humanidad europea generalizada, no parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad”.

Si, pues, el hombre es constitucionalmente accidental, el mexicano es auténticamente humano, pues está en una estrecha relación con el accidente, está próximo al accidente. Esta relación estrecha o proximidad al accidente significa tenerlo presente en la “preocupación”. El azar, la pena, la desconfianza son formas que el accidente toma en la preocupación del mexicano, y aun la muerte tiene el mismo carácter al ser aceptada como liberación.

Para entender mejor esto hay que comprender al accidente en toda su complejidad, a saber: como ser-en (la sustancia); como revocable; como dependiente o usufructuante del ser de la sustancia; como “sobre-viniente” al azar; como adherido a la sustancia y