UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

"El problema filosófico de la cultura en el pensamiento de Antonio Caso"

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SUSTENTA:
TANIA ELIZABETH ORTIZ GUADARRAMA

Asesor de tesis:
JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

Morelia, Michoacán, febrero de 2019

Acta de revisión de tesis de maestría

Después de revisar el documento que presenta Tania Elizabeth Ortiz Guadarrama para obtener el grado de maestra en Filosofía de la Cultura, quienes abajo suscriben, lectores y miembros de su comité tutorial, consideramos que el trabajo reúne los requisitos para defenderse en examen de grado.

Dr. Eduardo González Di Pierro
Lector

Mtro. Marco Arturo Toscano Medina
Lector

Dr. José Jaime Vieyra García
Asesor

Morelia, Mich., a de de 2019

RESUMEN

El problema filosófico de la cultura representa un hilo conductor importante que permite enlazar transversalmente la diversidad de objetos de estudio trabajados en la obra de Antonio Caso. No sólo porque lo abordó en sus múltiples aspectos, enfoques y aristas, sino también porque su filosofar mismo nació explícitamente de una preocupación personal por el escenario mundial predominantemente bélico y deshumanizante de su época. Frente a este panorama, Caso formuló una propuesta filosófica que buscaba posibilitar una concepción amplia y rica de la existencia y la vida humana, que diera lugar al desenvolvimiento de una cultura verdaderamente humanista, sintética y creativa, que permitiera el hombre reivindicar el carácter moral de todas sus empresas y relaciones sociales, y alcanzar el fin último de su existencia, que consistía en su realización colectiva.

Esta investigación de tesis se aboca, precisamente, a analizar, reconstruir y valorar el tratamiento que Caso dio al problema filosófico de la cultura, y se propone demostrar que en el pensamiento de Caso es posible encontrar la operación simultánea de una *filosofía mexicana sobre la cultura* y una *filosofía sobre la cultura mexicana*, desplegada a través de un filosofar *sobre*, *desde* y *para* la cultura, en general, y la cultura mexicana, en particular. Es decir, una reflexión filosófica de múltiples frentes, que atiende a su filosofar sobre la cultura, su filosofar sobre la cultura mexicana, las diversas acepciones que muestra su concepto de cultura, el papel y viabilidad que atribuyó a la labor de la filosofía de la cultura dentro de las diversas disciplinas humanas, la capacidad que confirió a la filosofía para ocuparse de los problemas particulares de una realidad socio-cultural específica, y sus intentos por generar una propuesta de transformación social que respondieran a las necesidades de su entorno inmediato y, también, a los conflictos comunes de cualquier circunstancia.

Palabras Clave: filosofía, México, cultura, Antonio Caso, religión

ABSTRACT

The philosophical problem of culture represents an important guiding thread that allows the cross-linking of the diversity of study objects in Antonio Caso's body of work. Not only because he approached it in its many aspects, dimensions and facets, but also because his philosophizing originated explicitly from a personal concern for the predominantly warlike and dehumanizing world scenario of his time. Against this background, Caso formulated a philosophical proposal that sought to enable a broad and complex conception of existence and human life, which would lead to the development of a truly humanistic, synthetic and creative culture that would allow mankind to vindicate the moral character of all its endeavours and social relations, and reach the ultimate goal of its existence, which is collective realization.

This thesis research focuses precisely on analyzing, reconstructing and assessing the treatment that Caso gave to the philosophical problem of culture, and aims to demonstrate that in Caso's thought it is possible to find the simultaneous operation of a Mexican philosophy about culture and a philosophy about Mexican culture, displayed through philosophizing about, from and for culture, in general, and Mexican culture, in particular. That is to say, a philosophical reflection of multiple fronts, that attends to his philosophizing about culture, his philosophizing about Mexican culture, the different meanings that his concept of culture shows, the role and viability that he attributed to the work of the philosophy of culture within the various human disciplines, the capacity that he conferred to philosophy to deal with the particular problems of a specific socio-cultural reality, and his attempts to generate a proposal for social transformation that would respond to the needs of its immediate environment and, also, to the common conflicts of any circumstance.

"Jesús es el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas.
Prácticamente, entre él y Dios no hay diferencias;
porque, ¿quién sabe lo que es Dios? ―por una parte;
y, ¿quién sabe lo que es el hombre?― por otra"
Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*

"El mundo no está acabado de hacer, mi padre todavía trabaja"
(Jn 5-17:30)

"No me importa morir, al fin voy a saber"
Antonio Caso, el día de su fallecimiento
6 de marzo de 1946

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer inmensamente a mis padres, Ana Bertha Guadarrama y Armando Ortiz por todo su amor, apoyo y sabiduría, expresado de formas tangibles e intangibles, por estar siempre presentes, aunque no siempre de forma visible. También quiero agradecer a Brenda Ortiz y Miguel Castillo por sus palabras y actos de cariño, motivación y paciencia, por ser en mi vida el baremo del amor verdaderamente sincero.

Deseo ofrecer palabras de afecto muy sentido a Arely López, Sunya Madrigal y Margarita Fuentes por haberse convertido en mucho más que mis compañeras de viaje académico y por haberme impulsado durante todo este proceso con su cariño invaluable; a Dayanira García, Monserrat Ríos, Héctor Luna, Iris Chávez, Moisés Rodríguez, Rubén Maldonado y Gabriel Sánchez por la permanencia y entusiasmo de su amistad a través de los años. También quiero hacer constar mi agradecimiento a Verónica Villalobos, Cecilia Castillo y Arturo Jerónimo, quienes constituyen ya mi segunda familia y mi segundo hogar.

Quiero ofrecer el reconocimiento más respetuoso a mi asesor, Jaime Vieyra García, y a mis lectores, Marco Arturo Toscano Medina y Eduardo González Di Pierro, por toda su labor, paciencia y conocimiento; a Cristina Ramírez Barreto y Gloria Cáceres por exceder con creces su labor académica y humana; a Guillermo Hurtado y Victórico Muñoz por representar, junto con el Dr. Vieyra, mis maestros de academia y de vida; y a la totalidad del cuerpo académico del Programa de Maestría en Filosofía de la Cultura por haberme abierto nuevos horizontes de reflexión y haber dado el impulso más importante a mi proceso de formación filosófica.

Finalmente, quisiera agradecer a la familia González Cornejo, Galicia Cornejo, Aranda Guadarrama, Ruiz Guadarrama y Pérez Barrón, a la familia de Víctor Ortiz, por su cobijo y alegría que me han acompañado desde la infancia; a la familia Ortega Bernal por su cariño y apoyo en tiempos difíciles; y a aquellos que se nos han adelantado pero permanecen en el corazón: Alicia Ortiz, Victoria Chávez, Wilfrido Guadarrama, Vicky Guadarrama, Alfredo Ortiz y, de nuevo, a mi padre, Armando, en quien pienso cada que leo las palabras de Caso sobre el misticismo del culto a los antepasados y cuya ausencia material, pero no espiritual, propició y bien-encauzó mi rondar por otras tierras, las de esta amada Morelia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN……...……..... 9

1. POSIBILIDAD Y NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA..…...…….. 19
   1.1. La crítica casiana al paradigma filosófico determinista….……... 21
   1.2. Importancia del principio de historicidad.……..... 33
      1.2.1. Una filosofía de la intuición…...…….. 42
      1.2.2. Una filosofía de la contingencia……..... 48
   1.3. La labor sintética de la filosofía y su cuestionamiento ontológico-axiológico……. 51
   1.4. Reflexión acerca de la clasificación y metodología de las ciencias…….. 72
      1.4.1. Discusión en torno a la universalidad y cientificidad de la historia en la obra de Caso…..... 75
      1.4.2. Interpretación de José Hernández Prado sobre la disciplina histórica casiana…..…….. 88
      1.4.3. La sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" de Caso…….. 109
      1.4.4. Interpretación de José Hernández Prado sobre la sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" de Caso……..... 125

2. DIVERSAS ACEPCIONES Y DIMENSIONES DEL CONCEPTO DE CULTURA.. 142
   2.1. Fundamentos antropológico-filosóficos: el concepto de existencia humana…….…… 142
      2.1.1. Enfoque de la existencia como "economía" y el cientificismo egoísta……. 142
      2.1.2. El juego y el enfoque de la existencia como desinterés...…….…….... 146
      2.1.3. Enfoque de la existencia como caridad……..... 151
   2.2. Dimensión ético-social de la cultura…….. 158
      2.2.1. Carácter ético-social de la realización de la persona y su irreductibilidad……..... 158
      2.2.2. Cultura como síntesis de valores y la teoría objetivista social del valor…….……... 166
      2.2.3. Reivindicación de la persona humana entre la individualidad y la *comunidad*……..... 180
         2.2.3.1. Libertad, ley y autoridad…….....…….....……... 187
         2.2.3.2. Educación……..…….....…. 192
   2.3. Dimensión sociológica de la cultura y la religión……... 196
      2.3.1. Formas sociales generales: *sociedad* y *comunidad*……..… 196
      2.3.2. "Sinergía social" y "conciencia colectiva"……. 209
      2.3.3. Funciones mentales de la "conciencia colectiva"…….……..…. 212
         2.3.3.1. Función sociológica de la religión y la sociología del saber……... 229

3. EL FILOSOFAR DE ANTONIO CASO SOBRE LA CULTURA MEXICANA…..… 250
3.1. Metodología de un filosofar sobre la realidad y cultura mexicanas……..... 250
3.1.1. Filosofía mexicana……..…...…… 250
3.1.2. Filosofía en México……..……..... 253
3.1.3. "Filosofía *sobre* y *para* México" o "filosofía mexicanista"……....……...… 254
3.2. Labor de autognosis y el problema moral de México……. 258
3.2.1. El problema moral de México y los factores unificadores de la "conciencia colectiva" en la historia mexicana…….……..… 259
3.2.2. "Bovarismo nacional", imitación extralógica y visión valorativa…… 269
3.2.3. La Revolución mexicana y el conflicto interno de la democracia en México…….……... 272
3.3. Propuesta ético-religiosa para un proyecto de "nación" culturalmente homogénea……... 288
3.3.1. Cristianismo *sui generis* como factor espiritual de unificación……..……..... 289
3.3.2. Homogeneidad racial y cultural como requisito para la conformación de una "conciencia nacional" mexicana…….…….…. 297
3.3.3. Modelo de "Estado-nación" homogéneo…….…. 309

CONCLUSIONES……..…….. 333

BIBLIOGRAFÍA……...……..... 349

El problema filosófico de la cultura en el pensamiento de Antonio Caso

Introducción

En el presente trabajo de investigación se expone y analiza de forma detenida cada uno de los aspectos, dimensiones y líneas de reflexión que el concepto y el fenómeno de la cultura despliega dentro de la obra y pensamiento del filósofo Antonio Caso. Esta investigación se realiza en el horizonte teórico de la filosofía de la cultura, correspondiente a la formación recibida en la Maestría en Filosofía de la Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

La filosofía de la cultura no representa una reflexión filosófica que versa únicamente *sobre* el tema explícito y específico de la cultura, también constituye un análisis acerca de la justificación de la indagación plenamente filosófica de la cultura en general y de las manifestaciones culturales particulares, y una meditación sobre los diversos modos en que se ha pretendido estudiar a la cultura más allá de la labor filosófica, estudios ─filosóficos y no-filosóficos─ que pueden tratar los conceptos, nociones y dinámicas generales que están involucrados en el problema de la cultura, y/o los procesos y expresiones específicas que se presentan en núcleos culturales particulares.

Asimismo la filosofía de la cultura no se agota en el mencionado estudio *sobre* la cultura, sino que, de forma simultánea, implica un cuestionamiento sobre el enfoque y metodología con que ella misma ─la filosofía─ realiza su labor y evidencia la necesidad de contextualizarla. Si bien no toda actividad filosófica se centra en el análisis de una temática que esté explícitamente condicionada por factores socioculturales, dicho cuestionamiento sobre su enfoque y metodología revela que incluso las temáticas de estudio de apariencia más abstracta son planteadas por seres humanos socioculturalmente situados, a partir de preocupaciones e intereses particulares, que usualmente son sugeridos por los problemas y necesidades del contexto sociocultural en que se encuentran. De ahí que toda reflexión filosófica deba contemplar métodos y procedimientos de trabajo que sean acordes con el carácter particular tanto del objeto de estudio, como de aquel que filosofa y de la realidad sociocultural en que ambos se relacionan, y que sean afines con el carácter universal del alcance que pretenden lograr las investigaciones y propuestas filosóficas.

Dicha reconfiguración del enfoque, la metodología y los objetos de estudio válidos de la filosofía, constituye una resignificación de la misma, cuyo renovado entendimiento rechazará la concepción de la filosofía como un sistema acabado y redondo ─como producto u objeto pasivo─, para caracterizarla adecuadamente como una labor relacional teórico-práctica ─como actividad y

proceso abierto—, que siempre se realiza desde un horizonte cultural —afectada por sus características específicas— y representa un elemento creativo de una dinámica cultura particular, por medio de la cual se puede reflexionar sobre el propio contexto y —en última instancia— generar propuestas que posibiliten cambios socio-culturales en el mismo. Estas transformaciones internas a la filosofía apuntan hacia una nueva forma de hacer, enseñar y comprender a la filosofía, que se realizan bajo un nuevo y sincero enfoque de estudio, que se caracteriza por la conciencia y reflexión de las diversas relaciones que se tienden entre filosofía y cultura: el enfoque filosófico-cultural.

Esta investigación se realiza bajo dicho enfoque, pues éste permite comprender cómo se relacionan entre sí cada una de las líneas de reflexión *sobre* la cultura que se encuentran involucradas en el filosofar de Caso y entender lo que éstas aportan a la indagación sobre la metodología de la filosofía, en general, y de la filosofía mexicana, en particular, mostrando las diversas formas de indeterminación que se tienden entre la filosofía de Caso y la realidad de la que se nutrió y a la que buscó expresar, pero también, a la que quiso orientar y plantear nuevos horizontes.

La problemática de la cultura, en general, y de la cultura mexicana, en particular, constituyó una temática de sustancial importancia en el pensamiento del ateneísta, planteada a partir de una preocupación personal por el escenario predominantemente bélico y deshumanizante de su época, tanto en lo internacional —marcado por la Primera y Segunda Guerra mundiales, y el advenimiento de preocupantes casos de Estados totalitarios— como en lo nacional —moldeado por las secuelas del régimen porfirista, la adopción del positivismo en México, la profunda fragmentación social y los eventos propios de la Revolución Mexicana. Dicha preocupación lo llevó a intentar determinar los conflictos socioculturales y morales subyacentes a los eventos históricos que observaba, conflictos que consideraba estaban relacionados con expresiones culturales parciales y mutiladas, con la forma deshumanizante en que se desarrollaban las relaciones sociales entre los individuos, las instituciones, los grupos culturales, las naciones, etc., y con una visión reduccionista del mundo, de la realidad social y la existencia humana —a la que abonaban diversas doctrinas filosóficas y corrientes de pensamiento—, que impedían al hombre contemplar la pluralidad de valores que podían orientar su vida, considerar al prójimo en su unicidad e integridad humana, y le imposibilitaba formarse un panorama amplio de su realidad y de las problemáticas que se le presentaban.

Frente a un panorama mundial caracterizado por la deshumanización en la totalidad de los aspectos de las actividades del hombre, Caso formuló una propuesta filosófica que buscaba posibilitar una concepción amplia y rica de la existencia y de la vida humana, que diera lugar al desenvolvimiento y difusión de una cultura verdaderamente humanista, integral, sintética y creativa, pues consideraba que sólo así sería posible que el hombre reivindicara el carácter moral de todas sus

empresas y de sus relaciones sociales, y alcanzara el fin último de su existencia, que consistía en su realización colectiva. Empero, la crítica de Caso a las sociedades de su tiempo y su propuesta de renovación cultural, consideradas desde un enfoque filosófico-cultural, representan una operación compleja de reflexión en la que se interrelacionan diversos ámbitos de discusión: el filosofar de Caso sobre la cultura; su filosofar sobre la cultura mexicana; las diversas acepciones que muestra su concepto de cultura; el papel y viabilidad que atribuyó a la labor de la filosofía de la cultura dentro de las diversas disciplinas humanas; la capacidad que confirió a la filosofía para ocuparse de los problemas particulares de una realidad socio-cultural específica; y los intentos del ateneísta por generar una reflexión y una propuesta de transformación social que respondieran a las necesidades de su entorno inmediato, pero también a los conflictos socio-culturales de cualquier circunstancia.

A partir de la conjunción e interrelación entre estas líneas de reflexión considero que es posible sostener, como tesis del presente trabajo de investigación, que en el pensamiento y obra de Caso podemos encontrar un filosofar *sobre*, *desde* y *para* la cultura, en general, y la cultura mexicana, en particular, por lo que se puede afirmar que Caso atendió a todas las vías de estudio filosófico dirigidas a la cultura. En el libro colectivo *Filosofía de la cultura en México*, elaborado por el cuerpo académico del programa de posgrado de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la UMSNH, en el que se encuentran expuestas muchas de las reflexiones que fungen como sustento de dicho programa, se señala que la "Filosofía de la cultura en México" puede ser entendida como el conjunto de la *filosofía mexicana sobre la cultura* y la *filosofía sobre la cultura mexicana*;[1] es decir, que puede entenderse como un filosofar situado en una circunstancia sociocultural particular ─la circunstancia mexicana─ que labora *sobre* el concepto, las acepciones, las condiciones y derivaciones de la cultura; así como el filosofar *sobre* los datos concretos arrojados por un proceso cultural específico, en este caso, el proceso cultural mexicano, estudiando su proceso de conformación y transformación, la forma en que interrelacionan las diversas áreas de la vida socio-cultural mexicana, las modalidades específicas que presenta y cómo ha sido entendido por sus propios partícipes o por aquellos que se han interesado por las convergencias y divergencias que dibuja en relación con otros proceso culturales concretos; por lo que ambas formas de filosofar constituyen, cada una y en su conjunto, un filosofar *sobre* la cultura.

Sin embargo, la *filosofía mexicana sobre la cultura* consiste en una reflexión que se realiza conscientemente *desde* un horizonte sociocultural específico, el mexicano, cuyas problemáticas y

[1] Mario Teodoro Ramírez, "Introducción", en *Filosofía de la cultura en México*, México, Morelia, Plaza y Valdés-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-IPN Dirección General de Publicaciones, 2006, p. 7.

necesidades constituyen la preocupación vital que alimenta el análisis filosófico sobre la temática de la cultura en términos generales; mientras que *la filosofía sobre la cultura mexicana* representa una reflexión que toma como objeto válido de estudio filosófico a las características socio-históricas particulares que presenta la cultura mexicana, por considerar a la realidad sociocultural concreta como una condición primaria de toda actividad humana, que puede y debe ser analizada filosóficamente en toda su especificidad; por lo que ambas formas de filosofar *sobre* la cultura encierran una toma de conciencia del carácter cultural y situacional de la práctica filosófica —y de que su propia labor forma parte de una dinámica cultural concreta, se encuentra afectada por sus particularidades y constituye una de varias formas posibles de expresarlas—, e implican un filosofar *desde* la cultura.

Más aun, una filosofía que está consciente del punto de partida culturalmente específico de su práctica, cuyas temáticas de análisis se inspiran en o versan sobre las problemáticas de su contexto, es decir, un filosofar que se realiza *desde* la cultura y discurre *sobre* la cultura, es un filosofar que —en el mayoría de los casos— suele comprometerse con la resolución de las problemáticas de la cultura propia o del panorama cultural general, y atenderlas a través de la generación de propuestas de transformación de la realidad sociocultural y política del entorno inmediato y/o internacional, y, en este sentido, se torna en una filosofía *para* la cultura.

Se puede apreciar, entonces, que un filosofar *sobre*, *desde* y *para* la cultura, abarca tanto el momento en el que la filosofía se comprende a sí misma como producto de la cultura, como aquel momento en que concibe su potencial para posibilitar reformas socioculturales, y entre ambos momentos se dibuja un circuito reflexivo que muestra y describe las diversas relaciones de indeterminación que se tienden entre la práctica filosófica y la realidad sociocultural.

En este sentido, este trabajo de investigación se propuso demostrar que en las críticas, análisis, planteamientos, propuestas y proyectos filosóficos realizados por Caso, es posible encontrar un conjunto de reflexiones que corresponden a todas estas formas de llevar a cabo una filosofía de la cultura situada en México: una *filosofía mexicana sobre la cultura* y una *filosofía sobre la cultura mexicana,* así como un filosofar *sobre*, *desde* y *para* la cultura, en general, y la cultura mexicana, en particular. En vista de este propósito, el capitulado de esta investigación de tesis busca evidenciar el análisis ordenado de cada una de las mencionadas líneas de reflexión que se abren a partir de un estudio de la cultura en la obra y pensamiento de Caso, realizado explícitamente a través de un enfoque filosófico-cultural.

En el primer capítulo se aborda el tema de la "Posibilidad y necesidad de una filosofía de la cultura", por lo que se expone, en un primer momento, la crítica que Caso realizó al paradigma filosófico determinista y reduccionista que operaba en el fondo de algunas doctrinas y sistemas

filosóficos de la época —en particular, en doctrinas intelectualistas como el sistema filosófico positivista y otras propuestas reduccionistas como el materialismo histórico—, paradigma al que el ateneísta opuso una filosofía dinámica, espiritual, creativa, integral y sintética. Esta nueva filosofía se apoyaba en dos corrientes filosóficas contemporáneas, la filosofía de la intuición —que retomaba la noción de intuición sensible utilizada por el filósofo francés Henri Bergson— y la filosofía de la contingencia —que abrevaba de las ideas expuestas principalmente por Émile Boutroux. A partir de éstas, Caso introdujo la noción de la historicidad como una categoría que rompe con la supuesta predeterminación y carácter repetitivo de los fenómenos particulares, y con la pretendida universalidad de la legislación natural, a partir de ésta también rechaza la extensión de la metodología de las ciencias naturales al resto de las disciplinas sociales y culturales, niega la existencia de un determinismo total en la esfera de la existencia humana y posibilita pensar a la cultura como un proceso constante de creación, construcción y realización intersubjetiva.

En vista de lo anterior, Caso demuestra que las disciplinas socio-culturales, que se ocupan del estudio del mundo propiamente humano en sus diversos enfoques, poseen una autonomía patente frente a las ciencias naturales, puesto que difieren tanto en el modo en que enfocan su objeto de estudio como en su metodología. En este cambio en la forma de pensar los enfoques y procesos de investigación de las diversas disciplinas halla su espacio y parte importante de su labor, la filosofía de cultura, la cual realiza una reflexión peculiar y amplia acerca de un objeto de estudio igualmente peculiar y complejo, la cultura, reflexión ejecutada de una forma apropiada a dicho objeto de estudio, esto es, a través de una metodología interrelacional, dinámica, histórica, sintética, valorativa y humanística. En este punto, el presente trabajo de tesis dialoga especialmente con las ideas y propuestas que José Hernández Prado expuso en su obra *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, donde éste presenta y caracteriza el papel, función y alcance específicos que Caso atribuyó a una filosofía de la cultura, entendida como un filosofar *sobre* la cultura —aunque no así, como un filosofar *desde* y *para* la cultura— en el contexto de la clasificación, justificación y delimitación metodológica de la ciencias naturales y las ciencias humanas o sociales, que se dio a finales del siglo XIX y principios del XX.

Si en el primer capítulo de este trabajo se analizan las críticas, reformulaciones, reflexiones ontológicas y distinciones metodológicas que permitieron a nuestro filósofo justificar y sustentar el estudio plenamente filosófico de la cultura y sus dinámicas, en el segundo capítulo se abordan puntualmente las "Diversas acepciones y dimensiones del concepto de cultura" que el ateneísta sostuvo y expuso a lo largo de su obra, las cuales se muestran siempre interrelacionadas, por lo que no es posible presentarlas de forma aislada sino en su íntima consonancia. Lo que dicha interrelación

indica es el carácter plural, complejo y multifacético del concepto casiano de cultura, el cual requiere ser estudiado en sus diversas dimensiones, aristas y aspectos, por lo que, en un primer momento, se señalarán los fundamentos antropológico-filosóficos de su filosofía sintética sobre la existencia, la cual, en función de dichos fundamentos, representa una reflexión filosófica sobre la naturaleza y finalidad humana, sobre la diversidad de valores que pueden orientar su vida y sobre el aspecto moral de la cultura, de su realización y de toda actividad humana.

En un segundo momento, se realiza un análisis especializado sobre la dimensión ético-social de la cultura, donde se profundiza en la propuesta personalista de Caso y el carácter eminentemente ético-social de la persona humana, al cual se debe atender para desarticular los fenómenos nocivos del individualismo y la absolutización de la "comunidad"; también se estudia la relación que el ateneísta establece entre la cultura, la axiología y el ámbito moral de la existencia humana, enfatizando el afán sintético que se presenta en la cultura, y se ahonda en su reflexión sobre los tres pilares de la vida sociopolítica y el enfoque personalista que debe caracterizar a la labor educativa. En el análisis de estos puntos se evidencia la necesidad del estudio sociológico ─que se aborda en un tercer momento─ que Caso realizó en torno a las relaciones de condicionamiento e independencia, creación e imitación, que se tejen entre las personas simples y los distintos tipos de formas sociales o unidades solidarias, recurriendo para este fin al análisis de nociones tales como la "sinergía social", el "alma colectiva", la "conciencia colectiva" y las funciones mentales de la "conciencia colectiva", poniendo un especial énfasis en la función sociológica de la religión. Con esto también se busca desentrañar la reflexión casiana sobre los procesos socioculturales por los que se conforma una "conciencia colectiva" y un "alma colectiva" plenas y unitarias, y sobre el establecimiento de una unidad solidaria ideal donde se cumpla el fin último de la existencia humana, su realización a través del sacrificio y el fomento de la realización del prójimo. Estas caracterizaciones ayudan a echar luz sobre las relaciones que se tienden entre la persona humana, la *sociedad* y la *comunidad*, la forma en que las diversas actividades humanas se conjugan e interrelacionan al interior del proceso sintético de la cultura, pero también servirán para comprender las posibilidades que Caso contemplaba para la aplicación práctica de sus ideas acerca de la cultura en las sociedades de su tiempo.

El primer y segundo capítulos de este trabajo de tesis componen el desglose del filosofar de Caso *sobre* la temática de la cultura en general, filosofar que realizó a partir de las problemáticas socioculturales de su tiempo, tanto en el escenario internacional como en el nacional ─por lo que, en última instancia, también representan un filosofar *desde* México─, al que imprimió el sello particular de sus inquietudes religiosas, morales e intelectuales, y el deseo por posibilitar una reforma nacional ─que constituye una constante de la tradición filosófica mexicana─, por lo que, en su conjunto, ambos

capítulos representan la exposición, análisis y balance de su *filosofía mexicana sobre la cultura*. Por su parte, el tercer capítulo se caracteriza por el estudio y exégesis de su *filosofía sobre la cultura mexicana*, que constituye una muestra de su filosofía *desde* y *para* México, realizada con plena conciencia de su labor situada, contextualizada y afectada por los acontecimientos y fenómenos de la cultura mexicana, en la cual encuentra problemáticas fundamentales que no sólo pueden ser abordadas con todo el rigor y profundidad filosóficos, sino que exigen atención, reflexión y compromiso por parte de aquellos que las enfrentan

En este último capítulo se abordan tres líneas de reflexión asociadas con la *filosofía sobre la cultura mexicana* de Caso, éstas son, la filosofía mexicana, la filosofía en México y la filosofía que se aboca al estudio de temas mexicanos, caracterizadas con base en las propuestas de Guillermo Hurtado y Victórico Muñoz, cuya exposición persigue el fin de ayudar a delimitar y ubicar la labor filosófica de Caso dentro del amplio panorama de la reflexión y tradiciones filosóficas de nuestro país. A partir de esto, se analiza la metodología específica que Caso adoptó en su tratamiento filosófico de la cultura y realidad mexicanas, señalando su doble procedimiento de autognosis ─labor hermenéutica por la que recupera e interpreta la historia de México a través de una clave de lectura filosófica, y diagnostica sus problemas y necesidades─ y tentativa de reforma de la cultura mexicana ─a través de la configuración de un proyecto de "nación" diseñado específicamente para atender a los problemas y carencias develados por el anterior procedimiento de autognosis. En este doble procedimiento, se evidencia el filosofar *desde*, *sobre* y *para* la cultura mexicana de Caso, donde relaciona lo real concreto con lo ideal, en la forma de un proyecto de "nación" que corresponde con su noción de una cultura sintética y su consideración de la "nación" como una de las unidades solidarias que cuida y promueve la realización personal de sus miembros, así como acorde con su visión de la religión como una de las funciones propias de una "conciencia colectiva" unificada.

En este capítulo también se estudian detenida y críticamente propuestas casianas importantes que versan sobre la especificidad de la cultura mexicana, como el problema moral de México, el "bovarismo nacional", su concepción de la Revolución Mexicana y la persecución del ideal democrático, su rechazo al catolicismo histórico en pro de un cristianismo *sui generis*, y su pugna por una homogeneización racial y cultural de la sociedad mexicana como requisito para su desarrollo pleno, su conformación como una "nación" y la realización colectiva de los mexicanos. Este último será uno de los puntos tratados con mayor detenimiento, ya que en éste se vislumbran algunas de las omisiones y contradicciones más graves del pensamiento de Caso, y constituye una de la propuestas más criticadas de su filosofar sobre la historia y cultura mexicanas, por la cual algunos representantes actuales de la filosofía mexicana consideran que gran parte de su obra y pensamiento deben ser

recusados como errados e inadecuados por completo para comprender y filosofar sobre la historia de México, su situación presente, sus pautas de acción, y sus posibles valores y objetivos comunes.

Ahora bien, en la obra y pensamiento de Caso, su *filosofía mexicana sobre la cultura* y su *filosofía sobre la cultura mexicana* se encuentran íntimamente ligadas, pues constituyen dos aspectos del mismo proceso de reflexión, que se encuentran en constante interdeterminación y que, en el caso del ateneísta, responden a un afán consciente por enlazar sus propuestas teóricas con su preocupación vital por el panorama conflictivo que le era contemporáneo; y por compaginar las tesis que desarrolló en torno a las temáticas generales de la cultura, la realización humana y el ideal de la organización sociocultural, con su análisis sobre las características, necesidades y problemas específicos de realidad sociocultural mexicana, y la forma particular que la guerra y el egoísmo tomó en nuestro país.

Esta tesis busca evidenciar dicha relación, al entretejer las distintas reflexiones que se desarrollan en los tres capítulos mencionados, refiriendo entre sí el estudio del filosofar casiano *sobre* la cultura, en general, y *sobre* la cultura mexicana, en particular, y evidenciando la importancia y viabilidad que concedió a la historia y cultura mexicanas como objetos válidos de análisis filosófico, ya que el horizonte cultural mexicano constituía, para Caso, la ventana particular *desde* la cual contemplaba las problemáticas propias y las mundiales, y esbozaba propuestas filosóficas *para* su transformación sociocultural. El filosofar *sobre*, *desde* y *para* la cultura que se despliega en el pensamiento de Caso, en su conjunto, representa una expresión de la resignificación de la forma en que se piensa, se hace, se estudia y se enseña la filosofía desde un enfoque filosófico-cultural, resignificación que representa mucho más que el mero tránsito de una concepción filosófica a otra, sino más bien un cambio fundamental del paradigma filosófico mismo, que afecta el modo en que la filosofía plantea sus temáticas de análisis, la consideración de los objetos posibles de estudio filosófico, y la metodología y aspiraciones con las que la filosofía aborda y analiza dichos objetos.

La filosofía de Antonio Caso, de carácter dinámico, sintético y creativo, participa de dicha reconfiguración del paradigma filosófico, en función: del papel preponderante que en su obra y pensamiento tiene el filosofar sobre la cultura; de las corrientes de reflexión y los pensadores en que se apoyaron sus propuestas filosóficas; de la constante preocupación que demostró por los conflictos socioculturales de su tiempo y su insistencia en analizar filosóficamente sus motivos de fondo y sus posibles vías de resolución; y, sobre todo, de su esfuerzo por atender a los problemas de la realidad sociocultural mexicana a través de la perspectiva y herramientas filosóficas. También por su esbozo de la cultura como una categoría filosófica primaria y medial que reconcilia: a lo universal y lo concreto; a la práctica filosófica con su entorno y con la vida; lo físico y lo biológico con lo espiritual,

lo psíquico y lo mental; la naturaleza y la cultura mismas; lo real con lo posible y lo ideal; al hombre con su circunstancia y lo trascendente; su animalidad y su verdadera humanidad; y a los hombres entre sí, a través del tiempo y el espacio, en la construcción intersubjetiva de diversas tradiciones y comunidades respectivamente.

Ahora bien, cabe señalar que las indagaciones de Caso formaron parte de un momento importante en la tradición filosófica mexicana, que consistió en el despliegue de una reflexión que concebía a la sociedad, historia y cultura mexicanas como objetos válidos de estudio filosófico, a los que se debía abordar con pleno rigor y por medio de un método que atendiera a su naturaleza histórica y particular. En este sentido, Caso forma parte del grupo de intelectuales a los que se ha referido como los grandes impulsores de la filosofía mexicana del siglo XX y los antecedentes directos de la filosofía de lo mexicano que se fundó formalmente con Samuel Ramos y que fue reformulada posteriormente por el grupo Hiperión. A pesar de que su nombre es uno de los más reconocidos de la filosofía mexicana y algunas de sus reflexiones son considerablemente conocidas, el filosofar complejo y profundo de Caso no ha sido estudiado en toda la amplitud de los múltiples temas de investigación y niveles de discusión filosófica que abordó, ya que algunas líneas de reflexión emprendidas por el ateneísta han sido tratadas de forma parcial o han sido poco exploradas, como es el caso de su reflexión sociológica sobre la religión, la "nación" y las formas sociales, siendo el tema de la función sociológica de la religión analizado únicamente por unos cuantos estudiosos.

La temática de la cultura en sus múltiples aspectos, enfoques y aristas es uno de los hilos conductores que, precisamente, permite interconectar y tocar transversalmente la diversidad de objetos de estudio trabajados en la obra y pensamiento de Caso, ya que la temática de la cultura se vislumbra como una línea de análisis que goza de gran extensión y cierta preeminencia ─aunque no de exclusividad─ dentro del amplio abanico de reflexiones e investigaciones que el ateneísta realizó.

El filosofar de Caso *sobre* la cultura ya ha sido abordado con gran detalle por José Hernández Prado, catedrático e investigador del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco, quien sostiene que en el pensamiento de Caso es posible encontrar una filosofía de la cultura de carácter objetivo ─que el ateneísta formuló de modo inconsciente─ y dedicó a este tema su ya mencionada obra *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, la cual se divide en dos apartados: las "propuestas" y los "fundamentos". En un primer momento, retoma la reflexión casiana sobre la delimitación metodológica de la historia y la sociología, entendidas como disciplinas de investigación ─a través de lo cual vislumbra el esbozo de una historia universal, "sociológica" y "culturalista", así como de una sociología "filosófica", "historicista", "culturalista" y no puramente "científica"─ y, en un segundo momento, emprende un análisis de las reflexiones que fungieron como el fundamento

filosófico sobre el que se sustenta la peculiar visión casiana sobre la historia, la sociología, el "progreso", la cultura, los valores y la realización humana ─donde aborda propiamente la teoría objetivista social de los valores de Caso, los diversos enfoques de la existencia, la caracterización de la persona humana, etc.

En la articulación entre estas dos labores, Hernández Prado termina de definir lo que Caso sólo alcanzó a delinear, una filosofía de la cultura, que, según el investigador de la UAM-Azcapotzalco, constituye uno de los dos pilares ─junto con una posible "filosofía natural"─ sobre los que habrá de erigirse una verdadera "filosofía de la historia universal", entendida desde la reconfiguración casiana de este término y labor. Sin embargo, considero que en esta importante investigación omitió una temática fundamental, que, a mi parecer, constituye una parte sustancial de la reflexión casiana: el contexto inmediato de las propuestas de Caso, es decir, la realidad mexicana ─y el panorama internacional─, de la que prescinde explícita y conscientemente por razones metodológicas ─y también aborda de modo tangencial la doble dimensión de trascendencia y manifestación sociológica de la religión. La omisión del entorno internacional y, en especial, de la realidad mexicana que funge como horizonte, fuente de inspiración y depositaria directa ─aunque no exclusiva─ de los valores y propósitos del filosofar de Caso, limita indefectiblemente el análisis de Hernández Prado y reduce la filosofía de la cultura de Caso a un importante, pero parcial, filosofar *sobre* la cultura; mientras que, a mi parecer, en el pensamiento de Caso encontramos elementos suficientes para caracterizar su labor como una filosofía *sobre*, *desde* y *para* la cultura, labor que adopta un enfoque filosófico-cultural pleno y concibe a la cultura como condición de posibilidad, medio y objetivo de la reflexión filosófica, es decir, como una categoría básica para pensar a la filosofía misma.

Por lo anterior, esta investigación de tesis se propuso como un objetivo explícito el ahondar en las distintas dimensiones y aspectos de la casiana filosofía de la cultura, señalando sus constantes relaciones de interdeterminación y complementariedad, con el fin de abonar a una caracterización y análisis más amplios y ricos de esta filosofía, atendida en toda su complejidad, pues, sólo a partir de la consideración de dicha complejidad, la propuesta de Caso se muestra como una *filosofía mexicana sobre la cultura* y una *filosofía sobre la cultura mexicana*, y como una reflexión profunda sobre la labor y alcances propios de la filosofía, evidenciando su participación de un cambio paradigmático de la concepción de la labor filosófica, todo lo cual confiere a su reflexión un lugar de vital importancia en la tradición filosófica de nuestro país y la señala como un aporte auténtico e importante al filosofar en general.

1. Posibilidad y necesidad de una filosofía de la cultura

La preocupación vital que se aprecia en la mayor parte de las reflexiones filosóficas de Antonio Caso surgió de su particular visión de la crítica situación contemporánea del mundo, en general, y nacional, en particular; ya que afirmaba la existencia de un panorama bélico internacional —debido a los estragos de la Primera Guerra Mundial y el advenimiento de dos fuertes casos de Estados totalitarios y la Segunda Guerra Mundial— e individualista nacional —que encontraba su culmen en el régimen porfirista y la peculiar aplicación social de los principios de la doctrina positivista, los cuales se transformarían con el movimiento de la Revolución mexicana—, y que ambos manifestaban los vicios de las sociedades contemporáneas, tales como la mecanización de la vida, la comercialización de los hombres, una crisis del humanismo, así como una concepción del mundo y las relaciones sociales de tipo determinista y naturalista.

Pensaba que, en la mayoría de estas sociedades, los hombres habían otorgado una gran importancia a los avances científicos y tecnológicos, haciendo de la ciencia, la máquina y la materia los nuevos directores de la actividad humana y generalizando el impacto de los adelantos en estas áreas al resto de la esfera de lo humano, a partir de lo cual se creyó contemplar el "progreso" de la humanidad, cosa que Caso rechazó, "porque es verdad que hoy el hombre tiene un poder inmenso sobre lo que es exterior a su persona; pero ha perdido en cambio, la conciencia moral de sí mismo".[2] Caso señalaba que, en realidad, esto significaba la subordinación de la vida humana a los valores de la materia y la existencia biológica, es decir, la subsunción de la totalidad de lo humano a una de sus partes constituyentes, a la que se le daba el papel de absoluto, incurriendo en un flagrante reduccionismo y negación de la posibilidad de la cultura. La misma operación por la que se seleccionaban y absolutizaban algunas características y facultades del hombre, es la misma que se realizaba en lo concerniente a la concepción unitaria de la existencia y de la experiencia, por lo que el reduccionismo antropológico-filosófico poseía un correlato ontológico y epistemológico; cosa que devendría en el establecimiento de sistemas filosóficos unilaterales, que, para poder resistir la presión que ejerce el conjunto de lo omitido, tomarían posturas excluyentes y métodos inamovibles.

Por su parte, nuestro filósofo sostenía que no se puede concebir a la existencia humana como determinada por uno sólo de sus elementos, pues ni siquiera se le puede determinar por completo, el hombre —y en esto radica algo propio de lo humano— no es un ser terminado, encaminado a un

[2] Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, en *Obras Completas*, tomo VIII, México, D. F., UNAM, 1975, p. 60.

destino fijo, sino que se encuentra siempre en proceso de realización, como una potencia que se actualiza constantemente. De forma análoga, también existe la indeterminación en el escenario general de la existencia: "El mundo no se ha acabado de hacer"[3] —retomaba el ateneísta— y asumir lo contrario implicaría la consideración de que lo existente es todo lo que puede ser —tomando sólo formas diferentes—, y que no hay cabida para la creación, la novedad, ni la libertad, sin las cuales es imposible el desarrollo de la cultura y la personalidad.

Consideraba que la mayoría de las sociedades contemporáneas habían hecho descansar los principios de su organización sociopolítica sobre este tipo de reduccionismos, por lo que les adjudicó la expresión de *cultura manca*, que representaba la mutilación del desarrollo humano y del proceso sintético de la cultura, a causa de una orientación unilateral de la esfera social, sea ésta a favor de los valores inferiores de la materia y la vida biológica, o solamente en pro de los valores propios del espíritu.

A pesar de que su crítica aplicaba para ambos tipos de reducción, Caso observaba que el primer tipo es el que se había generalizado en el mundo que le era contemporáneo —y el que combatió específicamente—, con consecuencias funestas, tales como la crisis de valores, la postergación de lo santo en favor de lo profano, la cosificación de la persona humana, el egoísmo moral, el desprestigio de la religiosidad y lo espiritual, la geometrización del arte, la esquematización de la vida social, el divorcio entre el pensamiento y la acción, la preponderancia del *tener* sobre el *ser*, el aniquilamiento de la libertad y la proliferación de los Estados totalitarios. A éste tipo atribuía, también, la belicosidad que permeaba el escenario mundial de su época, pues señalaba: "La vida considerada como valor supremo conduce sin remedio a la guerra, esto es, a la muerte; porque la esencia de la vida es conducir a la muerte; y, mientras más vital sea una doctrina (en el sentido de aceptar sobre todos los valores de la vida perecedera), más directamente encaminará hacia la muerte".[4]

Más aun, rechazaba la concepción de que algún bien pudiera derivarse de este escenario pues consideraba que: "Del mal presente no va a surgir el bien futuro, sino el futuro mal",[5] y agregó que los vicios y las consecuencias de una visión materialista de la vida no llegaban a término con el inevitable acaecimiento de la guerra, sino que desembocaban en el pesimismo, la decepción y la acidia, que constituyen el mal de la posguerra.

Frente a este panorama determinista y materialista, Caso se adhirió inicialmente al esfuerzo de filósofos contemporáneos, como Émile Boutroux, William James y Henri Bergson, por

---

[3] Antonio Caso, *Problemas filosóficos*, en *Obras Completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, p. 55.
[4] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 161.
[5] *Ibid.*, p. 166.

fundamentar una filosofía orientada a la reivindicación de lo espiritual, la creación y la libertad. A partir de esta reivindicación Caso desarrollaría su propia versión de un personalismo cristiano que retomaba muchas de las ideas del personalismo, también cristiano, de Max Scheler, según los cuales la persona aparece como realidad irreductible y autónoma en la que se articulan los diversos ámbitos de la existencia general.

Más tarde Caso abundaría en diversos estudios sociológicos, a partir de los cuales ponderaría la forma en que se establecen y desarrollan las relaciones sociales, y esbozaría la forma en que las diversas sociedades y comunidades humanas impulsan u obstaculizan el desarrollo de las personas humanas y de una cultura integral. Finalmente, en las últimas décadas de su vida, Caso conocería y retomaría las nociones de intuición universal e "intuición analógica" de Edmund Husserl, cosa que derivaría en un reajuste de su consideración sobre la ciencia, una ampliación de los horizontes de sus propuestas epistemológicas y ontológicas, y ayudaría a consolidar algunas de sus propuestas acerca del alcance epistemológico de la intuición así como a reforzar la dimensión eminentemente sociocultural de la realización de la persona humana.

1.1. La crítica casiana al paradigma filosófico determinista

Cuando los estudiosos de la historia de la filosofía se abocan al análisis del pensamiento de un filósofo en particular muchas veces suelen distinguir la parte combativa y la parte afirmativa de su labor filosófica, e, incluso, buscan determinar los periodos caracterizados por la crítica a corrientes de pensamiento anteriores ―sobre todo de las inmediatamente anteriores― y los periodos de aporte propio o toma de postura filosófica. Así, por ejemplo, en el "Prólogo" al tomo II de la *Obras completas* de Caso, Antonio Gómez Robledo retomó del ateneísta la idea de que en la obra de todo pensador puede hacerse una distinción "entre la demolición o crítica de sistemas que en un momento dado hay que remover para dejar libre el camino, y la construcción del propio sistema […] de invención propia o recibido de otros después de una decisión informada y responsable".[6] Aplicó esta distinción al pensamiento de Caso, en particular a sus primeras dos obras, publicadas en 1915, *Problemas filosóficos* y *Filósofos y doctrinas morales*, y señaló que la crítica al positivismo que aparece en *Problemas filosóficos* constituye la *pars destruens* de sus primeras obras y su filosofía de la intuición, la *pars edificans*, en la que ya presenta una propuesta concreta.[7] Más adelante, en este

[6] Antonio Gómez Robledo, "Prólogo", en Caso, Antonio, *Obras Completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, p. VIII.
[7] Caso empleó esta distinción para estudiar el pensamiento de Edmund Husserl, en su obra *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* de 1934, donde señaló la existencia de una *pars destruens* que corresponde a las *Investigaciones lógicas* y una *pars*

mismo prólogo, señala que *Problemas filosóficos* "es fundamentalmente una toma de posición y un programa de investigación y docencia", mientras que *Filósofos y doctrinas morales*, constituye "un libro de carácter expositivo, en el cual el compromiso ─de adhesión o repulsa─ viene a ser algo adjetivo o circunstancial".[8] En este caso específico, parece que Gómez Robledo dejó de lado el gran valor de las ideas contenidas en *Filósofos y doctrinas morales*, ya que en esta obra no encontramos un simple manual de clase que reúna las propuestas morales más conocidas o aquellas cuyo conocimiento es fundamental para un neófito de la temática. Por el contrario, el tratamiento de ciertos pensadores y propuestas, y la consideración de los núcleos culturales a los que pertenecen, evidencian una subyacente selección metódica de los personajes, obras y épocas que ayudan a Caso a retratar intencionalmente una problemática específica: la oposición a las filosofías reduccionistas, en sus diversas manifestaciones ─sistemáticas, intelectualistas, deterministas.

En conjunto, *Problemas filosóficos* y *Filósofos y doctrinas morales*, esbozan tempranamente la actitud filosófica que definió la totalidad de la trayectoria filosófica y personal del ateneísta, caracterizada por un afán filosófico amplio, rico y de pretensiones sintéticas, que buscaba reivindicar todo aquello que había sido ignorado por las doctrinas filosóficas reduccionistas, actitud que se expresaría de modo explícito y con toda cabalidad en su obra más conocida, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.

La distinción entre la fase combativa y la afirmativa posee un importante valor heurístico para la comprensión del pensamiento de Caso, sobre todo porque es posible hacerla extensiva a gran parte de su obra, colocando su campaña antipositivista de juventud y su oposición al materialismo histórico de los años treinta en los periodos combativos, y a su consideración de la existencia bajo los enfoques de la economía, el desinterés y la caridad dentro de una etapa afirmativa, así como a su rescate del intuicionismo francés a inicios de su vida intelectual y el intuicionismo alemán a finales de la misma. Sin embargo, considero que su trayectoria intelectual, más que ser susceptible de separarse en periodos bien definidos de combate o afirmación, constituye un buen ejemplo de la unión constante y de interdeterminación entre la labor crítica y la propositiva que caracterizan a todas las reflexiones filosóficas que se realizan a partir de preocupaciones filosóficas profundas y que atraviesan un proceso de internalización cabal y personal, que dan un matiz peculiar al modo de abordar y tratar de solucionar dichas preocupaciones. De modo que en la obra y pensamiento de Caso encontramos a la crítica, la demolición y el combate como una labor negativa que se realiza con plena conciencia de

---

edificans que se encuentra principalmente en las *Meditaciones cartesianas*; de aquí retomó Gómez Robledo dicha distinción y la aplicó a los escritos tempranos de Caso.

[8] Gómez Robledo, "Prólogo", p. XXIII.

abonar a una labor afirmativa respecto a una visión filosófica específica que se asume, se sustenta y se busca dar a conocer.

En un artículo de 1948, "Una polémica de Antonio Caso contra el neokantismo", Luis Villoro señala algo similar.[9] Considera que la obra del ateneísta se encuentra marcada por la polémica, desde sus publicaciones formales hasta sus artículos periodísticos. Esta consideración ─que ya había anticipado Juan Hernández Luna[10]─, se debe al hecho de que, durante gran parte de su vida, Caso combatió diversas propuestas y doctrinas filosóficas, así como los numerosos intentos por aplicarlas práctica e ideológicamente en tierras mexicanas y otras partes del mundo. Tuviera un interlocutor directo o no, Caso no perdía la oportunidad para hacer explícito su desacuerdo con éste o aquel presupuesto filosófico, por lo que llegó a oponerse al positivismo ─desde su temprana vida filosófica─, al materialismo histórico y al neokantismo, así como a sus partidarios connacionales. Empero, este carácter polémico siempre fue compaginado con la fuerte afirmación de una visión filosófica personal, pues, haciendo uso de las palabras del mismo Caso: "No niega por negar; niega para afirmar mayor afirmación".[11] Villoro sostiene que la crítica que Caso realiza a estas doctrinas posee un factor común, el de la oposición al dogmatismo:

> En todos ellos dirígese la argumentación contra un tipo característico de filosofía; aquella que considera el saber como ya hecho, constituido definitivamente en unas líneas fundamentales, hieratizado en el dogma o el concepto de una vez para siempre. Levanta su voz contra toda doctrina que se arrogue a sí misma el derecho de acaparar los principios de la verdad y que sólo conceda a sus sucesores la facultad de aplicar o desarrollar progresivamente esos principios.[12]

La oposición de Caso a este dogmatismo, que elevaba los principios y prescripciones de las doctrinas particulares a verdades absolutas y necesarias, revela una de las características más importantes de su pensamiento: la reivindicación de la libertad y la posibilidad creativa, y, en general, la afirmación de la existencia de cierta indeterminación. El dogmatismo atenta contra la libertad de pensamiento y obstaculiza el desarrollo de la cultura y el ser humano; establece, por una parte, un límite epistemológico que señala como únicamente válidos los métodos y facultades de conocimiento, las formas de argumentación y los presupuestos propuestos por cierta doctrina, y, por otra parte,

---

[9] *Cf.* Luis Villoro, "Una polémica de Antonio Caso contra el neokantismo", *Revista de cultura mexicana* (Suplemento de *El Nacional*), no. 61, 30 mayo 1948, pp. 1-2.
[10] *Cf.* Juan Hernández Luna, "Las polémicas filosóficas de Antonio Caso", en *Homenaje a Antonio Caso*, México, D. F., Stylo, 1947, pp. 157-176.
[11] Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Obras Completas*, tomo III, México, D. F., UNAM, 1972, p. 95.
[12] Villoro, *op. cit.*, p. 1.

representa un intento de sesgo ontológico, en que dicha doctrina considera sólo una parte de la realidad para elaborar sus tesis o se basa en una noción del mundo entendido como un todo ya dado, por lo que niega lo posible, lo ideal, y, con ellos, a la creación y la novedad —que constituyen una forma de la libertad.

Ambas reducciones, ontológica y epistemológica, se implican entre sí, ya que la concepción de un mundo terminado, completo y redondo, apela al afán humano de tratar de aprehender el sentido fundamental de la realidad, sin embargo, cuando se presupone que toda la existencia constituye un objeto dado fácticamente, la psique humana considera que es posible determinar a cabalidad sus contornos, su naturaleza y legislación. De igual forma, la elección de ciertas vías de conocimiento y ciertas claves de interpretación de la existencia representa una selección de la experiencia acorde a las herramientas preferidas, así como una violencia sobre el mundo, al cual se obliga a encajar en un molde fabricado arbitrariamente.

Ésta es una de las razones por las cuales la crítica de Caso a las doctrinas mencionadas —en especial al positivismo y el materialismo histórico— se desarrolló en el terreno de la reflexión ontológica y epistemológica, y, posteriormente, en el del análisis sociológico, ya que las características de la visión que el hombre posee del mundo afectan la forma en que éste se relaciona o piensa que debe relacionarse con propios y ajenos, y el modo en que considera que puede o debe organizarse la sociedad.

Es ampliamente conocida la crítica del joven Caso al positivismo comtiano como doctrina y como pauta práctica de la sociedad mexicana —la simiente de esta crítica se puede rastrear hasta 1909, en los escritos que posteriormente serían reunidos y publicados en 1915 bajo los títulos *Problemas Filosóficos* y *Filósofos y doctrinas morales*—, empero, cabe señalar que esta crítica no se restringió a la mocedad de nuestro filósofo, sino que se presentó de forma continua a lo largo de toda su vida y obra, no obstante las acotaciones, adiciones y modulaciones que sufrió con el tiempo. De igual forma su afirmación contundente en pro de una filosofía intuitiva, dinámica, ético-cultural y sintética fue también modelándose y enriqueciéndose con el paso de los años, pero guardó el mismo sentido desde su juventud.

Desde temprana edad, el positivismo comtiano consistió, para Caso, un sistema filosófico cerrado y una doctrina dogmática que buscaba proveer a las sociedades humanas de una base firme y estática de conocimiento científico objetivo, positivo, del cual se pudieran derivar normas de acción que garantizaran la paz y el orden social. Caso no fue el primer mexicano en criticar las bases del

positivismo, antes de él estuvieron José María Vigil, José María Velasco e Ignacio Altamirano,[13] sin embargo, fue Caso quien profundizó detenidamente en esta crítica y la amplió a lo largo de su vida incluyendo otras doctrinas deterministas.

El carácter cerrado que atribuía al positivismo radicaba en que este sistema mostraba los tres rubros de reducción que se han esbozado anteriormente —la reducción epistemológica, la ontológica y la ético-sociológica—, haciendo pasar sus contenidos parciales por verdades absolutas, libres de cualquier posible crítica o reformulación.

Por una parte, la reducción epistemológica del positivismo consiste en su consideración del conocimiento científico como el único tipo de conocimiento válido, éste es únicamente aquél que se genera a través del método científico y el uso casi exclusivo de la razón, y que se expresa en leyes y sentencias necesarias. Esto, por concebir a la razón como la facultad humana más objetiva y lejana del error y el prejuicio personal, y la única capaz de abstraer su objeto de su estudio, esto es, de retirarle sus particulares ropajes espaciotemporales, para poder pensarlo formalmente y formular leyes y principios, cuya validez universal no depende de determinaciones circunstanciales, ni requiere eventualmente de comprobación *a posteriori*.

Otra característica de la reducción epistemológica consiste en que el afán abstractivo de la razón busca obtener un conjunto mínimo de leyes y principios que sirvan para explicar el mayor número de fenómenos posible, por lo que constantemente simplifica la multiplicidad de la experiencia y formaliza el conocimiento de manera excesiva. Esta ecuación simplificadora es lo que Caso entendía como la "ley económica del conocimiento científico", noción que provenía del pensamiento del físico austriaco Ernst Mach, sobre la cual elaboraría y a la que atribuiría consecuencias éticas en su famosa obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Dicha noción sería moderada en los últimos escritos de Caso, a raíz de las ideas de Edmund Husserl y de un leve cambio en su visión de la ciencia, por lo que, con el tiempo, llegaría a atribuir la operatividad de esta ecuación no tanto a la ciencia, como al cientificismo, pero esto se explicará con mayor profundidad en el segundo capítulo.

Por otra parte, la reducción ontológica del positivismo es aquella por la que se concibe al mundo como dado por completo, estático en su organización fundamental, que presenta fácticamente todos los tipos de fenómenos posibles, los cuales se repiten unos a otros sin variación esencial sino

[13] *Cf*. Jesús Iván Mora Muro, "Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia", *Secuencia, Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 87, septiembre-diciembre 2013, pp. 153-173.

sólo accesoria; esto es, una reducción del mundo a lo ya existente así como una omisión de lo posible y lo trascendente.

La consideración de que se puede determinar a cabalidad el orden y los procesos de lo existente, encuentra su razón de ser en este presupuesto de su estaticidad y plena facticidad, así como en el carácter abstractivo de la razón, pues, como ya se ha señalado, ésta tiende a desatender las características particulares y determinaciones espaciotemporales de los fenómenos dados en la experiencia, para ocuparse de aquello que tienen en común todos los fenómenos de cierto género. Aquí cabe traer a colación las palabras de Bergson: "El determinismo físico al que así se llega no es en absoluto otra cosa que el determinismo psicológico, que pretende verificarse a sí mismo y fijar sus propios límites apelando a las ciencia de la naturaleza".[14] A partir de esta cita, se aprecia que los diversos tipos de reducción mencionados consisten, en última instancia, en una operación mental, psicológica, por la que el hombre proyecta sus propios juicios y concepciones sobre el mundo, y, simultáneamente, los considera como características reales de la existencia, por lo que el determinismo representa, en realidad, la forma concreta de organización mental que hemos dado a nuestra visión de lo existente, pero no significa que esté realmente ordenado de esta manera.

Ahora bien, el descuido racional de la particularidad de los fenómenos provoca que estos sean, a su vez, considerados por el hombre como repeticiones de un mismo tipo de fenómenos, por lo que también es posible, a partir de un estudio de los fenómenos presentes, predecir el desenvolvimiento de fenómenos futuros, lo cual corresponde con la primera parte del lema científico del positivismo: "Saber para prever, prever para obrar". El tercer rubro del reduccionismo, el ético-sociológico, tiene que ver con la segunda mitad de esta sentencia. De la visión positivista del mundo como un objeto determinable emanan dos ideas que operarán dentro del terreno propiamente humano: una, que la predictibilidad de los fenómenos futuros y la objetividad de las leyes generadas por la razón permite al hombre actuar sobre la base del conocimiento seguro y firme de la ciencia sin temor a errar; segunda y ésta es quizás la más importante y criticada por Caso, que a partir de la legislación de los fenómenos físicos y biológicos, tan fuerte y constantemente comprobable en la experiencia, se puede concluir que leyes similares, aplican para la organización de los fenómenos de la esfera humana.

En conjunto, ambas representan la lógica bajo la que Augusto Comte fundó la sociología, como una disciplina científica que se ocupaba de estudiar la conformación y desenvolvimiento de las sociedades humanas ―comparándolas con sociedades no humanas, como la de las abejas―, aplicando en su análisis un método y principios explicativos usados en otras disciplinas que se

[14] Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, España, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 109.

consideraban sujetas a un orden necesario más fuerte y evidente. De ahí que la sociología naciera como un intento de "física social"[15] con Comte y tiempo después se acercara mucho más a la biología, con la propuesta del organicismo social de otro positivista, Herbert Spencer, y finalmente, se le sometiera a los procedimientos de una psicología determinista y cientificista.

Más allá de lo cuestionable de la subordinación del estudio de las relaciones sociales humanas a la metodología de otras disciplinas y el hecho de que se le negara autonomía para conducirse por sus propios métodos, pensados en función de su peculiar objeto de estudio, esta subordinación constante en el terreno de las ciencias implicaba la idea de que lo humano, su naturaleza, su ordenación y su desarrollo, estaban sujetos a determinaciones o leyes preestablecidas, y que éstas eran tan necesarias como las que operaban en los órdenes inferiores como el físico o biológico —según lo pensaba Caso, con base en las reflexiones de Boutroux.[16]

Para nuestro filósofo, esta concepción de la esfera humana como predeterminada constituía una de las derivaciones más terribles del positivismo, ya que el determinismo no sólo eliminaba la posibilidad de la libertad y la novedad en la esfera natural, sino que también negaba el libre albedrío humano —y con él, el arte, la cultura, los valores y la religión. Esta doctrina no sólo consideraba que se debían conocer y prever los fenómenos naturales para determinar las formas en que el hombre debía actuar, sino, incluso, que era posible conocer y prever las propias conductas humanas y todos los fenómenos del mundo humano, y, a partir de esto, determinar líneas de acción a seguir indefectiblemente.

La "ley de los tres estados" es el principio sociológico en que Comte plasma la escala valorativa de su positivismo, y relaciona y sintetiza las tesis que proponía tanto en el ámbito ontológico y epistemológico como el ético-sociológico, ley que también le sirvió "para asignar a su propia filosofía, el lugar característico que ocupa entre todas las especulaciones semejantes".[17] Esta idea, que Comte retoma de la obra de Turgot, descansa sobre el presupuesto de la preponderancia del factor intelectual en el fenómeno social, por lo que la forma de organización del pensamiento que impera en una sociedad en determinada época, define sus características propias y se expresa en todos sus productos y actividades sociales. Según esta ley, existen tres estados teóricos del pensamiento o tres sistemas de concepciones de los fenómenos, los cuales no sólo se excluyen entre sí, sino que

[15] Término utilizado, por primera vez, por Henri de Saint Simon y que, tiempo después, retomaría Comte para delimitar el quehacer de la naciente disciplina sociológica.
[16] *Véase* Émile Boutroux, *Las leyes naturales*, España, Barcelona, F. Granada, 1906.
[17] Antonio Caso, *Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología*, en *Obras Completas*, tomo VII, México, D. F., UNAM, 1972, p. 128.

deberían sucederse unos a otros en un orden predeterminado, considerado como natural.[18] El primero es el estado teológico, que constituye el punto de partida del movimiento que la mente humana colectiva recorre en su afán por conocer el mundo y hallar su sentido fundamental; en éste, la explicación de los diversos fenómenos dados a la experiencias se atribuyen a la existencia de fuerzas o agentes sobrenaturales, cuyo orden de acción es —en un primer momento— desconocido para el hombre, quien posee nulo poder sobre la naturaleza y su propia existencia.

El segundo estado es el metafísico, en que el principio de explicación del mundo fenoménico se hace descansar sobre fuerzas abstractas o "abstracciones personificadas",[19] entidades inmateriales que inciden sobre la esfera de la existencia fáctica y sobre las que el hombre sólo puede especular, ya que no tiene conocimiento certero de las mismas.

El tercer estado es el positivo, el culmen del desarrollo intelectual humano, en que se afirma el conocimiento racionalmente obtenido, el conocimiento científico, único tipo comprobable y presuntamente necesario; simultáneamente, se niega el conocimiento especulativo, las entidades trascendentales, míticas y/o divinas, y se renuncia a la posibilidad de conocer las causas primeras y los fines últimos de la existencia, por lo que se cae —según Caso— en un agnosticismo cómodo que se niega a esforzarse por conocer la totalidad de la existencia y se regodea en su conocimiento parcial elevado a ley necesaria.

La doctrina comtiana no sólo jerarquizaba estos sistemas de intelección de la existencia, señalando al sistema positivo como superior a los otros, sino que, incluso, les asignaba un orden secuencial según el cual la progresión del intelecto humano debía desarrollarse de forma unidireccional, partiendo del estado teológico, pasando por el metafísico, hasta alcanzar su estado óptimo en el desarrollo del conocimiento positivo y la organización de la sociedad con base en sus leyes y principios. A lo cual Caso respondió desde sus primeros escritos:

> La religión, la metafísica y la ciencia, no son actitudes sintéticas sucesivas ni sustituibles, sino manifestaciones necesarias de la mente, hechos perennes que, lejos de excluirse mutuamente como lo quieren Comte y sus discípulos, coexisten en todas las épocas de la evolución.[20]

El conocimiento científico se caracteriza por aportar saberes necesarios, desprovistos de sujeción temporal, y, si bien, la "ley de los tres estados" sugiere la consideración de lo temporal implícito en las nociones de "progreso", "desarrollo", "sucesión" y "periodo" o "estado", se puede

---

[18] *Cf.* Augusto Comte, *La filosofía positiva*, México, D. F., Porrúa, 2001, pp. 38-39.
[19] *Cf.* Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, España, Madrid, Alianza, p. 24.
[20] Caso, "Perennidad del pensamiento religioso", en *Problemas filosóficos*, p. 3.

apreciar que dichas nociones se insertan dentro de un plano temporal predeterminado, visto como una totalidad estática, en la que sólo se diferencian segmentos pero no se concibe un real discurrir histórico de los fenómenos. La noción de "progreso" que opera a la base de la "ley de los tres estados" describe únicamente una relación necesaria entre tres fenómenos intelectuales, necesidad que el mismo término "ley" indica.

En su artículo "Augusto Comte" recurrió a la apreciación de Thomas Henry Huxley sobre el positivismo comtiano como un "catolicismo sin cristianismo",[21] con el fin de dirigir una crítica precisamente sobre su labor reduccionista y dogmática. Catolicismo, en tanto se organizaba con base en jerarquizaciones y subordinaciones universales: frente a la pluralidad de la existencia, establecía una interconexión jerárquica y subordinante entre todos sus elementos constituyentes; jerarquizaba las formas de pensamiento humano ─a favor de la ciencia y en detrimento de la religión y la metafísica─ y a las ciencias mismas ─en su famosa sistematización enciclopédica de las ciencias─; jerarquizaba las facultades humanas involucradas en el proceso cognitivo ─en perjuicio de la intuición─ y subordinaba la libertad individual a la orientación colectiva ─primacía de la "Humanidad".

Sin embargo, el positivismo se encontraba "descoronado del monoteísmo cristiano, y dominado por un nuevo fetiche, un nuevo dios finito, contingente, positivo y pequeño: la humanidad"[22], por haber eliminado los elementos de la trascendencia, la divinidad y el puente entre lo humano y lo divino que se encuentra en Cristo, y por realizar dos acciones simultáneas: la deificación de la "Humanidad" y la sobreintelectualización de la religión.[23]

Para Caso, Comte incluso actuaba como profeta, en tanto anunciador de una nueva forma de vida que iniciaba con su propia labor, y como sacerdote, en tanto difusor de los principios del positivismo que se muestran como verdades irrefutables y opositor de toda doctrina explicativa distinta de la suya. En este sentido, la de Comte se presenta como una doctrina de aspiraciones antidogmáticas, que niega validez a toda forma de pensamiento que no se asiente en la experiencia, pero en realidad se muestra como sumamente dogmática, pues rechaza todas las concepciones de la existencia y formas de pensamiento ajenas.

Esta visión reduccionista de la existencia, que se encuentra al fondo de la doctrina positiva comtiana, es la misma que Caso creía observar en el materialismo histórico, como concepción

---

[21] Antonio Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, en *Obras Completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, p. 95.
[22] *Ibid.*, p. 97.
[23] Aun así, en *El problema de México y la ideología nacional*, Caso lamentará que Barreda haya impuesto en México todos los elementos propios de la doctrina comtiana excepto la religión de la humanidad, la cual, al menos, buscaba encauzar a los hombres hacia una sociedad altruista.

determinista de la historia y sociedad humanas que explicaba la complejidad del mundo humano y cultural por las categorías de la materia y la "economía". A esta concepción se opuso desde los años treinta por considerarla, no sólo como un sinsentido, sino también como adversa a la autonomía de la cultura, la patencia de la libertad y la posibilidad de la realización humana.

Al igual que el positivismo comtiano, Caso consideraba que el materialismo histórico —fundamento filosófico del marxismo, al que también se opuso tajantemente— incurría en una serie de terribles reducciones, pues la contracción de los fenómenos sociales únicamente a sus condiciones materiales, le parecía una consideración intelectual naturalista, que, como el positivismo comtiano, ignoraba las condiciones psíquicas, espirituales, culturales, etc., de la vida social humana, y, de igual forma, representaba un intento por explicar el complejo fenómeno humano a través de leyes y principios de las ciencias naturales.

Margarita Vera Cuspinera, en el "Prólogo" al tomo X de las *Obras Completas* de Caso, señala que el filósofo mexicano resumía los "errores y limitaciones" del materialismo histórico en los siguientes puntos: "negación del mundo ideal, superposición del método dialéctico al principio material, determinismo, cientificismo y economicismo y negación del individuo a favor de la comunidad".[24]

En relación al economicismo de esta doctrina, ésta consideraba —según Caso— al valor económico como el predominante dentro de las relaciones humanas y el desenvolvimiento de la historia, siendo que éste sí representa un valor importante dentro de la esfera humana, un valor instrumental, pero no el valor absoluto con el que se debe de interpretar la totalidad de la realidad humana; ni el factor material, ni económico agotan la esfera humana, hay en ésta un excedente explicativo que muestra como falsa, también, a toda doctrina que pretenda reducir la existencia —más allá del ámbito humano— a dichos factores.

Para Caso, la economía no constituye, como lo quería Karl Marx, la base material de la sociedad, ya que ésta no interviene en el fenómeno social de forma directa sino sólo de forma vivida, a través de la psique humana, por lo que escribió:

> Producir riqueza es un acto esencialmente humano, es un fenómeno de cultura, profundamente diverso de los hechos materiales que analizan la física y la química. Lo que el economista quiere es realizar con el menor esfuerzo el mayor provecho, y ésta es cabalmente la actitud de la inteligencia, que constantemente tiende a ahorrar el

[24] Margarita Vera Cuspinera, "Prólogo" a Caso, Antonio, *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., UNAM, 1985, p. XXXVIII. El último punto señalado por Vera Cuspinera será tratado en el Capítulo II de esta investigación de tesis.

> esfuerzo y obtener el mayor rendimiento posible. Por tanto, se trata aquí y ahora, no de actividades materiales, sino profundamente espirituales, "intelectuales".[25]

No es éste el momento para exponer la transformación de la concepción de historia que Caso desarrolló a lo largo de su obra —ya que esto será abordado más adelante en este mismo capítulo—, empero, parece necesario señalar aquí que, en la edición de 1933 de *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* y en su obra *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico* de 1936, Caso sostenía, concordando con Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband, que la historia constituía una ciencia cultural cuyo elemento de universalidad radicaba en su estudio del valor, el cual se restringía a la esfera humana.

A raíz de esta consideración Caso exclama que el materialismo histórico representa una contradicción en sí mismo, ya que el materialismo dice basarse únicamente en el elemento material de la existencia, mientras que la historia como ciencia cultural escapa por mucho al mundo de la *natura*. Además, como ya se ha señalado, lo económico, al que este materialismo pretende dar primacía, constituye un valor espiritual, por lo que el materialismo no puede ser histórico y lo histórico no puede corresponder a una visión materialista de la existencia.

De igual forma, Caso critica el uso que Marx y Engels dieron al método dialéctico de Hegel, pues considera que el idealismo absoluto hegeliano es incompatible con una metafísica materialista, sin embargo, cree ver la razón de esta conjunción, por parte del par alemán, en el deseo de prodigar a su doctrina de un fuerte elemento determinista y evolutivo, que mostrara como necesario el advenimiento del socialismo en gran parte de las sociedades humanas reales.

Tanto en la crítica casiana al positivismo comtiano como al materialismo histórico, se puede apreciar, como se había adelantado, un rechazo general al reduccionismo; en cuanto a sus principales representantes, Comte y Marx, Caso señala lo siguiente: "Pero el error constante de ambos pensadores estriba en seleccionar un solo *factor* social y pretender elevarlo a la categoría de *factotum*".[26] Al fondo de esta crítica se encuentra también la crítica al determinismo, puesto que el reduccionismo constituye una argumentación falaz, por la que se hacen pasar las características de una parte o elemento de la existencia por las características imperantes en la totalidad de la misma, cosa que implica el presupuesto de que existe una cosa tal como la "totalidad de la existencia" ya dada, lo cual representa la base de las concepciones deterministas.

---

[25] Antonio Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, en *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., UNAM, 1973, p. 103.
[26] *Ibid.*, p. 104.

En lo referente a la oposición casiana al neokantismo, el ateneísta creía ver en esta doctrina y, en particular, en los escritos de la Escuela de Marburgo, una desvirtuación de las conclusiones de la crítica epistemológica kantiana; pues, a pesar de estar en desacuerdo con la postura agnóstica en la que Caso consideraba que desembocaba el establecimiento de los límites a la razón realizado por Kant, afirmaba expresamente que uno de los aportes más grandes del filósofo de Königsberg consistía en señalar dichos límites y, consecuentemente, demostrar la falsedad de todo panlogismo. Para Caso, la Escuela de Marburgo incurría en un exacerbado intelectualismo que omitía el papel de la intuición y cualquier otra facultad humana en el proceso del conocer, y distorsionaba el alcance que Kant había señalado a la razón en el mismo, por lo que negaba la metafísica y dejaba fuera del panorama por completo a la "cosa en sí" kantiana.

En el artículo antes mencionado, Villoro indica que, según Caso, los neokantianos omitían conscientemente la pregunta ontológica pues la consideraban un problema mal planteado, esto debido a que concebían que el ser es sólo aquel que puede aprehenderse por medio de leyes lógicas y conceptos científicos; sin embargo, afirmaba que, en última instancia, los neokantianos sí poseían una teoría acerca del ser, reducida al campo de acción de la lógica y la ciencia, pero la ignoraban por subordinar el problema del ser al problema del conocer, la ontología a la gnoseología.

Para Caso, esta teoría resultaba en un panlogismo que, irónicamente, se acercaba mucho al panlogismo de corte hegeliano, con el que la crítica epistemológica kantiana estaba en oposición, de tal forma que se enfatizaba la idea de que el neokantismo, al menos el de la Escuela de Marburgo, terminaba contraviniendo los principios mismos de la propuesta filosófica kantiana. Villoro cree vislumbrar la razón de fondo por la que el ateneísta tomó dicha postura, y escribió en relación al neokantismo de la Escuela de Marburgo y el positivismo comtiano:

> En ambos se da el mismo repudio de toda metafísica, el mismo indignado rechazo de todo valor irracional, emotivo o religioso, la misma adoración sin límites a la ciencia omnipotente. Unos y otros reducen el mundo a conceptos, al juego impersonal e inhumano de los lenguajes lógicos; unos y otros conciben la naturaleza como un mero conjunto de legalidades abstractas. En el fondo, el mismo espíritu parece palpitar en ambas, la misma concepción del mundo.[27]

Caso vio en las tres doctrinas a las que se enfrentó en diversos momentos de su vida, la misma falacia reduccionista, el mismo afán dogmático que cierra toda posibilidad de futura reflexión y el mismo pensamiento determinista y soberbio que declara la conquista absoluta de lo que hay por

[27] Villoro, *op. cit.*, pp. 1-2.

conocer. A estas actitudes antifilosóficas Caso opuso una de las sentencias del *Evangelio* que, considero, sintetiza la esencia de su pensamiento filosófico, ésta es: "El mundo no está acabado de hacer, mi padre todavía trabaja" (Jn 5-17:30). Palabras que aluden a la indeterminación y constante creación en la existencia y que Caso reformuló así: "Padre mío: Quiero de nuevo el tumulto de la existencia inconexa, enigmática; el mundo que no se ha acabado de hacer todavía".[28] En ella se posibilitan las mencionadas críticas, pero también su afirmación de una filosofía libre, espiritual, dinámica, intuitiva y sintética, una reivindicación de la creación, la cultura y el libre albedrío, así como la base de su convicción personal cristiana y su consideración de la historicidad como uno de los rasgos más significativos y fundamentales de la existencia.

1.2. Importancia del principio de historicidad

La historicidad constituyó, para Caso, el punto de ruptura del determinismo filosófico, ya que representaba un factor de irreversibilidad y no repetición, que introducía la posibilidad de elementos nuevos dentro de la ecuación estática y tautológica que significaba la creencia de que todo lo posible y futuro se encontraba, de alguna forma, ya contenido o implicado en lo dado fácticamente en el presente.

Caso retomaba muchas de las argumentaciones en pro de este principio de temporalidad, de una nueva corriente espiritualista de pensamiento filosófico de finales del siglo XIX y principios del XX que se oponía al determinismo naturalista y afirmaba una nueva visión de la existencia dinámica, creativa y libre. Empero, con el mismo fin, también abrevó de los aportes de la física moderna, a través de la consideración del principio de Carnot, generalizado por Rudolph Clausius; la teoría de la relatividad de Albert Einstein; la "constante de Planck"; el principio de incertidumbre de Heisenberg y las propuestas de Ernst Mach ―aunque muchos de estos fueron conocidos por Caso a través del trabajo filosófico de los franceses Henri Bergson y Émile Meyerson.

Caso concordaba con esta corriente espiritualista francesa en la posibilidad de abrevar del conocimiento científico para procurar las pruebas que afirmaran la existencia de un principio de historicidad; esto, por considerar, primero que los estudios científicos modernos ―sobre todo los de la física― constituían una toma de conciencia del verdadero alcance y función de la labor científica;

---

[28] Antonio Caso, "Antinomia eterna", *Doctrinas e ideas*, en *Obras Completas*, tomo IV, México, D. F., UNAM, 1971, p. 65. Artículo publicado en *El Universal Ilustrado* el 5 de octubre de 1917. Refiere ideas similares en "Nuestra misión humana", expresadas del siguiente modo: "El mundo no se ha acabado de hacer" y "Mi Padre trabaja todavía". *Cf*. Antonio Caso, "Nuestra misión humana", *Discursos a la nación mexicana*, en *Obras Completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM,1976, pp. 55 y 57.

segundo, debido a que su crítica al positivismo comtiano no se oponía al reconocimiento del valor de los aportes científicos, sino sólo rechazaba su cientificismo, reduccionismo sistemático y su determinismo; y tercero, por sostener que una filosofía verdaderamente sintética debía de apoyarse en todos los saberes dispuestos por las diversas disciplinas y actividades humanas, incluida la científica, siempre tomándolos en su justa dimensión e importancia.

Con base en el pensamiento de Bergson —principalmente—, Caso señalaba que, durante mucho tiempo, gran parte de los estudios científicos se basaron sobre la consideración de la ley de la conservación de la energía, que señalaba: *Nada se crea ni se destruye, sólo se transforma*. Esta ley indicaba que, dentro de un sistema físico cerrado, la cantidad de energía que se encuentra operante permanece siempre la misma sin importar que varíe el tipo de energía en que se presenta; por lo que presupone la existencia de un sistema aislado, autosuficiente y completo, en el que se encuentra dada toda la energía que es posible darse dentro en el mismo, sin presentar procesos de aniquilamiento ni creación.

Por su parte, Bergson expresaba que "el principio de la conservación de la energía se ha supuesto inflexible, no hay átomo alguno, ni en el sistema nervioso ni en la inmensidad del universo, cuya posición no esté determinada por la suma de las acciones mecánicas que los otros átomos ejercen sobre él".[29] Este principio constituía, para Bergson y Caso, un principio de conservación y de reversibilidad mecánica, que consistía en una afirmación cuantitativa —la cantidad de energía permanece siendo la misma—, que no se ocupaba de posibles cambios cualitativos de la energía cuando ésta pasaba de un tipo energético a otro, ni consideraba la temporalidad real en que estas transformaciones se efectúan —omitía la temporalidad de los fenómenos que estudiaba. Por poner un ejemplo, este principio indica que la cantidad de energía en un sistema es siempre la misma cuando ésta se presenta como energía eléctrica que cuando se transforma en energía mecánica o cualquier otro tipo de energía, por lo que se puede sostener que en este sistema se encuentra todo lo necesario para que la energía vuelva de su estado mecánico a su estado eléctrico y pueda seguir cambiando de tipo infinita y reversiblemente.

Sin embargo, Rudolph Clausius, quien difundió el principio de Carnot, señalaba la existencia de una constante degradación de la energía, pues dicho principio indicaba que en toda conversión de energía de un tipo específico a otro siempre existe un reducto de energía calorífica —por ejemplo, el 100% de la energía eléctrica no puede ser convertido en energía lumínica, siempre se dará un desprendimiento de calor, como sucede en los focos—, esto hacía resaltar la existencia de un cambio

[29] Bergson, *op. cit.*, pp. 105-106.

cualitativo de la energía —ya que estrictamente no es lo mismo la energía eléctrica que la lumínica, sino sólo relativamente, en cuanto a la cantidad— y la importancia de la calidad de la misma —puesto que la energía calorífica constituye un tipo de calidad inferior a los demás mencionados.

A la función fundamental que este principio encierra se le llamó "entropía", ya ésta refiere al excedente que escapa a la lógica organizativa de un sistema cerrado, rompiendo con su autosuficiencia y su completitud. Posteriormente, se formuló una noción más amplia, al complementar el principio de Carnot con la segunda ley de la termodinámica, la cual señala la tendencia de la temperatura de dos cuerpos en contacto a equilibrarse entre sí; la sentencia que resulta de esta conjunción dice así: "Toda energía tiende a degradarse en calor y el calor a repartirse uniformemente entre los cuerpos".[30]

Al adicionar esta ley de la termodinámica a la noción de "entropía", se sugiere que esta última va creciendo en el universo, que eventualmente todos los tipos de energía derivarán en energía calorífica y que se alcanzará un equilibrio térmico generalizado tal, que, a partir de éste, no devendrán otros tipos energéticos. Esto implica una trayectoria de transformación energética no cíclica que rompe con la supuesta reversibilidad que se había atribuido a la ley de la conservación de la energía y que, en última instancia, apunta a la historicidad de todo fenómeno y proceso de transformación: el mundo no es cíclico ni constituye un círculo o sistema cerrado sino un plano abierto, no se presentan los mismos eventos una y otra vez, pues todos son diferentes en cada ocasión, profundamente diferentes, únicos e individuales; y esto es lo único que realmente existe, los fenómenos, los sucesos, los objetos y sujetos individuales particulares.

El uso que se dio a la "entropía" como prueba del principio histórico de la existencia también fue retomado por Caso a partir de las propuestas bergsonianas. En función de estas propuestas el ateneísta aceptó que la presentación de la "entropía" relativa, así se diera en un solo caso, sería suficiente para rebatir la reversibilidad y la ahistoricidad que presuponían los sistemas científicos cerrados, y echaría luz sobre la importancia de considerar los factores de cualidad y calidad dentro de los estudios de la ciencia.

Caso abundó en esta temática, trayendo a colación el pensamiento de otro filósofo francés, escribió: "Y el filósofo Meyerson ve en el principio de Carnot un 'principio de irracionalidad' del mundo, que demuestra la imposibilidad para la inteligencia, de lograr la absoluta identificación, lo que equivale a declarar inexplicable el universo".[31] El ateneísta señalaba que esto se debe a que

---

[30] Antonio Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, en *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., UNAM, 1973, p. 84.
[31] Antonio Caso, *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, p. 284.

Meyerson consideraba que toda ciencia constituía un "ensayo de explicación" y que la ciencia universal aspiraba a elaborar una explicación universal. Para Meyerson ─según Caso─ "explicar es identificar: ver el efecto en la causa y el hecho en la ley";[32] es decir que, explicar un fenómeno significa reducir sus términos a una ecuación o una expresión tautológica ─'*a' es 'a'* o *'a' = 'a'*, lo cual representa una labor de simplificación por parte del intelecto humano, y la operación básica con que éste funciona─, por la que se identifican causa y efecto, y se entiende que el efecto ya se encuentra contenido, de algún modo, en la causa.

Según Caso, el francés señalaba, con base en esta consideración, que lo que no era susceptible de identificación no sólo era inexplicable sino también irracional, puesto que no se apegaba a la lógica explicativa. A esto se debe que concibiera a la "entropía" como un "principio de irracionalidad" y un factor de inecuación, pues ésta constituye *el excedente que escapa a la lógica organizativa de un sistema cerrado*, que revela la existencia de los factores de historicidad, cualidad y calidad en los fenómenos estudiados por la ciencia e imposibilita que estos sean reducidos a ecuación.

Sin embargo, sería Emilio Uranga, quien realizaría la valoración crítica del entendimiento y uso que Caso dio a la propuesta de Meyerson, específicamente, en la conferencia "Meyerson y la física moderna" de 1934 y señalaría un par de puntos problemáticos en su interpretación, de los cuales retomaremos aquí sólo aquellos que están directamente relacionados con la crítica de Caso al determinismo. Uno de estos consiste en una presunta confusión, por parte de Caso, de dos acepciones de la "explicación" científica, que Meyerson distingue claramente entre sí: por una parte, se encuentra la explicación causal que representa "la expresión del afán humano causalista; o sea, explicar los fenómenos significa para el hombre encontrarles una causa, señalar cuáles son los efectos necesarios de causas preestablecidas";[33] por otra, se tiene a la explicación legal o positivista, según la cual "también podría entenderse por explicar un fenómeno, señalar las leyes, no las causas, de su aparición y desaparición […] subsumirlo en una ley".[34]

Uranga señala que esta distinción constituye una parte importante de la obra de Meyerson, ya que, para éste, la explicación legal consiste en una representación del mundo hecha al molde del entendimiento y el cuerpo humano, que presupone la existencia de una armonía patente entre la razón humana y el mundo, de tal forma que la diversidad y totalidad de éste último podía ser reducida y aprehendida en sentencias mínimas y atemporales que constituyen la medida con que se ordena el raciocinio humano.

---

[32] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 250.
[33] Emilio Uranga, "Antonio Caso y Émile Meyerson", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 223.
[34] *Idem.*

La confusión que comúnmente se daba entre explicación legal y causal había derivado en el entendimiento de esta última, también, como una "representación antropomórfica del acaecer físico",[35] cosa que Meyerson rechazaba, pues sostenía que a) la ciencia constantemente recurría únicamente a la explicación causal y b) que ésta no incurría en este tipo de antropomorfización, pues, por el contrario, apuntaba a la posibilidad de un reducto irracional que escapaba a la identificación causal, y, con esto negaba, una absoluta correspondencia entre *logos* y ser, y afirmaba a la labor científica como un *ensayo* de explicación. Uranga considera que Caso incurría precisamente en esta confusión cuando señalaba:

> Cuando, merced a los métodos científicos de la investigación, nos elevamos del fenómeno a la ley, del hecho a la causa, y de la ley y la causa al principio fundamental, podemos declarar que hemos explicado. ¿Por qué?... Porque hemos identificado, porque suprimimos, de esta suerte, la diversidad desconcertante e ininteligible, reduciéndola al orden, a la unidad.[36]

Otro punto problemático para Uranga refiere que Caso hipostasia lo irracional al grado de llegar a considerarlo como una parte constituyente de la existencia. Uranga recuerda que, a partir de la labor de explicación causal, Meyerson demuestra que los elementos que escapan a ésta no sólo se presentan como inexplicables, sino, incluso como irracionales. Agrega que Caso, al retomar esta reflexión, concibe a lo irracional de forma peligrosa, pues para el ateneísta "la razón pertenece al hombre, que se pone frente a la realidad con intenciones de explicarla identificándola. Razón y realidad se oponen como dos extremos diferentes".[37] El hiperiónida deseaba señalar que, al enfrentar razón y realidad de forma tan tajante, Caso ha trasladado los factores racional e irracional del terreno epistemológico al metafísico, donde los ha colocado en una oposición irreconciliable, cuando Meyerson, en realidad, intentaba afirmar que estos factores, así como los de unidad-diversidad e identidad-diferenciación, existen únicamente como términos correlativos que operan en nuestros procesos cognitivos, y agrega: "En Meyerson se plantean y se resuelven únicamente problemas gnoseológicos y de su obra, por ende, resulta frustráneo extraer argumentos ontológicos".[38]

Aquí se presenta otro punto de crítica por parte de Uranga, pues señala que Caso hace derivar un realismo de la noción de explicación causal de Meyerson, siendo que en ésta, en sentido estricto, no se encuentran razones para afirmar ni negar una concepción realista o idealista. Al respecto trae a colación las palabras del propio Caso:

---

[35] *Ibid.*, p. 224.
[36] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 250.
[37] Uranga, *op. cit.*, p. 239.
[38] *Ibid.*, p. 244.

> La realidad, dice Meyerson y repite de Broglie, está tramada de "fibras", que se descubren y no pueden reducirse. Estos son los "irracionales", que demuestran, en nuestro sentir, mejor que largas consideraciones metafísicas, la falsedad de todo idealismo. Porque si lo real fuera racional, si el *logos* se identificara con el ser, ¿cómo explicar la existencia de lo inexplicable?[39]

Incluso, el ateneísta exclama que el título de la obra de Meyerson, *Identidad y realidad*, encierra un sentido concreto en el que la proposición conjuntiva "*y*" posee la función explícita de señalar a la *identidad* y la *realidad* como dos cosas distintas, al contrario de lo sostenido por el idealismo panlogista. De igual forma, Caso considera que cuando se enfrentan razón y realidad, la razón humana encuentra cierta resistencia de parte de ésta última para su comprensión e identificación, por lo que esto también demuestra que la realidad existe como un ser independiente de la conciencia humana y que, además, posee una cualidad volitiva.

Empero, Uranga recalca que la reflexión de Meyerson sobre la explicación causal no implicaba una toma de postura respecto al realismo o el idealismo, ya que dicha reflexión se desenvolvía en el ámbito epistemológico y versaba, únicamente, sobre factores y relaciones que se dan en el conocimiento humano: "El mismo Meyerson, decíamos, ha señalado precisamente que sus estudios no pueden aportar ningún argumento sea a favor del idealismo, sea a favor del realismo, es decir, ninguna indicación sobre la justeza de alguna metafísica".[40]

Ahora bien, el hiperiónida sostenía que la conferencia de Caso en cuestión representaba un "ensayo de fundamentación científica de la metafísica del maestro"[41] y que dicha metafísica se podía caracterizar como un "realismo volitivo"; si bien ya se ha abordado la crítica uranguiana a la postulación casiana de un realismo a partir de la obra de Meyerson, el carácter volitivo de dicho realismo constituirá otro punto de problematización para Uranga.

Caso señalaba que la teoría de la relatividad, y su limitación de la legislación rigurosa que se atribuía a las leyes naturales, había revelado que dichas leyes no constituían fallos universales sino sólo sentencias de valor probabilístico y estadístico, que resultaban ineficaces para ordenar los casos particulares e individuales, pero poseían una utilidad metodológica para las diversas ciencias, en la consideración de un gran conjunto de casos, cosa que representaba un cambio del punto de vista determinista al probabilista que se mantiene dentro de los límites del terreno epistemológico.

---

[39] Caso, *Filósofos y moralistas franceses*, p. 254. Citado en Emilio Uranga, "Antonio Caso y Émile Meyerson", p. 227.
[40] Uranga, *op. cit.*, p. 241.
[41] *Ibid.*, p. 234.

Según Uranga, frente a esta relativización de las leyes naturales, Meyerson plantea una distinción terminológica que refleja la problemática en torno a la razón epistemológica u ontológica del carácter probabilístico de las leyes naturales y que se enuncia de la siguiente manera: "¿Las leyes naturales son leyes de la naturaleza?",[42] es decir, ¿las leyes naturales poseen un valor probabilístico porque la realidad se comporta de forma probabilística o porque nuestros procesos cognitivos se conducen de esa manera? Uranga consideraba que Caso coincidía con la primera opción, cosa que se puede apreciar en expresiones como la siguiente:

> El fatalismo ha pasado a la historia. Todo parece ir, en el fondo, a individualidades espontáneas, que sólo dan la resultante del determinismo, en las repeticiones de los grandes números. Así se explica que el hombre haya podido creer en el fatalismo […] pero en el fondo de la realidad, acaso palpite la espontaneidad que el principio de Heisenberg sugiere.[43]

El hiperiónida enfatizaba que, para Caso, las leyes naturales, en tanto probabilísticas, realmente representaban a las leyes de la naturaleza y esto lo achacaba a una mera adhesión a la postura metafísica tomada por Hans Reichenbach ―abordado por Caso en esta misma conferencia―, quien sostiene, en palabras de Uranga, "que las leyes probabilísticas no se deben a imperfecciones del espíritu humano, sino que son el entramado mismo de la realidad".[44] Ahora, si bien Caso considera arriesgado concluir un indeterminismo general a partir de este comportamiento probabilístico, sí atribuye cierta espontaneidad a los elementos individuales de la realidad y concibe un dinamismo e indeterminismo del ámbito microscópico, ya que son los casos particulares los que no pueden reducirse a la legalidad absoluta que el determinismo propone, y escribe: "¿Por qué no habrían de ser los últimos y radicales elementos de toda realidad, entidades como las mónadas de Leibniz, dotadas de espontaneidad y energía?..."[45]

Al respecto, Uranga enfatiza que no hay nada en el pensamiento de Meyerson ni en las teorías de la física moderna que apunte certeramente a la espontaneidad volitiva de la realidad, por lo que afirma que Caso realizó dicha conferencia sobre el pensamiento de Meyerson, con el fin previo de encontrar en los aportes modernos de la ciencia las pruebas necesarias para fortalecer su propia concepción metafísica, ésta es, su realismo volitivo.

Por mi parte, considero que, si bien Uranga tiene razón en criticar la facilidad con que Caso "barajea" las nociones de explicación causal y legal, me parece que Caso sí las llegó a considerar

---

[42] *Ibid.*, p. 248.
[43] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 260.
[44] Uranga, *op. cit.*, p. 250.
[45] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 261.

como dos operaciones distintas, pero las conjuntaba por la necesidad que veía de explicitar la intervención de lo metafísico en la labor científica de corte positivista comtiano. Como bien señalaba el hiperiónida, las corrientes del positivismo comtiano y el neokantismo "confunden ilimitadamente el significado de la ley con el sentido de la causa, y que hablando de causa de los fenómenos hablan propiamente de ley de su producción, o de las condiciones a que están sujetos los acaeceres de la naturaleza",[46] pero Caso, por su parte, sostenía que el positivismo comtiano concebía que su propia labor se restringía a la determinación legalista de los fenómenos y no a la causalista, ya que ésta conducía a la ciencia a un terreno metafísico —al derivar en la cuestión de la causa primera—, por lo que minimizaba su papel dentro de los procederes científicos.

En vista de esto, Caso se abocó a la empresa de evidenciar que la labor científica positivista comtiana, de hecho, ya se encontraba en los terrenos de la metafísica, puesto que la operación relacional que se encuentra a la base de la determinación legal de los fenómenos —a=b— necesita de una operación afirmativa de la existencia de los elementos relacionados —a, b—, es decir, que la ciencia no podía sustentarse sobre puros procederes hipotéticos sino también sobre procederes categóricos. De ahí que Caso exclamara que "explicar es identificar: ver el efecto en la causa y el hecho en la ley", no como una confusión de ambos tipos de identificación —a mi forma de ver— sino como una conjunción necesaria para efectos de caracterizar los procedimientos que realmente realiza la ciencia, frente a una concepción reduccionista de los mismos por parte del positivismo, por lo que, en palabras del propio Caso, proponía un "causalismo *versus* positivismo".[47]

En este punto específico y si seguimos la línea de interpretación uranguiana, se podría afirmar que Caso se equivoca al señalar que esta conjunción se derive directamente de la obra de Meyerson, como hace notar la siguiente cita: "Las relaciones sin la consideración de los objetos que se relacionan, no son practicables. No se puede constituir —afirma Meyerson— un sistema de datos científicos aparte de toda ontología",[48] ya que, precisamente, Meyerson buscaba señalar la distinción e independencia de estos dos tipos de explicación o determinación, sin pronunciarse respecto a la trascendencia o inmanencia de los fenómenos estudiados.

Esto se relaciona plenamente con la crítica a la derivación de un realismo a partir de la idea de identificación causal de Meyerson, puesto que la afirmación casiana de que la ciencia necesita reconocer su relación con lo ontológico —o metafísico, ya que en esta temática utiliza estos términos

[46] Uranga, *op. cit.*, p. 224.
[47] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 256.
[48] *Idem.*

indistintamente—, remite a su postura afirmativa respecto a la existencia de objetos independientes de nuestra conciencia, así como respecto a nuestra capacidad de conocerlos.

Ahora bien, considero oportuno adelantar que Caso se declaraba abiertamente en contra de toda postura agnóstica que negara la posibilidad de conocer lo trascendente, pues él mismo tomaba una actitud afirmativa respecto al poder de la intuición para generar dicho conocimiento, y sostengo que es debido a esta concepción de la intuición y los alcances que le confiere —como se verá más adelante, en lo referente a filosofía mística—, que Caso sostenía un realismo y pregonaba la factibilidad de nuestro acceso cognitivo a dicha realidad, y, consecuentemente, afirmaba que el carácter probabilístico de las leyes naturales respondía al comportamiento "probabilístico" o, más bien, contingente de la realidad.

Esta actitud afirmativa respecto a la intuición y tajantemente opuesta al agnosticismo, también puede ser la responsable de que nuestro filósofo considerara que las reflexiones epistemológicas de Meyerson poseían un correlato ontológico o metafísico, empero, la conclusión de este correlato es de Caso y no de Meyerson, por lo que en cierto sentido se sostiene la crítica de Uranga respecto a que Caso deja ver sus convicciones metafísicas en su lectura y uso de las propuestas de Meyerson. Sin embargo y siguiendo esta línea, estoy en desacuerdo con el hiperiónida cuando señala que la toma de postura realista por parte de Caso se debió a una mera adhesión al pensamiento metafísico de Reichenbach, pues por el contrario, en esta conferencia y en el resto de su obra, se hace evidente que ésta responde a una plena convicción filosófica y personal del alcance de la intuición humana.

Otro punto en el que disiento es en la supuesta concepción casiana de lo irracional como una esencia o ente real y autosuficiente, pues sostengo que Caso considera a lo irracional como una categoría que abarca a todos aquellos factores que escapan a la identificación racional, como el tiempo, la cualidad, la calidad y el cambio, factores que concibe como condiciones propias de todo lo existente. Lo irracional se presenta, entonces, en el pensamiento del ateneísta como un elemento epistemológico, cuyo entendimiento pleno sólo se puede dar en relación con lo racional, ya que: "Lo irracional no se opone a lo racional, como lo evidente a lo absurdo; se opone sólo en cuanto limita la tendencia identificadora de la razón".[49]

Por otra parte, también considero que el carácter volitivo que Caso atribuía a la realidad respondía, en última instancia, a su afán de desarticular la concepción determinista no sólo de la esfera de la vida humana sino de la totalidad de la existencia. Si el positivismo comtiano había derivado la impotencia del libre albedrío humano a partir de la necesidad de las leyes naturales, Caso buscaría

[49] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 257.

negar la necesidad absoluta tanto en el ámbito de lo natural como de lo cultural y afirmaría radicalmente que la creación y la libertad —entendida ampliamente— no se restringen al mundo de la persona humana, pues, por debajo y por arriba del hombre, se presenta una existencia dinámica e histórica que hace de cada ser individual una creación irrepetible e irreductible en función de su radical unicidad.

Ahora bien, más allá de la discusión acerca de la interpretación casiana de las propuestas de Meyerson, cabe recalcar que, ciertamente, Caso se interesó por la noción de explicación causal, la teoría de la relatividad y la "entropía" porque en ellas encontró argumentos interiores a la ciencia, y la reflexión filosófica de la misma, que ponían un límite a la identificación absoluta que pretendía el cientificismo, entendido éste como un afán determinista y reduccionista que deposita toda su confianza en el uso de la razón y no reconoce otros recursos y facultades que siempre han estado involucrados en el proceso de la generación del conocimiento, como la intuición, y que pretende subordinar todos los seres individuales e históricos a géneros y clases —que constituyen meras abstracciones— y reducir la unicidad de los fenómenos concretos a leyes generales.

En este apartado se trató de mostrar a la historicidad como el carácter fundamental de todo lo existente, el elemento que posibilita la negación de las concepciones deterministas e intelectualistas de la existencia y uno de los pilares más importantes sobre los que descansa la filosofía de Caso, en tanto representa una condición de posibilidad de la libertad, la creación y la cultura. La "entropía" representa, sobre todo en la primera mitad de la vida intelectual de Caso, tanto un índice de historicidad y dinamicidad de la existencia, como un símbolo de irracionalidad y cierto indeterminismo.

Como ya se ha mencionado, la historicidad de los seres y fenómenos concretos escapa a la labor generalizadora de la razón, teniendo lo anterior en cuenta se entenderá por qué Caso coincidió, principalmente, con dos líneas contenidas en la corriente filosófica espiritualista, éstas son: la filosofía de la intuición o filosofía mística, y la filosofía de la contingencia, retomando de cada una los elementos que consideró más adecuados para explicar la existencia y los más acordes con su peculiar visión de la labor de la filosofía.

1.2.1. Una filosofía de la intuición

Desde los momentos tempranos de su filosofar, Caso adoptó varios principios de la filosofía de la intuición como parte de una respuesta al problema específico que le planteaba el positivismo

comtiano, pues consideró que ésta echaba luz sobre las facultades humanas involucradas en el proceso cognitivo que el intelectualismo propio del positivismo había pretendido negar y escribió:

> A la vez que el intelectualismo y sus variadas y complejas formas, ha existido siempre una doctrina esencialmente distinta que no produce por vía analítica o discursiva; sino por afirmaciones y síntesis de juicios intuitivos: esta filosofía es el misticismo (…) la inspiración, la revelación, la intuición, la evidencia, son los procedimientos propios del saber, por lo menos, del saber fundamental que enseña el verdadero sentido y el valor real de la existencia.[50]

En varios de sus escritos de 1909 a 1914, reunidos en *Problemas filosóficos*, Caso se centraba en la noción de intuición forjada por Bergson, entendida por éste como conciencia inmediata o percepción directa de la realidad, aprehensión del devenir, el movimiento y la duración que constituyen la realidad misma, pero siempre de forma vivida, así como "la *simpatía* por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable".[51]

Según ésta, el espíritu humano está signado por un principio vital dinámico, que permite una intuitiva toma de conciencia de la totalidad, continuidad y temporalidad de lo existente, de tal forma que la duración aparece como relación indisoluble entre hombre y realidad, posibilitando una experiencia donde la existencia se aprecia unificada e integrada a la conciencia, y se genera una visión simultánea, directa y pre-simbólica del espíritu por el espíritu mismo.

El tipo de percepción directa propio de la intuición, se distingue del análisis, en tanto éste se entiende como la operación mediada y simplificadora de la inteligencia que reduce la complejidad y multiplicidad de la experiencia a sus elementos más simples, los despoja de su temporalidad, y los ordena en géneros y conjuntos en virtud de un elemento común entre ellos, sin considerar la posibilidad de que esto desvirtúe la fluidez del devenir o violente la unicidad de los seres particulares. Como Bergson mismo señala: "Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es",[52] mientras que la intuición no subordina, fragmenta ni simplifica los fenómenos experimentados sino que los atiende en su especificidad e integridad, siempre insertos en la corriente del devenir.

La inteligencia siempre busca explicar e identificar, por lo que el conocimiento que ésta genera no es ampliativo sino analítico y tautológico —señala Caso a partir de su interpretación de Meyerson. La fórmula básica del análisis racional científico, $a = a$, implica que el primer término es idéntico al segundo y que, aplicando esta ecuación identificadora a la ley de la causalidad, el efecto siempre se

---

[50] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 50.
[51] Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, Argentina, Buenos Aires, Siglo XX, 1979, p. 16.
[52] *Idem.*

encuentra contenido en la causa de algún modo. Lo único que ha hecho la inteligencia es establecer una relación de identidad entre ambos términos, pero no ha ampliado el conocimiento acerca de la naturaleza, el origen o la finalidad de ninguno de ellos. Ésta es la tarea de la intuición, la cual permite la experiencia directa de ambos y de sus características particulares, mostrándolos como dados en el tiempo en una relación de sucesión, sin perder su unicidad ni quedar reducido uno a otro.

Caso aborda de lleno la antinomia entre el intelectualismo y el misticismo, la cual pretende resolver por medio de la filosofía de intuición. Si bien el intelectualismo critica al misticismo que "la verdad es, por su esencia, universal"[53] y que ésta no puede ser alcanzada a partir de la intuición sensible, sino sólo por medio del método científico apoyado en la razón que hace abstracción de los datos obtenidos en la experiencia, y los decanta en leyes y conceptos científicos; el misticismo responde que el método puramente racional constituye un método parcial que arroja sentencias igualmente parciales sobre la existencia, olvidándose de la intuición y la realidad concreta que representan elementos innegables de la experiencia. Agrega: "Al intelectualismo, a la *pequeña razón*, ha objetado siempre el misticismo que la inteligencia solamente es capaz de resultados abstractos: que la abstracción, aun cuando sea universal, no es concreta, y que, por ende, no es real, no es filosófica".[54]

En la cita anterior se anuncian dos puntos importantes: primero, que a lo filosófico corresponde la síntesis de lo universal y lo concreto, o mejor dicho, la intuición sintética de lo universal en lo concreto ―punto que se abordará en el siguiente subcapítulo― y, segundo, que el intelectualismo en que descansa la ciencia positivista comtiana conduce a lo universal sólo por abstracción, esto es, al hacer pasar la esquematización y generalización de múltiples datos concretos por leyes y principios universales ―falsa universalidad―, por lo que falla en su pretensión de generar verdades que expliquen la existencia, su organización y su funcionamiento, y que sean válidas para cualquier caso posible.

Existe otra cuestión importante derivada del planteamiento casiano de dicha antinomia, ésta es que el reclamo que el intelectualismo lanza al misticismo, según el cual la verdad es por esencia universal e independiente de las determinaciones particulares, es salvado por la visión particular de la intuición que Caso maneja en este argumento. La noción que Caso utilizaba en "La filosofía de la intuición" de 1914 correspondía con la noción propuesta por Bergson que estaba fuertemente ligada a la idea de la percepción sensible. Sin embargo, el filósofo francés consideraba que la intuición, en

---

[53] Caso, *Problemas Filosóficos*, p. 51.
[54] *Idem.*

tanto percepción directa e inmediata, ponía al hombre en pleno contacto con la corriente fluida de la existencia en la que él mismo está inserto y, por lo tanto, podía apreciarla en toda su profundidad y dinamicidad. Esto indicaba que el alcance de la intuición se extiende mucho más allá del ámbito de lo concreto y lo sensible, pues incluso posibilita la comunicación entre la conciencia y la existencia en su fluir vivo y perenne.

A partir de esta consideración y de una perspicacia propia de Caso se aprecia que la noción de intuición que poseía al momento de proponer su filosofía de la intuición por primera vez y, por lo menos, hasta entrada la década de los treinta, refería a una intuición que partía necesariamente de lo sensible, pero poseía un alcance universal. De ahí que ―como se verá más adelante― Caso coloque la intuición al principio y al final del proceso sintético propio de la filosofía o la metafísica *a posteriori*, ya que ésta abarca desde el momento en que opera la intuición sensible de lo concreto, pasando por la intelectualización de los datos sensibles adquiridos, hasta un último momento en que la intuición busca lograr una síntesis integral y coordinadora de la existencia, esto es, un método combinado, intuitivo y racional, en que se logra una verdadera universalidad del conocimiento.

Será hasta 1933, aproximadamente, cuando Caso conozca la obra de Edmund Husserl[55] y encuentre en su pensamiento una forma de intuición que vendría a rematar sus propias reflexiones sobre las posibilidades del método intuitivo, la labor de la filosofía y la conformación de la cultura ―a pesar de que muchos estudiosos de la obra del ateneísta señalan que éste no llegó a comprender a cabalidad las propuestas husserlianas. Ésta es, la intuición universal o eidética, que realiza abstracciones ideatorias e intuye, a partir de la experiencia sensible, entes racionales como las esencias; más tarde y a partir de las reflexiones de Max Scheler, Caso considerará que por medio de este tipo de intuición también se puede concebir entes irracionales como los valores.

Oswaldo Robles, en la conferencia titulada "Caso y el heroísmo discreto", que ofreció en el *Homenaje a Antonio Caso* organizado por el Centro de Estudios Filosóficos y el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional, señaló respecto al papel de la intuición en la totalidad de la obra de Caso, que "en suma: la intuición metafísica, la experiencia metafísica, la visión de lo real,

---

[55] Esto a partir de las conferencias que, en 1933, el ateneísta dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM sobre las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, que serían retratadas en dos escritos en 1934 y publicadas de manera conjunta en 1946 bajo el nombre *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*. Al respecto, Rigel Olivares sostiene que la evolución de esta noción tuvo tres grandes periodos dentro de la obra de Caso: "1) De 1909-1915; esto es, desde sus primeros escritos publicados hasta la primera edición de *La existencia*… 2) De 1915 a 1933, lo que pudiéramos llamar su periodo 'abiertamente bergsoniano'. 3) De 1933 a 1946 de *La filosofía de Husserl* hasta su muerte […] Los dos primeros periodos son expuestos juntos, pues el bergsonismo viene a dar forma a todas las opiniones previas de Caso en torno a la intuición, constituyendo su mayor expresión". *Cf.* Rigel Olivares Vargas, "El concepto de *intuición* en Antonio Caso", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 58, enero-junio 2005, México, p. 178.

abarca dos momentos, se escinde en dos modos de captación coincidentes con los dos aspectos de la misma realidad; uno capta la genuinidad individual del [*sic*] concreto; el otro su tipologicidad formal; uno es intuición análoga a la estética; el otro es una intuición esencial".[56]

Robles también refiere que "el punto de vista original de Caso reside en el modo como integra, en la unidad de la experiencia metafísica, estas dos formas de intuición",[57] sin embargo, existieron algunos estudiosos que consideraron que Caso adelantó las posibilidades de una intuición sintética y universal que después encontraría perfectamente formulada, y con creces, en la filosofía del Husserl, y, de igual forma, que esbozó algunas ideas sobre la capacidad de la intuición de atender a los valores, idea que después encontraría su sustento en la obra de Max Scheler.

Lo anterior tiene sentido porque Caso refirió desde 1914 que la filosofía o metafísica fundamentada en la experiencia parte necesariamente de la intuición de lo sensible concreto, pero culmina en una síntesis universal que busca responder, entre otras, a dos cuestiones fundamentales, ¿qué es la existencia? y ¿qué valor tiene? Cuestiones que no pueden responderse más que a través de un método intuitivo de largo alcance, que atienda tanto a lo concreto e histórico como a lo atemporal e intangible como las esencias y los valores. Ahora, si bien la intuición eidética poseía un papel significativo en la obra de Caso en la segunda mitad de su trayectoria intelectual, fue la intuición de corte bergsoniano la que marcó la primera parte de su producción filosófica y en la que basó la posibilidad de una filosofía mística que se opusiera tanto al panlogismo como al agnosticismo kantiano.

Esta renovada consideración de la intuición, como un método válido de generación de conocimiento que trabaja conjuntamente con los métodos y recursos privilegiados por el intelectualismo, señalaba que al lado de la lógica racional se encuentra también la lógica del sentimiento y la imaginación, empero, debido al carácter íntimo, vivido y pre-simbólico de la intuición, el saber y los estados de conciencia producidos por esta vía eran incomunicables a cabalidad y sólo se podían transmitir, en cierto grado, de forma analógica, apoyándose en figuras poéticas, metáforas, alegorías, etc.

Ahora bien, Caso enfatizaba que el carácter íntimo del sentimiento hace de la vía intuitiva una ruta flagrantemente personal y poco transitada, ya que pocos hombres pueden hacer caso omiso de los obstáculos que se presentan a la intuición, y su ejercicio no puede ser provocado más que interiormente, por la voluntad, esto le restaba cierta amplitud al método intuitivo respecto a los

---

[56] Oswaldo Robles, "Caso y el heroísmo discreto", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 65.
[57] *Ibid.*, p. 64.

métodos intelectuales, pero no disminuía su importancia ni su mayor eficacia en lo que respecta a la ampliación del conocimiento.

Con base en esta intuición de alcance universal, Caso se consideraba justificado en sostener un realismo, ya que la intuición permite la experiencia plena e inmediata del mundo, pero también se pensaba justificado para afirmar la posibilidad de un conocimiento de la totalidad de la existencia. La filosofía de la intuición se oponía a la idea generalizada de que el conocimiento humano es necesariamente limitado e imperfecto, por lo que Caso escribió:

> Nuestro conocimiento de las cosas no es, acaso, relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino sólo a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que procede de las funciones corporales y las necesidades inferiores. La relatividad del conocimiento puede no ser definitiva. Deshaciendo lo que las necesidades hicieron, se restablecería la intuición en su pureza primitiva y se volvería a tener contacto con la realidad.[58]

Si el hombre niega dicha posibilidad, la ignora o rehúsa que sea de su competencia, se debe a que ha depositado toda su confianza en la razón y sus resultados parciales. Ni la razón ni la ciencia son capaces por sí mismas de lograr un conocimiento cabal de la existencia, ni todo lo existente es objeto de explicación analítica y reducción a términos racionales, hace falta el uso del método intuitivo que se presenta como condición de posibilidad de dicho conocimiento e, incluso, de la labor científica. "Las ciencias son una parte de la verdad; sus métodos, una parte del método. Para llegar a la verdad metafísica hay que combinar los métodos y los resultados científicos con las verdades de intuición. Esta combinación es el método privativo de la filosofía".[59]

La importancia de la filosofía de la intuición consiste no sólo en apuntar la existencia de distintos métodos cognitivos, que se complementan entre sí, sino también en posibilitar el acceso del espíritu humano a las características últimas de la existencia ―en clara oposición al agnosticismo epistemológico―, que se muestran ante la intuición como múltiples e individuales, y "nos muestra un fondo de real indeterminación en el centro de los destinos de la especie, estrechamente vinculados a la solución de las interrogaciones inquietantes de la filosofía".[60]

Otra punto importante que se deriva de lo planteado por la filosofía de la intuición es que ésta abre la posibilidad misma de la ética y la cultura, ya que por medio del método combinado intuitivo-racional el filósofo-místico contempla en su totalidad a la existencia, niega el agnosticismo en que concluye el intelectualismo y el criticismo epistemológico kantiano, y afirma con fuerza lo existente

---

[58] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 58.
[59] *Ibid.*, p. 53.
[60] *Ibid.*, p. 57.

y —según Caso— lo divino, esto último, debido a que también se posibilita una intuición del bien, que orienta el pensamiento y la conducta del hombre sin sujetarla ni determinarla necesariamente.

A partir de lo expuesto anteriormente se puede vislumbrar por qué Caso atribuyó un papel tan importante a la intuición y la historicidad —que se percibe por medio de la primera—, como base de una visión filosófica que pretendía reconocer y relacionar la patencia de lo dado concreta e históricamente con la esfera de lo universal y las esencias intangibles, en cuya relación se abre la dimensión de la cultura.

1.2.2. Una filosofía de la contingencia

Caso consideraba que la intuición libre de la existencia rechazaba lo estipulado por las teorías reduccionistas, intelectualistas y deterministas, en tanto negaba que ésta se redujera a un orden único regido por una cantidad mínima de leyes eternas, que aplicaban para todos y cada uno de los fenómenos particulares; pues, por el contrario, la intuición revelaba una multiplicidad de órdenes de la existencia que poseían, cada uno, una forma particular de organización.

Retomó la propuesta acerca de la contingencia de las leyes naturales y la estratificación de los órdenes de la existencia del filósofo francés Émile Boutroux y la conjuntó con el rechazo de las relaciones causales como base del conocimiento científico de Ernst Mach, para fundamentar su propia concepción de los distintos enfoques de la existencia, así como su visión de la filosofía como una labor eminentemente sintética.

Boutroux analizó la noción de necesidad atribuida a las leyes naturales y señaló que ésta se ha entendido como necesidad absoluta, es decir, que a las leyes naturales se les ha considerado como independientes de toda condición para sostenerse y como reductibles al principio de identidad; objetó que la necesidad que se apreciaba en las leyes naturales era, en realidad, de tipo relativo, ya que sólo describía una relación constante y casi siempre invariable entre dos fenómenos, pero de ninguna manera indicaba una relación en la que estos se puedan identificar entre sí.

Por su parte, Mach analizó la noción de causalidad, considerada como el principio sobre el que versa la investigación científica, y señaló que se le ha entendido bajo el signo de la identificación —como también lo sostenían Boutroux y Meyerson—; sin embargo, apuntó que causa y efecto son términos que sólo adquieren sentido en función uno del otro, y que entre ellos sólo media una variación concomitante, por lo que su relación no implica necesidad ni identidad. Apuntó que la causalidad suele confundirse con la sucesión, pero esta última representa un conjunto de fenómenos mucho más amplio que el de causación, pues existen cosas que se suceden unas a otras sin ser efecto

una de la otra; más aún, en sentido estricto, la causación no corresponde a principio lógico alguno, ya que estos son independientes de condiciones temporales, pero la causación implica un proceso en el tiempo, por lo que carece de fundamento lógico apriorístico que la eleve a ley universal.

A partir de lo anterior, señaló que la causalidad es una categoría insuficiente para alcanzar el objetivo principal de la ciencia, la predicción; por su parte, Caso agregó que, a raíz de las reflexiones de ambos autores ─Boutroux y Mach─, se podía decir que la noción de necesidad que realmente existe en las sentencias legislativas de las ciencias naturales corresponde con una necesidad demostrada *a posteriori*, abstraída de numerosos casos particulares e hipostasiada en la forma de ley universal. Lo que se ha llamado ley de causación y que se ha colocado a la base de la ciencia corresponde, como Hume ya lo había señalado, con un hábito mental de esperar cierto evento a partir de otro por la frecuencia de su consecución, a partir de la cual la mente humana concibe la existencia de un "principio de uniformidad de la naturaleza",[61] que establece una relación necesaria entre dos sucesos.

Cabe enfatizar que Caso no desechó por completo la noción de la causación, sino sólo rechazó la necesidad absoluta que se le había atribuido, pues afirmaba que sí existían relaciones causa-efecto, pero que éstas se daban en casos individuales y nada indicaba que esa relación debiera repetirse en todos los casos. Más aun, la universalidad de una ley científica, como la de la causalidad, no puede descansar en la totalidad de los casos de cierto género, porque todavía no se han terminado de dar todos los casos posibles; no sólo las leyes son contingentes, sino la existencia misma no es necesaria sino primordialmente libre, pues a pesar de que existen conjunciones constantes entre ciertos eventos, también existe un margen de indeterminación que posibilita que lo que se va dando acontezca de distintas formas.

Se apreciaba también que la ecuación de identificación no constituía el principio lógico al que se somete la realidad fenoménica sino la operación mental, lógica, con que el hombre interpreta la experiencia: los fenómenos no son reductibles entre sí, causa y efecto no son susceptibles de identificación, ya que la relación que media entre ellos no está dada *a priori* sino en el tiempo; además, siempre existe una diferencia cualitativa entre ambos ―como es diferente la calidad y cualidad de la energía mecánica y la calorífica, como se mostró en la exposición del proceso de la "entropía"―; por lo que, en última instancia, el futuro y lo posible no está ya contenido necesariamente en el presente y el pasado, y existe la posibilidad de la creación y la novedad. En conclusión, el principio de causalidad, la ecuación de identificación, las leyes científicas constituyen un valioso instrumento

[61] *Véase* David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, España, Tecnos, 2002.

práctico para investigadores de diversos tipos, incluido el filósofo; empero, deben considerarse siempre como elementos heurísticos que sólo adquieren su pleno valor dentro de un estudio más amplio y sintético de la realidad.

Ahora, si bien en lo anterior se muestran las limitaciones de las leyes científicas, existe otra línea de reflexión sobre la que Boutroux trabajó: las limitaciones explicativas de las leyes naturales. Éste consideraba que el universo consistía en una totalidad compuesta de estratos de diverso contenido existencial, que guardaban entre sí distintas relaciones de relativa dependencia e independencia, por lo que, a pesar de encontrarse íntimamente relacionadas, poseían un modo de ser particular y una forma de organización autónoma.

En esta consideración de diversos órdenes de la existencia radica la idea de que la legislación que gobierna un orden particular no opera en los demás órdenes ni puede extenderse más allá del ámbito del que ella misma surgió; por lo que las leyes naturales, abstraídas a partir de numerosos fenómenos de orden físico, químico y biológico, no pueden explicar ni generar una interpretar adecuada de los fenómenos propios de otros órdenes como el social, psíquico, etc., que se consideran como parte del mundo humano y la cultura.

Al rechazar la necesidad absoluta de las leyes científicas y la extensión de la legislación natural a órdenes de índole diversa, Boutroux negaba la universalidad de las leyes naturales en cuanto a su alcance y su objeto, por lo que señalaba que dicha universalidad consistía en una atribución metodológica de parte de la mente humana, que en ocasiones había omitido su carácter *a posteriori*. Caso escribió al respecto:

> Para Boutroux, las leyes de la naturaleza son CONTINGENTES y no constituyen la esencia de las cosas; el determinismo es una característica de la razón humana, pero en la forma absoluta de las leyes del pensamiento, la necesidad nada rige en lo concreto; y para elevarse de ella a las leyes lógicas, matemáticas, físicas, etcétera, se necesita admitir nuevos elementos que salen del marco rígido del determinismo absoluto. De modo que la idea de ley, esencialmente humana, antropológica, se ha convertido en noción cosmológica.[62]

El ateneísta agregaba que la exportación de la necesidad de los principios lógicos del pensamiento humano al ámbito de la naturaleza, constituía una antropomorfización del mundo natural, lo cual no representaba un error absoluto, ya que dicha antropomorfización constituye un elemento importante del afán humano de comprensión de la existencia.

---

[62] Caso, *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo II, p. 281.

Las leyes científicas eran, entonces, esquemas relacionales que hacían abstracción del tiempo con la pretensión de que explicar todos los fenómenos de un tipo o género en toda situación posible, a través de éstas se "reduce el juicio a un solo esquema: sujeto, copula y atributo. Esto es esencialmente la lógica del ser; pero no la lógica de la acción ni de la operación".[63] Siempre se debe recordar que los seres y acontecimientos reales son únicos, individuales e históricos, y que no se someten a una necesidad absoluta e imperiosa, por lo que exceden la formalización lógica y la subsunción a géneros abstractos, que sirven para ordenar el pensamiento, pero sólo existen como tales dentro de los límites de la razón. Existe una paradoja en este proceso: "LAS LEYES CIENTÍFICAS MÁS UNIVERSALES NO SE CUMPLEN JAMÁS EN NINGUNA PARTE, NINGÚN HECHO CONCRETO DETERMINAN".[64]

La persona humana es la más grande evidencia de la contingencia de las leyes naturales, ya que sus actos no se pueden reducir a teorías explicativas naturalistas ni sujetar a legislaciones deterministas, su libertad expresa espacios de indeterminación en el mundo, señala la apertura inconmensurable de posibilidades, la oportunidad de la creación, de la moral y la contravención de los constantes requerimientos de la vida biológica, así como la refutación de la pura racionalidad de lo existente, el determinismo exclusivo y el monismo ontológico.

Para Caso, la contingencia de las leyes naturales, así como la historicidad y la indeterminación del mundo se ha evidenciado, no sólo a través de diversas teorías científicas contemporáneas, sino también del método intuitivo de la filosofía, enfatizando que su reivindicación de dicho método no pretende desacreditar el papel y la labor de la razón, sino sólo reabrir las posibilidades experienciales y de conocimiento que el intelectualismo férreo había cerrado. Y es que la noción casiana de la filosofía, entendida como proceso en que se logra el conocimiento sintético de lo concreto e histórico con lo universal e ideal, pasado, presente y futuro, a través de la acción conjunta de la razón y la intuición, necesitaba del reequilibrio que implica pugnar por una filosofía de la intuición, por la historicidad de lo real y la multiplicidad de órdenes de la existencia.

1. 3. La labor sintética de la filosofía y su cuestionamiento ontológico-axiológico

A partir de la diversidad y multiplicidad de la realidad mostrada por la filosofía de la intuición y la filosofía de la contingencia, Caso caracteriza ―desde sus primeros escritos―, su concepción de la

[63] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 131.
[64] Caso, *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo II, p. 282.

filosofía como ensayo de explicación del mundo en su totalidad, pues considera que su labor consiste en realizar una síntesis de la variedad de órdenes, enfoques, aspectos y niveles de la existencia, posibilitando una comprensión de conjunto que respeta la individualidad de los entes y sucesos concretos.

Antes de continuar, cabe señalar que a lo largo de la obra de Caso se presentaron distintos momentos en los que entendió lo mismo por filosofía y metafísica, y otros momentos en los que dio prioridad a una sobre la otra. En sus primeros escritos, el ateneísta buscó realizar una reivindicación de la metafísica, en oposición consciente a la proclama positivista comtiana que la consideraba como un sistema de concepciones caducas e inferiores al conocimiento científico, por lo que constantemente utilizó ambos términos para referir a la misma idea, como se puede apreciar en textos tempranos, tales como *Problemas filosóficos*, donde escribió:

> Lo que se llama filosofía o metafísica general es un conjunto de problemas íntimamente relacionados entre sí, a los cuales se subordinan los resultados adquiridos, en el curso de la evolución intelectual de la humanidad, por las varias ciencias abstractas y las diversas disciplinas concretas; problemas que constituyen las interrogaciones más comprensivas y, a la vez, las más difíciles de cuantas se someten a la resolución de adecuada de la inteligencia humana.[65]

Empero, a partir de 1923 utilizó mayoritariamente el término filosofía, tal vez, debido a que la reflexión sobre su tarea y metodología específicas ya no estaba enfocada en su oposición al reduccionismo positivista comtiano en particular, que atribuía un signo negativo al término "metafísica" y a toda especulación que no se basara únicamente en el análisis racional de la experiencia. Ahora se enfrentaba al reduccionismo y determinismo como operaciones generales que estaban a la base del positivismo comtiano, pero también se encontraban en el fondo teórico de numerosas corrientes filosóficas de apariencia disímil entre sí y que, a su forma de ver, proclamaban dogmáticamente ser *la* filosofía verdadera, negando a otras corrientes la posibilidad de constituir reflexiones filosóficas auténticas. Con este cambio la cuestión ya no radicaba en la validez o invalidez de los estudios metafísicos o filosóficos, sino en lo que se entendía por filosofía y sus procederes propios.

Ahora bien, comenzando con el escrito *Problemas filosóficos*, de 1915, en éste se encuentra un apartado titulado "Clasificación de los problemas filosóficos" en el que Caso abordó de lleno las tres cuestiones fundamentales de las que se ocupa la filosofía, éstas eran: "¿Qué es la ciencia? ¿Qué es la existencia? ¿Qué valor tiene la existencia?",[66] de las que se derivaba la clasificación de los

---

[65] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 26.
[66] *Ibid.*, p. 28.

problemas propiamente filosóficos. La primera pregunta abarcaba dos importantes cuestiones: el problema epistemológico, que trata de la naturaleza del conocimiento y sus diversos tipos, preguntando a su vez por sus condiciones y límites, problema abordado específicamente por la teoría del conocimiento o epistemología; y el problema metodológico de la filosofía, que se ocupa de determinar su método privativo, el cual corresponde con la disciplina de la lógica o metodología filosófica. En la cuestión referente al método privativo de la filosofía, Caso apunta:

> Conforme a la definición de la lógica más universal y exacta que se ha propuesto, no solamente incumbe a esta ciencia el conocimiento de las leyes del pensamiento, sino que, abarcando los procedimientos inductivos y deductivos de las ciencias, lo mismo que las tres leyes de la lógica pura, debe abarcar también el estudio de los medios intuitivos de conocer, que completan la significación abstracta de las proposiciones y conclusiones científicas.[67]

Si la cuestión acerca del método privativo de la filosofía considera una noción de la lógica tal que también se ocupa del método intuitivo, entonces se puede ver cómo de esto se sigue que la cuestión acerca de las condiciones y límites del conocimiento también se atenga a una concepción amplia del conocimiento, tal que se reconozca los datos primarios y la labor sintética que la intuición aporta como parte del proceso cognitivo, y no desdeñe el ocuparse de los seres concretos e irreductibles que son objeto de nuestra experiencia y que se reúnen bajo la síntesis coordinadora de la filosofía.

De la segunda pregunta, ¿qué es la existencia?, se derivan los cuestionamientos sobre la libertad humana, las relaciones entre espíritu y cuerpo, la existencia de un *sustratum* espiritual, así como la reflexión sobre una posible explicación sintética del ser y el devenir; de estos cuestionamientos los tres primeros corresponden a la disciplina de la psicología racional, mientras que la última pertenece a la cosmología.

La tercera pregunta, por el valor de la existencia, abre la puerta al planteamiento del problema estético a partir del cual se busca elaborar una teoría del arte, el problema ético que se refleja en una posible teoría de la conducta y el problema de la religión que es abordado por la filosofía de la religión, "en la que no se estudia el hecho religiosos de modo externo, como en la sociología o la historia de las religiones, sino que se investiga la significación del estado de conciencia religioso en sí, como objeto especial de conocimiento trascendental".[68] En estos tres últimos planteamientos se expresa el cuestionamiento sobre los valores que se encuentran a la base de cada uno de ellos, y en

---

[67] *Idem*.
[68] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 30.

conjunto representan una reflexión práctica e íntima sobre el valor y significación de la existencia y la vida.

A partir de esta clasificación general, se aprecia que las tres preguntas de que se ocupa la filosofía —la metodológica, la ontológica y la axiológica—, abordan el cómo, el qué y el por qué de la forma en que el ser humano atiende a la existencia en sus diversos aspectos, cosa que la labor filosófica busca sintetizar.

Cabe señalar que en este momento de la trayectoria de Caso la pregunta por la ciencia revestía una gran importancia, ya que mostraba la íntima relación que existe entre las problemáticas metodológica y la epistemológica, esto, con base en las características de la noción de la filosofía o metafísica que Caso poseía en ese tiempo. Según esta noción la metodología propia de la metafísica o filosofía constituía un proceso de coordinación del conocimiento humano, cuya labor recorría la trayectoria desde la intuición de los fenómenos dados en la experiencia, hasta las leyes y principios que la ciencia abstraía a partir de éstos, y culminaba en una nueva intuición sintética que los reunía sin homogeneizar en una visión integral de la existencia.

Caso puntualizaba que esta explicación sintética de la existencia era realizada necesariamente por un sujeto concreto en un esfuerzo por aprehender y comprender lo que le rodeaba, por lo que esbozaba una relación *yo*-mundo, conciencia-realidad, que conducía de la pregunta por la metodología propia de la filosofía a la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general, y la cuestión sobre la existencia de realidades extramentales y el acceso de nuestra inteligencia a éstas.

Más aún, lo que Caso proponía concretamente era una *metafísica fundada en la experiencia*[69] —idea que retomó del pensamiento de Schopenhauer— o una metafísica *a posteriori*, que se oponía a las viejas concepciones de la metafísica y la filosofía entendidas como una labor especulativa y abstractiva que poco o nada tenía que ver los seres y fenómenos concretos —metafísica *a priori* que antepone la idea a la experiencia y constantemente la violenta. Por el contrario, la metafísica *a posteriori* buscaba recorrer y sintetizar todo el proceso cognitivo que derivaba en la intuición sintética de la existencia, reconociendo que su inicio se encontraba en la experiencia de lo concreto, alimentándose de los aportes científicos particulares, con lo que evidenciaba una importante relación entre la metafísica y las ciencias, así como entre la pregunta por el método privativo de la filosofía y la pregunta por las condiciones y alcances del conocimiento humano. Esto se oponía al principio del positivismo comtiano que establecía la independencia de la ciencia respecto a la metafísica o filosofía —entendida como especulación *a priori* y creación de "abstracciones personificadas"—, pero

[69] *Ibid.*, p. 12.

también implicaba una crítica a su actitud exageradamente intelectualista, mientras enfatizaba el carácter sintético y coordinador de la filosofía que constituirá una constante a lo largo de la vida intelectual de Caso.

Para el ateneísta, la razón jugaba una parte importante dentro de la labor metafísica, pero su ejercicio se encontraba condicionado por y culminaba en dos procesos intuitivos diferentes: el primero, la intuición de lo concreto y sensible que posibilita la experiencia, que constituye la materia prima con que trabaja la razón, al esquematizarla, organizarla, categorizarla y abstraerla en patrones, conceptos y leyes científicas; y segundo, después del procesamiento científico de la experiencia, el conocimiento parcial arrojado por cada ciencia particular se recoge, se interpreta, se coordina y se unifica por medio de una intuición sintetizadora que genera una visión integral de la totalidad de la existencia en sus diversas dimensiones y aspectos.

El positivismo comtiano pretendía basarse únicamente en la experiencia y los datos irrevocables que ésta aporta para construir el edificio de la ciencia, sin embargo, omitía el proceso por el que la experiencia generaba dichos datos sensibles, es decir, negaba el papel que la intuición poseía en la empresa científica, por lo que su afán hiperracionalista derivaba en una edificación intelectual perfectamente estructurada, que, sin embargo, quedaba flotando en el aire, desprovista de cimientos intuitivos que la sostuvieran.

La metafísica propuesta por Caso reconocía a la intuición —único medio capaz de posibilitar la experiencia sensible— como el recurso cognitivo que se encuentra a la base de la labor científica, y, en tanto la metafísica *a posteriori* trabaja con los aportes de las ciencias particulares, también señalaba a la intuición como fundamento del constructo sintético que pretendía llevar a cabo. Esta propuesta representaba la fundación de la idea en la experiencia, la conformación de una metafísica *desde abajo*, a partir de lo dado real, concreta e individualmente, "basar la filosofía en la ciencia, construir una cosmología sobre la experiencia preintelectualizada por las ciencias fundamentales";[70] esto, sin reducir la tarea de la metafísica *a posteriori* a la suma de la práctica de las ciencia particulares y sus mecanismos, ya que el último momento del proceso metafísico, la síntesis intuitiva e integradora que genera una visión cosmológica de la existencia, escapa a la tarea que cualquier ciencia particular o actividad humana diversa de forma aislada.

En 1923 Caso publicó su obra *El concepto de la historia universal*, que diez años después sería reeditada con importantes adiciones bajo el título *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores* —se le agregaron los capítulos V, VI, VIII y IX. En esta obra Caso caracterizó un

[70] *Ibid.*, p. 15.

concepto de historia universal tal que atendiera al carácter concreto, único e individual de los seres y eventos que existieron fácticamente, distinguiendo la disciplina histórica tanto por la particularidad de su objeto de estudio como por su metodología. Para lograr este fin Caso estudió comparativamente la labor de la historia con la de la ciencia, la filosofía, el arte y la sociología. La noción de tarea filosófica que dibujó en comparación con la de la historia es la que interesa para los propósitos de este apartado. Esta noción conservó la idea básica que ya había presentado en sus escritos de la primera década del siglo XX, que el método filosófico inicia y culmina con la intuición, pero ya no la liga únicamente con la intuición de corte bergsoniano, como había hecho en 1915, sino que refiere a una intuición especulativa sobre la realidad, y escribe:

> La filosofía parte de una intuición primera —idea platónica, potencia y acto aristotélicos, átomos, mónadas, voluntad schopenhaueriana, *élan vital* bergsoniano— y, con los datos elaborados por la ciencia, las descripciones de la historia y las creaciones del arte, desarrolla su síntesis y entrega a la conciencia esas varias aproximaciones supremas del espíritu a la realidad.[71]

Al comparar la filosofía con la historia, señalaba que ambas participan del método intuitivo y poseen una extensión universal entendida de forma diversa para cada disciplina. En la historia la intuición se enfoca en los hechos individuales, concretos y pretéritos, lo que ya ha sucedido en su singularidad, mientras que en la filosofía la intuición de lo concreto constituye únicamente el punto de partida del proceso sintético filosófico que deriva en una intuición integradora de la existencia. De ahí que la universalidad revista un sentido diferente en la práctica histórica que en la filosófica, Caso defendía la posibilidad de una historia universal porque le interesaba enfatizar a la historicidad como una categoría básica de lo dado fácticamente, tanto en el ámbito de la naturaleza como de la cultura, dato que no debía ser soslayado por la labor científica ni la filosófica. Sin embargo, el objeto de la historia no existe ya en el momento en que la intuición histórica opera, por lo que la intuición histórica no se puede comprender como intuición sensible en sentido restringido, sino en un sentido cercano a las propuestas de Bergson, según las cuales, todo confluye en una corriente en perenne movimiento que liga y comunica a todo sus elementos, de tal forma que —regresando a Caso— la intuición histórica puede, desde el presente vivo, acceder a hechos pretéritos que han quedados asimilados al mismo.

Por otra parte, la historia no se limita a la obtención de datos concretos, en ella opera una forma de *simpatía universal* que intuye, entiende y ama intelectualmente a la realidad concreta —la

[71] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 89.

atiende en su singularidad y unicidad —, por medio de ésta la historia produce generalizaciones históricas, que son un tipo de "enunciado sintético de atributos previamente definidos de cierto pueblo, individuo o civilización; en suma de cosas que no varían en el tiempo". Esto último debido a que los hechos concretos pretéritos, a pesar de constituir el dato más singular, poseen un valor absoluto, porque una vez dados no pueden darse de otra forma en ningún otro momento. El constructo sintético que la historia genera a partir de ellos, no pretende representar un conjunto de enunciados de valor universal o carácter necesario, sino sólo estructurar de forma unitaria y sin abstracción la multiplicidad de cierto ámbito de hechos concretos. La universalidad en la historia reside, entonces, en la *simpatía universal* y en la extensión de la categoría de historicidad a la totalidad de lo existente, ya que, como señala Caso, lo que verdaderamente existe y la realidad más clara, es lo concreto e individual.

Por su parte, la universalidad en la filosofía radica no sólo en la amplitud de su objeto, que es la totalidad de la existencia, sino en las características del método por el que realiza su singular labor, ya que la universalidad de los principios o intuiciones sintéticas que genera no constituye una premisa o idea en la que se cimenta el proceso mismo de la síntesis filosófica sino que se construye a lo largo de éste. Esto concuerda con la idea básica que se encontraba en la metafísica *a posteriori* que Caso sostuvo en 1909: con la consideración de una intuición sintética de lo universal concreto, y la concepción de una universalidad anclada en lo concreto e histórico, construida *desde abajo* y no *desde arriba*, propia de un enfoque filosófico-cultural.

La noción de filosofía que el ateneísta suscribió desde 1923 a 1933 —fechas de la primera y segunda edición de la obra casiana en torno a la historia universal—, sigue declarando los límites de la razón y la incapacidad de la empresa científica para explicar la totalidad de la existencia por sí misma, como ya había hecho en sus primeros escritos:

> La filosofía, que es intuición, y la historia, que también lo es, expresan lo indefinido e indefinible por las ciencias. Ni los *géneros supremos* ni las *especies ínfimas* de los lógicos son susceptibles de definición […] Ni lo simple ni lo complejo; ni la esencia universal de las cosas ni su carácter individual inconfundible; ni la universalidad ni la individualidad son objeto de conocimiento para la razón pura, elaboradora infatigable de generalizaciones y abstracciones […] Tales son los límites del conocimiento racional puro: la filosofía que es la intuición de lo universal, y la historia, que es reconstrucción de lo individual, de lo único, de las realidades inconfundibles que depositó en su continuo desbordamiento la existencia. Entre las dos caben todas las ciencias y todos los esfuerzos.[72]

[72] *Ibid.*, p. 91.

En su obra de 1926, *Historia y antología del pensamiento filosófico*, Caso escribió en un apartado llamado "Una definición de la filosofía. Las naciones maestras", que todo lo que asombra a la inteligencia y provoca su curiosidad puede abarcarse en dos preguntas fundamentales: "¿Qué es el mundo? ¿Qué valor tiene?" Y agregó que por la palabra "mundo" estaba entendiendo la existencia universal: "Es decir, que abarcamos, dentro de la significación de este vocablo, tanto la existencia espiritual, nuestra propia existencia, como la de todos los seres que llenan la realidad y que difieren de nosotros mismos. Mundo es lo que es, todo cuanto es, psíquicamente o no."[73] La función omniabarcante de estas preguntas correspondía con las características propias del ser humano, esto es, como ser dotado de inteligencia, pero también de sentimiento, voluntad e imaginación, pues, para éste, el mundo se presenta como objeto de conocimiento tanto como de deseo, simpatía, amor y vivencia, y dichas preguntas ocupan la totalidad de las formas humanas de tender hacia el mundo.

Ahora bien, la relación que se dibujaba en estos cuestionamientos, entre el hombre y el mundo, no es tajante, nuestra propia existencia se encuentra inserta en el mundo, rodeada de seres similares y disímiles, por lo que se está jugando en el preguntar mismo por la naturaleza y valor del mundo. La filosofía, que surge a partir del asombro y el deseo de conocer del ser humano frente a la inmensidad del mundo, no debe incurrir en la distinción irreconciliable de los elementos de esta relación hombre-mundo, sujeto-objeto, sino que debe preocuparse por la totalidad de la existencia sin olvidarse del carácter necesariamente antropológico de estas preguntas y de su labor.

En este momento Caso refirió constantemente a la filosofía y no a la metafísica, ni la metafísica fundada en la experiencia y tampoco mencionó la tercera pregunta señalada en su obra de 1915: ¿Qué es la ciencia? Como se había señalado, esto pudo deberse a que la obra *Historia y antología del pensamiento filosófico* no estaba específicamente orientada a realizar una crítica del positivismo comtiano, ni, por lo tanto, a defender la validez de los estudios metafísicos que este positivismo conscientemente rechazaba en función de una exaltación desmedida de la ciencia. Este libro de 1926 constituía una exposición de diversos pasajes de la historia de la filosofía escogidos e interpretados por medio de una clave casiana: la forma de hacer filosofía que distingue a los filósofos entre heroicos y discretos; aquellos que proceden de forma arrojada, que desean aprehender la totalidad del mundo sin temor a excederse ni errar y consideran a la labor filosófica como una empresa dinámica y en constante cambio, que no puede reducirse a las verdades lógicas, ciertas pero poco fructíferas por sí mismas; o los que consideran que el objetivo de la filosofía es alcanzar un conjunto de verdades y

[73] Antonio Caso, *Historia y antología del pensamiento filosófico*, en *Obras Completas*, tomo VI, México, D. F., UNAM, 1972, p. 6.

principios incorruptibles e incuestionables, que se enfocan en el análisis, y actúan con un cuidado y delicadeza tal que casi rozan el quietismo.

La filosofía entendida como metafísica *a posteriori* constituía la concepción defendida por Caso, pero no era la única que se ha dado en la historia, por lo que una obra que pretendía realizar una historia y antología del pensamiento filosófico debía considerar una concepción de la filosofía —como explicación de la existencia por la conciencia— lo suficientemente amplia y lo suficientemente atenta del sentido básico de la filosofía como para poder abarcar la multiplicidad de doctrinas y corrientes filosóficas existentes.

Más aun, en 1941, en la publicación *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, Caso matizó sus concepciones de filosofía y ciencia: ya no hizo depender tan fuertemente a la filosofía de los resultados de las diversas ciencias particulares, puesto que estos no eran los únicos datos involucrados en la síntesis filosófica; y redirigió su crítica de la economización del conocimiento de la ciencia en general a la ciencia positivista comtiana y el cientificismo. Esto gracias a las objeciones de Husserl,[74] quien señalaba que el principio supremo de la ciencia no es la ley "económica", sino no la lógica pura, que constituye la fundamentación misma del pensamiento y sus diversos mecanismos, y antecede a todo posible proceso de economización del conocimiento.

Considero que esta modulación en su visión de la filosofía y la ciencia, como disciplinas con una metodología y un quehacer propios, que se relacionan íntimamente sin oponerse tan flagrantemente como en algunos de sus anteriores escritos, representó un factor importante para que Caso reafirmara su consideración de 1923, de que la labor filosófica se orienta por sólo dos preguntas que en 1941, en *La persona humana y el Estado totalitario*, quedan formuladas de la siguiente manera: "El filósofo, tiene que contestar, fundamentalmente, a estas dos preguntas: ¿Qué es? Y ¿Qué vale la existencia?... Para lo cual recurre al mundo de las esencias intemporales, es decir, de las esencia racionales e irracionales".[75]

El objetivo de la labor filosófica sigue siendo la explicación del mundo en su totalidad. La pregunta "¿qué es?" no se detiene en lo racionalmente aprehensible sino también en lo intuitivamente concebido; mientras que la pregunta "¿qué vale?" se aproxima a la existencia desde otra perspectiva, a través de la cual se abre una nueva dimensión del ser, la dimensión del valor, por la que se estudian los valores intrínsecos y los valores posibles de lo que es. Con estas preguntas quedan planteados los

---

[74] Caso entró en contacto con el pensamiento de Husserl en 1933 y escribió sobre éste en 1934, en dos artículos titulados "El acto ideatorio" y "La filosofía de Husserl", y, más adelante, en 1941, en la obra *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, que reunía seis conferencias impartidas sobre este tema en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
[75] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 155.

problemas generales de los que se habrán de ocupar la Ontología, que se centra en las esencias racionales, y la Axiología, que se aboca a los valores o esencias irracionales —según el pensamiento de Max Scheler—. Visto de otra forma y según lo señaló Caso desde 1926 en *Historia y antología del pensamiento filosófico*, la labor de la filosofía abarcaba la pregunta cosmológica y la ética, y se dividía en una filosofía natural, que se encarga del ser, organización y desenvolvimiento de lo naturalmente dado, para saber qué es la existencia; y en una filosofía moral, que se ocupa de las posibilidades de lo que es, el sentido y significación del mundo, para saber qué vale la existencia, y agrega: "La moral, o teoría de la significación de la vida, doctrina del deseo y de la voluntad es más importante que el análisis matemático, las fórmulas lógicas y las ciencias naturales e históricas. '¡Primero es vivir…!'"[76]

Tanto en 1926 como en 1941 Caso consideraba a ambas cuestiones como importantes, pero constantemente mostraba una mayor preocupación por la segunda, señalando que el hombre puede vivir cotidianamente sin conocer la naturaleza de lo existente, pero le es imposible vivir sin preguntarse acerca de su valor, acerca de cómo es bueno vivir. Y es que el propósito filosófico de construir un saber universal no se conformaba con la mera descripción de la existencia y sus procesos propios, pues, por el contrario, el hombre, a través de sus reflexiones, es quien inaugura la dimensión valorativa en la que la existencia se resignifica y enriquece.

Aquí cabe señalar que en *La persona humana y el Estado totalitario* nuestro filósofo volvió a analizar comparativamente a la filosofía y la historia, pero en esta ocasión introdujo una idea que no había expresado en *El concepto de la historia universal* de 1923, ésta es:

> Máxima oposición es la que media entre la historia y la filosofía, entre la "historia" y la "teoría". Una, la historia, considera la realidad desde el punto de vista de la duración, de la sucesión, del tiempo: *sub specie durationis*; otra, la filosofía, considera lo real, desde el punto de vista de la eternidad, en un presente eterno: *sub specie aeternitatis*.[77]

Con esto, Caso matizó su concepción de la filosofía como "ciencia de lo *universal concreto*"[78] y, aunque siguió sosteniendo que la labor filosófica consistía en generar una intuición sintética de la existencia que abarcara desde lo concreto hasta lo universal, ahora agregaba que esta labor la realizaba

---

[76] Caso, *Historia y antología del pensamiento filosófico*, p. 7.
[77] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 155.
[78] En la segunda mitad de su vida intelectual, Caso éste utiliza ocasionalmente el término "ciencia" para referirse a la filosofía, tal vez, debido a que ya no posee una visión predominantemente negativa de la ciencia como al principio de su carrera filosófica sino solamente de la ciencia autoritaria como la de corte positivista. En este caso particular parece aplicar el término "ciencia" en un sentido laxo, para definir a la filosofía como una disciplina particular que se ocupa del estudio de un objeto específico, abordado de una forma también específica.

desde un enfoque específico, el de la eternidad, lo cual no quería decir que su labor partiera de una suposición de lo universal dado, incurriendo en una filosofía o metafísica *desde abajo*. Y agregó:

> De aquí que la historia revista una significación tan universal como la filosofía. Todo lo abarca la historia desde su individual punto de vista: el tiempo que fluye, la duración y la sucesión. En cambio, el filósofo mira la existencia en relación perenne con el mundo del *a priori*: las esencias y los valores.[79]

Como ya se ha mencionado, hasta entonces Caso se había dedicado a reflexionar sobre la historia como una disciplina que estudiaba tanto al mundo natural como al cultural, pero también a la historicidad como condición básica de lo existente. Tal vez a esto se debió que Caso se preocupara por señalar los modos diversos que la universalidad presenta en la labor histórica y la filosófica, ya que ambas estudian la totalidad de la existencia, pero desde dos enfoques contrarios, el de la duración y el de la eternidad, por lo que se centran en aspectos distintos de la existencia, la historia en lo individual concreto pasado y la filosofía en lo universal concreto en un eterno presente.

Este esbozo de la existencia de diversos enfoques por los que la inteligencia y la conciencia humana pueden abordar la existencia constituye un punto importante en el estudio de la evolución del pensamiento casiano, ya que, primero, éste no se encontraba de forma explícita en sus obras anteriores; segundo, adelanta un poco de lo que constituirá una de las reflexiones más importantes de Caso y una de las adiciones más contundentes hechas a su obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, obra que representa su sistematización de las diversas formas en que el hombre atiende a la existencia; y, tercero, coincide con su aceptación de la viabilidad de una filosofía de la historia —que se abordará en el próximo apartado—, entendida en un sentido diverso del que le había atribuido en 1923 en su principal obra sobre el tema de la historia universal, sentido por el que, en aquel entonces, le había negado validez filosófica.

En la tercera edición de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de 1943 —cuya primera edición se publicó en 1916 bajo el título *La existencia como economía y como caridad* y la segunda en 1919 ya con el título extendido[80]—, Caso enfatizaba la capacidad humana de conocer la totalidad de la existencia y señalaba que puede acceder a ella desde distintos puntos de vista, dependiendo del aspecto sobre el que ponga el acento, sin embargo, adelanta que "el ensayo de

---

[79] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 156.

[80] "El libro de 1919 se ensancha en estos cinco capítulos: 'La Vida como Economía', 'La Ciencia como Economía', 'El Arte como Desinterés', 'La Existencia como Caridad', 'Ensayo sobre la Esperanza'; el de 1943 se completa simétricamente en estos nueve: 'La Vida como Economía', 'La Ciencia como Economía', 'El intuicionismo y la Teoría Económica del Conocimiento', 'El Arte como Desinterés', 'El Símbolo y la Forma', 'Los Valores Estéticos', 'La Existencia como Caridad', 'Ensayo sobre la Esperanza', 'Ensayo sobre la Fe'". *Cf.* José Gaos, "El sistema de Caso" en *Filosofía mexicana de nuestros días*, en *Obras Completas*, tomo VIII, México, D. F., UNAM, 1996, pp. 110-111.

síntesis de estos diversos puntos de vista, es lo que constituye la filosofía".[81] Y formula los siguientes enfoques:

· El punto de vista metafísico, s*ub specie aeternitatis*, hace abstracción del tiempo y genera esencias inmutables por ser atemporales, carecen de duración.

· El punto de vista histórico, s*ub specie durationis*, constituye la visión antitética del punto de vista metafísico. Atiende a la duración y contempla a los seres como históricos y contingentes.

· Por el punto de vista de la utilidad, s*ub specie utilitatis*, contempla "económicamente" a lo existente según pueda obtener de ello el mayor provecho realizando el menor esfuerzo.

· Por el punto de vista caritativo, s*ub specie charitatis*, concibe al mundo de forma caritativa, realizando el mayor esfuerzo para atender a lo existente con el menor provecho para sí mismo, lo que constituye la perspectiva antitética a la "económica".

· El punto de vista relacional, s*ub specie relationis*, consiste en una visión lógica del mundo concebido como conjunto constante de relaciones.

· El punto de vista de la belleza, s*ub specie pulchritudinis*, contempla a las cosas como unidades independientes de toda relación y constituye la visión antitética a la perspectiva lógica.

Cada uno de estos puntos de vista es abordado por alguna de las actividades humanas particulares como la metafísica, la historia, la ciencia, la religión, la lógica y el arte, sin embargo, ninguna de ellas completa por sí misma la labor de sintetizar el conocimiento humano de la existencia en su totalidad. Esta labor corresponde a la filosofía que unifica y organiza los distintos saberes, no sólo aquellos que son antitéticos entre sí, sino todos en conjunto, sin hacer violencia sobre los medios ni la forma particular en que estos se presentan, pues es, a la vez, "analítica existencial y sintética existencial".[82] En esta edición de *La existencia…* Caso introduce una caracterización importante de la metafísica que no había expuesto anteriormente y que la distingue de la filosofía:

> Si se contemplan las cosas *sub specie aeternitatis*, haciendo abstracción del tiempo, se obtiene el punto de vista metafísico. Porque la misma esencia de lo que dura, carece de duración. Las esencias sólo pueden ser vistas, intuidas, desde el punto de vista de la eternidad. También los supremos principios del conocer, son sin variación concebible; constituyen las "verdades eternas".[83]

Esta caracterización del punto de vista metafísico como aquel que se realiza desde un presente eterno, fuera del tiempo, corresponde, como el resto de los puntos de vista señalados, con una práctica

---

[81] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 31.
[82] Robles, *op. cit.*, p. 61.
[83] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 31.

humana particular, en este caso, la metafísica. Ésta se presenta, entonces, como diferente de aquella otra práctica humana que busca coordinar y sintetizar los diversos enfoques de la existencia resultando en una intuición integral del mundo, la filosofía, la cual incluso pretende conciliar los enfoques que operan de forma diametralmente opuesta y que se consideran antitéticos: "La filosofía ha de hallar la síntesis de lo estético y de lo lógico, como de lo ético y lo 'económico', como de lo metafísico y lo histórico",[84] por lo que no puede privilegiar a unos sobre otros, ni adoptar un solo punto de vista particular, ya que esto iría en contra de su naturaleza sintética.

Lo anterior establece una importante distinción entre metafísica y filosofía, términos que Caso usaba de forma indistinta en el conjunto anterior de su obra ―como en su obra de 1915―, lo escrito en esta edición incluso se opone a lo que señaló en *La persona humana y el Estado totalitario* de 1941, cuando describió comparativamente historia y filosofía, y atribuyó a la filosofía el punto de vista del presente eterno. Una posible explicación de esta atribución en la obra de 1941 es que Caso todavía no distinguía metodológicamente entre filosofía y metafísica, pues seguía haciendo referencia al "presente eterno de la metafísica".[85]

Otra posible explicación es que Caso pretendía señalar que estas dos disciplinas se podían conciliar en la conformación de otras dos labores, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, y caracterizó a esta última al señalar que "para el filósofo de la historia, un hecho histórico es objeto de especulación sobre su valor y su significado",[86] para caracterizar a la filosofía de la historia en un sentido distinto de aquella filosofía de la historia ligada a la idea del progreso evolucionista y determinista: la filosofía especulativa de la historia. La conciliación entre historia y filosofía podía realizarse si se consideraba que cada una de estas disciplinas abordaban al mismo objeto material, la existencia, pero a través de puntos de vista distintos, la historia por el de la duración y la filosofía por el de la eternidad, por lo que la formulación de su objeto formal resultaba distinto, lo individual concreto pasado para la historia y lo universal concreto del eterno presente para la filosofía. Mientras que en 1943, Caso señala que la filosofía ―distinta de la metafísica― es quien habrá de conciliar el punto de vista de la duración con el del eterno presente, eso sí, a partir de las disciplinas derivadas de esta relación: "La filosofía debe hallar la síntesis de la metafísica y la historia, teniendo en cuenta, tanto la historia de la metafísica, como la metafísica de la historia".[87]

---

[84] *Ibid.*, p. 32.
[85] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 157.
[86] *Ibid.*, p. 156.
[87] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 31.

Una tercera explicación que también parece viable es que Caso distingue en 1943, aunque no de forma explícita, entre metafísica y la *metafísica a posteriori* que propuso desde su obra de 1915, y que la metafísica *a posteriori* o fundada en la experiencia sigue estando vinculada con su concepción de filosofía como "ensayo de síntesis" de los diversos puntos de vista particulares e incluso, como "ciencia de lo universal concreto", por lo que la filosofía se distingue de la metafísica que descansa en el punto de vista de la eternidad, pero no de la metafísica *a posteriori* que también involucra el enfoque de la eternidad pero no exclusivamente ni lo toma como su punto de partida. Es decir que, en 1943, Caso caracteriza a la metafísica como aquella disciplina que labora desde el punto de vista de eterno presente y que ésta es distinta de aquel proceso sintético que se nutre de la intuición de la existencia concreta, de los saberes parciales de las ciencias y las artes, y culmina en una intuición universal e integral de la existencia en su totalidad ─éste es la metafísica *a posteriori*─, y también se distingue del ensayo de explicación de la existencia que, de igual forma, se obtiene a partir de un proceso sintetizador de los saberes y puntos de vista parciales, éste es la filosofía como la caracteriza Caso en 1943. Filosofía y metafísica *a posteriori* responden casi al mismo proceso desde antes de la tercera edición de *La existencia…* y lo siguen haciendo en ésta, ya que conservan la función intuitiva sintética que Caso considera como característica de la filosofía y que ha perseverado desde el inicio de su vida intelectual, a pesar de sutiles variaciones y modificaciones. Lo que cambió significativamente en esta edición es la consideración de que el punto de vista metafísico participa en el proceso sintético intuitivo de la filosofía, pero estos no se identifican completamente entre sí ni re pueden reducir uno al otro. El ensayo de explicación de la existencia que constituye la labor de la filosofía sólo puede amalgamarse desde el punto de vista de la eternidad, las esencias y los valores, pero éste sólo representa la cúspide de un proceso que persigue un objetivo muy claro y en el que estuvieron involucrados muchos otros puntos de vista, por lo que se puede distinguir el proceso en su totalidad, del punto de vista en el que culmina, el medio y la finalidad.

Cabe señalar que en su participación en el *Homenaje a Antonio Caso* ─realizado poco después de la muerte del ateneísta─, Rafael Moreno también señaló una distinción entre la filosofía y la metafísica en el pensamiento de Caso. A partir de la caracterización de la filosofía como "aprehensión de lo universal referido a la existencia concreta"[88] y del punto de vista metafísico como *sub specie aeternitatis*, desde el cual ─y cita a Caso─ "investiga la naturaleza íntima de las cosas, las causas finales y ontológicas, el ser que se oculta en el cambio sempiterno, la esencia que permanece velada

[88] Rafael Moreno, "Caso. Su concepto de la filosofía", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 134.

a través de las evoluciones interminables",[89] Moreno puntualizó lo siguiente: "La filosofía es concebida, entonces, como una especie de equilibrio entre la metafísica y la historia, pues la filosofía en tanto es válida en cuanto [*sic*] estudia el ser real o individual, esto es, la existencia".[90] En esta cita Moreno parece considerar que la metafísica se circunscribe al ámbito universal de las esencias y los valores, mientras que la filosofía se coloca en una posición intermedia entre la metafísica y la historia debido a que atiende a lo universal sólo a partir de lo "real o individual", cosa que la aproxima a la empresa de la historia. Sin embargo, poco después en este mismo escrito, agrega:

> Tal, en resumen, es la metafísica: ciencia suprema, penetración profunda de la realidad tal como se da en el propio pensamiento, en la conciencia, para descubrir lo universal en lo singular; analizar la existencia tal como se exhibe en la intuición inmediata de la conciencia y solamente como se exhibe, sin los aditamentos espurios de una inteligencia hecha para la acción.[91]

En esta otra cita Moreno describe a la metafísica como una ciencia que penetra la realidad para *descubrir lo universal en lo singular*, capacidad que anteriormente había atribuido a la filosofía, por lo que su concepción de la metafísica y la filosofía casianas parece confusa y contradictoria a momentos.

Me parece conveniente traer a colación lo escrito por Moreno para enfatizar un par de puntos ya abordados. El primero es que en el pensamiento de Antonio Caso, ciertamente, existe una distinción entre filosofía y metafísica, sólo que Moreno considera que ésta opera en gran parte de su obra, mientras que yo considero ―con base en lo expuesto en los párrafos anteriores― que dicha distinción tiene lugar hasta 1943, cuando desarrolla ampliamente la idea de los diversos puntos de vista sobre la realidad con que laboran las diversas prácticas humanas, idea que había esbozado en 1941 pero que no consideraba a la filosofía como la disciplina que sintetiza dichos puntos de vista. Segundo, señalar que el criterio sobre el que se considera dicha diferencia es distinto, para Moreno la filosofía se presenta como intermedia entre la metafísica y la historia porque atiende a lo universal en lo "individual o real", mientras que la metafísica estudia "el ser que se oculta en el cambio sempiterno"; por mi parte, considero que esto es erróneo, ya que la filosofía no comunica lo concreto y lo universal, sino que los sintetiza, por lo que no se coloca en un punto intermedio entre dichos términos sino que los abarca y coordina. Tercero, en vista de la consideración de posición intermedia de la filosofía, Moreno indica:

---

[89] Moreno, *op. cit.*, p. 137. Cita tomada de Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 87.
[90] *Idem.*
[91] *Idem.*

> Hemos venido exponiendo el pensamiento metafísico que Caso conservó durante toda su vida. Se trata más bien de los principios directores de la metafísica como tal. Existe, empero, en sus mocedades una concepción peculiar que no tuvo la fortuna de verse sostenida después. Nos referimos a la metafísica experimental.[92]

Moreno piensa que la propuesta casiana de una metafísica experimental o *a posteriori* surgió como un intento del filósofo por superar la antinomia que se dibujaba entre el idealismo y el positivismo, por lo que planteó una reflexión que tuviera como base la experiencia y el conocimiento generado por las ciencias, pero que no renunciara a la posibilidad de conocer las esencias y elaborar una teoría del ser. Señala que el principio de la experiencia como fuente de todo conocimiento es la única idea que sobrevive a lo largo de la obra de Caso, mientras que la metafísica *a posteriori*, es decir, la posibilidad de levantar un edificio metafísico sobre el cimiento de la experiencia no pervivió.

Sin embargo, considero que la concepción de la filosofía como "ciencia de lo universal concreto" o como "ensayo de síntesis de los diversos puntos de vista" conserva dicho principio y dicha posibilidad, ya que la "ciencia de lo universal concreto" atiende a lo universal únicamente en tanto referido a la existencia concreta y susceptible de experiencia, por otra parte, si bien la acepción de la filosofía como "ensayo de síntesis de los diversos puntos de vista" no indica que ésta necesariamente tenga su momento inicial en la experiencia de lo concreto e histórico, se entiende que sin dicha experiencia estaría desprovista de fundamento y resultaría en una explicación de la existencia incompleta y abstractiva, como la metafísica *a priori*, que antepone la idea al hecho, metafísica que Caso combatió en sus primeros escritos. Es cierto que más allá de su obra de 1915 Caso no volvió a mencionar explícitamente la propuesta de la metafísica experimental o fundada en la experiencia, empero, cabe recordar que ésta correspondía con una propuesta de Schopenhauer, de quien el ateneísta la retomó expresamente, por lo que, a medida que desarrolló otras ideas con que sustentar esta propuesta, dejó de referir a ella por el nombre por el que la relacionaba únicamente con Schopenhauer.

En su juventud Caso apoyó a la metafísica fundada en la experiencia, abrevando de la filosofía schopenhaueriana y en franca oposición al positivismo comtiano que clamaba falsamente basarse únicamente en los datos prodigados por la experiencia. Tiempo después Caso, con base en Bergson, pondrá mayor acento en la historicidad como categoría básica de la existencia, la cual sólo se puede aprehender en la experiencia por medio de la intuición, en lo que se aprecia cómo empieza a utilizar categorías diferentes para referir a la misma problemática. Después usará la idea del universal

---

[92] *Ibid.*, p. 139.

concreto, a partir del pensamiento de Croce, para referir a la labor filosófica que atiende a lo que existe de universal en los hechos y seres históricos. Será hasta la última edición de su obra más personal y propositiva, *La existencia…*, que Caso desarrolle por completo las categorías propias con que abordará las relaciones entre lo universal y lo concreto, la experiencia y la especulación filosófica, la intuición y la razón, la intuición sensible y la intuición universal, la duración y la eternidad, así como la historia y la filosofía, aunque la respuesta que dio a estas cuestiones siempre guardaron el mismo sentido básico.

A partir de este recorrido por la obra de Caso, en atención a la evolución de su concepto de filosofía, se puede considerar que ésta se caracteriza como un proceso intuitivo, dinámico y sintético que pretende alcanzar una explicación integral de la existencia. Esto es, una filosofía en perenne construcción basada de manera importante en la intuición, la cual le permitirá irse formando una visión integral del mundo que reconozca y organice la diversidad de lo existente, y posibilite formular sintéticamente los principios de la existencia. No por nada en sus escritos sociológicos, donde aborda la función y el proceso de conformación del saber dentro de una agrupación humana, Caso retoma la distinción del saber de Max Scheler, ésta es: saber de aprovechamiento, de integración y de salvación; y atribuye a la filosofía la función sociológica del saber de integración, mientras que a la ciencia corresponde el saber de aprovechamiento y a la religión el de salvación, empero, nos ocuparemos de esta distinción en el segundo capítulo.

Sólo cabe enfatizar que para Caso la labor sintética de la filosofía implicaba necesariamente un reconocimiento de la diversidad diversos órdenes en el mundo, diversas vías de conocimiento, diversas formas de asumir la propia vida, diversos valores que intervienen en el entramado social, etc., y que dicho reconocimiento buscaba demostrar que lo existente no se reduce a lo dado de facto, al pasado y el presente, a las leyes naturales y el egoísmo biológico; sino que hay otra dimensión de la existencia, que se encuentra en íntima relación con ésta, a la que se debe atender para que podamos realizarnos plenamente como seres humanos: ésta es la dimensión de lo posible, lo ideal, el futuro y los valores, en cuyo juego dimensional encuentra su posibilidad la cultura, que a partir de lo dado construye y crea un sentido que lo vivifica.

En lo anterior se ha abordado la consideración de la filosofía como saber integral sobre la existencia, su naturaleza y su valor, pero frente a ésta se encuentra otro enfoque de la filosofía como forma de vivir. Como señaló Oswaldo Robles: “Para el Doctor Antonio Caso la filosofía es dos cosas

a la vez: es un saber altísimo, sabiduría de la existencia en relación con las razones eternas; es un modo de ser, una categoría de la existencia humana, un modo heroico de la humanidad".[93]

Como se verá en el siguiente capítulo, la reflexión filosófica de Caso culminaba en la propuesta de un cristianismo *sui generis*, basado en una interpretación de las enseñanzas de Cristo, mismas que negaban la pasividad e invitaban a la acción. El propio Caso escribió en su obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*: "Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad",[94] dejando a la filosofía dentro del ámbito de las doctrinas y del afán "económico" del conocimiento humano. Sin embargo, Caso afirmaba la inherente conatividad de las ideas, por lo que, a pesar de señalar a la filosofía como "interés de conocimiento", ésta, en tanto conocimiento sintético intuitivo, racional y volente, empujaba al hombre a la realización de los valores que resultaban como conclusión de la reflexión filosófica, en un sentido amplio la filosofía representaba la posibilidad de otra forma de vivir.

En el mismo tenor, Oswaldo Robles señaló que "la filosofía no se limita a ser un saber del ser y del sentido de la existencia, sino que constituye, primordialmente en sus cultivadores, y por reflejo en todos, un ejercicio de perfección y de dignificación humanas".[95] Acorde con una visión dinámica e histórica de la verdad filosófica, el ateneísta atribuía cierto carácter heroico a la práctica filosófica, entendida como perenne búsqueda de la verdad, de los principios de lo existente, así como esfuerzo por comprender la existencia en su totalidad y responder de forma conjunta a las preguntas ontológica y axiológica. Realizaba esta atribución en plena oposición al carácter discreto que consideraba propio de la doctrina positivista de Comte, y diversas posturas agnósticas e intelectualistas, cuyos partidarios preferían la certidumbre de una verdad mínima y parcial a la posibilidad de acceder a una visión sintética del mundo, o sacrificaban la riqueza de lo existente a favor de un sistema perfecto y geométricamente edificado sobre la sola acción de la razón.

> El espíritu filosófico es un ánimo constante e incorruptible de aventura que tiene mucho de heroico. El encanto de la filosofía estriba, más que en el éxito —siempre problemático— de la afirmación, el esfuerzo desplegado al meditar. Quien ambicione el quietismo interior de la mente, el descanso muelle y fácil —corruptor del pensamiento como de la actividad psíquica en general—, no ha de preocuparse por el estudio de las cuestiones filosóficas.[96]

---

[93] Robles, *op. cit.*, p. 59.
[94] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 106.
[95] Robles, *op. cit.*, p. 69.
[96] Antonio Caso, "El heroísmo filosófico. Heroicos y discretos", *Historia y antología del pensamiento filosófico*, en *Obras Completas*, tomo VI, México, D. F., UNAM, 1972, p. 3.

Sin embargo, también reconoció la necesidad de la humildad en el esfuerzo filosófico, ya que ésta es necesaria para poder intuir la realidad tal cual, sin someterla a los propios deseos e intereses, y, de igual forma, consideró que la discreción aplicada en el momento justo ayudaba a ordenar la reflexión filosófica y propiciar el diálogo, ya que el discreto "recorta las tesis opuestas, las hace negarse mutuamente, las obliga a hermanarse con sus contrarias, las comunica y dispone en síntesis orgánicas, y se acerca así, más que el heroico, a la objetividad plena, o, al menos, al sentido común de los hombres, sistema métrico de la objetividad".[97] Por lo que todo filósofo habría de combinar en medida adecuada el heroísmo y la discreción.

Una vez que se ha explorado la evolución del concepto casiano de filosofía cabe analizar el modo en que desarrolló su labor filosófica, en específico, reflexionar sobre la sistematicidad o asistematicidad de su filosofar, ya que éste ha sido un tema bastante abordado por sus estudiosos. Junto con su crítica a las doctrinas reduccionistas ─deterministas y dogmáticas─, Caso también combatió las concepciones de la filosofía que la identificaban invariablemente con un *sistema*, entendido como un edificio estático levantado sobre un mínimo de axiomas inamovibles, seleccionados de forma unilateral y enarbolados como sustrato y principio único de la existencia, pues consideraba que gran parte de los sistemas filosóficos constituían una expresión "económica" del esfuerzo humano por comprender la realidad, que ejercía violencia sobre la diversidad y complejidad del mundo. Pensaba que esta identificación correspondía con un "prejuicio formal" que anteponía la forma con que se expresan las ideas filosóficas al contenido de las mismas, el *cómo* al *qué* del filosofar, y agregó lo siguiente: "Pensadores de forma fragmentaria y filósofos sistemáticos no difieren, sino en la forma externa de sus obras; la concatenación psicológica, la congruencia o la forma interna, es idéntica en ambos".[98] Al lado de los pensadores que expresan su filosofar de forma sistemática se encuentran aquellos que lo hacen de forma fragmentaria, como por ejemplo a través de aforismos, sin que el modo particular de expresión afectara necesariamente su validez filosófica, su aporte, su profundidad o su rigurosidad, ya que la verdadera sistematicidad del pensamiento filosófico radicaba en la congruencia y amplitud de su organización y desarrollo interno, no así en su forma externa. En vista de esto, había de considerarse como filosófico al pensamiento de los espíritus analíticos, a quienes "placen las ideas exactas y profundas sobre un tema concreto, hasta agotarlo, ciñéndose con primor y constancias, incansables también, a su objeto intelectual",[99] así como a las

[97] *Ibid.*, p. 6.
[98] *Ibid.*, p. 10.
[99] *Ibid.*, pp. 11-12.

reflexiones fundamentales que "revisten formas poéticas, científicas, históricas, políticas y religiosas".[100]

Por su parte, Gaos señaló que *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* constituía la exposición del sistema filosófico casiano que se encontraba oculto bajo la diversidad de temas que fueron abordados por el ateneísta en sus reflexiones y que no fueron organizados explícitamente en rubros filosóficos. En un análisis de la tercera edición de esta obra encuentra que Caso abordó casi todas las ramas de la reflexión filosófica y escribió:

> El tema o los capítulos de "La Vida como Economía" son el germen o el desarrollo de una *Filosofía natural* o *Cosmología*; el tema de la inteligencia o los capítulos sobre la ciencia como economía y la teoría económica del conocimiento, los de una *Teoría del conocimiento* o *Lógica lato sensu*, que en el libro de 1943, al adoptar la crítica hecha a la teoría económica del conocimiento por el intuicionismo eidético de Husserl, entraña la *Teoría de los objetos* u *Ontología* de los objetos reales e ideales; los temas del juego y del arte o los capítulos acerca de los mismos temas son el germen o desarrollo de una *Estética* y *Filosofía del Arte*; el tema de las tres virtudes teologales o los capítulos correspondientes, los de una *Filosofía de la Religión* y *Ética*, y todo ello apunta a una *Metafísica* que todo ello presupone y entraña —¿no son las partes de un sistema filosófico bien completo?[101]

Éste constituyó un análisis del sistema casiano a partir del capitulado de la tercera edición de *La existencia…*, sin embargo, Gaos realizó otro análisis del mismo tipo con base en el apartado subtitulado "Sub specie…" que se agregó también en la tercera edición de esta obra. En este apartado Caso concibe a la filosofía como ensayo de explicación de la existencia que habrá de conciliar y sintetizar diversos puntos de vista antitéticos. Gaos refirió a este apartado como "un segundo pórtico de arquitectura simétrica, armoniosa como la de una construcción clásica",[102] para enfatizar la sistematicidad interna de la reflexión casiana sobre la existencia, aunque ésta no haya sido expuesta en diversos volúmenes, cada uno dedicado a la reflexión de un ámbito filosófico.

Considero que, con base en esta concepción de la filosofía, Caso pretendió, primero, caracterizar y superar las aparentes antinomias que se presentan entre dichos enfoques; segundo, afirmar la coexistencia de los mismos y por lo tanto enfatizar la diversidad, complejidad e indeterminación de la realidad; y, tercero, señalar "la dirección de los estudios filosóficos"[103] en la tensión de estas antinomias, de la cual surgiría la fundamentación de la historia de la metafísica, la metafísica de la historia, la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento, la filosofía natural, la

---

[100] *Ibid.*, p. 12.
[101] Gaos, *op. cit.*, p. 111.
[102] *Ibid.*, p. 113.
[103] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 32.

filosofía moral, la filosofía de la religión, la lógica, la estética o teoría del arte, e, incluso, una reflexión filosófica sobre la filosofía misma, su metodología y sus alcances.

A esto se puede agregar que Caso dedicó otros escritos importantes a reflexionar filosóficamente sobre las temáticas de la historia, la sociología, la moral, el arte, la cultura en general y la cultura mexicana en particular. Desde su primer libro de 1915 hasta la última edición de su obra más personal, de 1943, el ateneísta se preocupó por apuntar los problemas y las temáticas que ocupaban a la filosofía, así como la relación que guardaban entre sí, acentuando siempre su coexistencia y la posibilidad de conciliarlos por medio de la labor sintética de la filosofía. Si bien no abordó de forma explícita y detallada cada una de las ramas o problemas filosóficos que señaló, sí reflexionó acerca de su objeto formal particular, su fundamentación y su relación de oposición y complementariedad con los demás rubros filosóficos.

Cabe recordar que Caso propuso que todas las cuestiones de las que se podía ocupar la filosofía quedaban contempladas en la filosofía natural y la filosofía moral, la ontología y la axiología, en cuya reflexión entró de lleno, señalando su irrevocable correlación. Más aun, en esta correlación se jugaba la labor toda de la filosofía y se establecía la posibilidad de un línea de reflexión relativamente novedosa para la época, que no constituía una reflexión accesoria a la temática del objeto y método propios de la filosofía, sino que se encontraba imbricada en dicha temática, ésta es la filosofía de la cultura, que se trajo a colación en este momento para enfatizar que Caso no sólo caracterizó y abordó gran parte de las áreas de análisis filosófico, bajo un orden propio y no tradicionalmente sistemático, sino que incluso exploró nuevas líneas de reflexión abiertas por una deliberación profunda de la naturaleza y relación de los diversos ámbitos del filosofar.

Ahora bien, ya que se caracterizado el proceso de conformación y transformación del concepto de filosofía que Caso maneja, es posible abordar el lugar que tendría una filosofía de la cultura, dentro del amplio campo de acción la labor filosófica en general. Es en esta proposición donde se profundizará y revelará con mayor detalle la particular y novedosa visión —en aquella época— que Caso detentaba de la existencia y de la labor filosófica, y es en ésta donde radicará uno de los aportes más significativos del pensamiento de Caso: su visión de la cultura, los valores, la persona humana, su relación con lo divino y la posibilidad de atender al caso concreto de la sociedad y cultura mexicanas a través de una labor que se había considerado ajena a los seres y hecho particulares, pero que ahora se revelaba como íntimamente ligada a los datos y hechos concretos e históricos.

1.4. Reflexión acerca de la clasificación y metodología de las ciencias

A partir de la breve exposición que se ha hecho acerca de la crítica casiana al reduccionismo filosófico, su reivindicación de la intuición y la historicidad de lo existente, y su defensa de la filosofía como una labor dinámica y sintética, quedan esbozadas las características del peculiar escenario intelectual en el que se desarrolló la reflexión filosófica de Caso en torno a la cultura. Dicha reflexión presenta diversas aristas: el análisis y conceptuación de la filosofía de la cultura como un área de estudio particular; un filosofar situado que versa sobre la cultura en general; y un filosofar situado que trata a la cultura mexicana en específico.

La primera arista se ocupa de la discusión acerca del objeto, lugar, función, metodología y alcance de una posible filosofía de la cultura dentro de su pensamiento y dentro del panorama general de las ciencias y disciplinas humanas. Juan Manuel Terán será el primero en señalar la importancia de la reflexión filosófica sobre la historicidad de todo lo existente y el punto de partida particular de la labor filosófica ─temas que ya se abordaron─ como base para la fundamentación de una posible filosofía de la cultura, al escribir:

> …¿acaso no ha llegado a ser entendida la filosofía misma en toda su amplitud precisamente como Filosofía de la cultura, esto es, de la Historia? Concepto que no alcanzó a ver desarrollar [*sic*], ni pudo admitirlo nuestro filósofo, pero que, para nosotros, resulta mucho más comprensible que la universalidad de los primeros principios, objeto atribuido tradicionalmente a la Filosofía.[104]

Esta inconsciente propuesta de una Filosofía de la cultura habrá de estudiarse a la luz de lo que Juan David García Bacca refiere como la "evolución histórica de los sistemas filosóficos"[105] y de acuerdo a las características específicas que Caso atribuyó a la filosofía, pero también a otras áreas del conocimiento y prácticas humanas como la ciencia, la historia, la sociología y el arte. Esta filosofía de la cultura se distinguirá tanto por su objeto como su método y su motivación reflexiva, ya que, como su nombre lo indica, el objeto material de este filosofar es la cultura, sin embargo, en tanto filosofar se interesa en ella, por una parte, como dimensión de significación de la existencia, creación de valores, aprehensión de esencias y proyección ideal, posibilitada por la actividad humana y relacionada con la dimensión de lo naturalmente dado sin reducirse a éste ni plegarse a su orden; y, por otro lado, como conjunto de expresiones tangibles e intangibles de los procesos creativos, valorativos e intelectual-emotivos de un grupo humano específico.

---

[104] Juan Manuel Terán, "La filosofía de la historia en Antonio Caso", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 274.
[105] Juan David García Bacca, "La filosofía de las ciencias según Antonio Caso", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 206.

Su método se caracterizará por atender a la condición histórico-social del ser humano y sus creaciones, realizando una reflexión general sobre la cultura, pero también e indefectiblemente una reflexión sobre las expresiones culturales particulares. Para el tratamiento de esta temática será de vital importancia exponer y analizar lo que José Hernández Prado ha escrito al respecto en su libro *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*. En éste busca realizar una investigación *internalista*, *desde dentro*[106] de la obra de Caso, que se atenga a la lógica interna de la reflexión filosófica casiana y demuestre la relevancia teórica de algunas de sus propuestas. Sostiene que "el maestro mexicano propuso una concepción del conocimiento histórico, cultural y sociológico que delineaba una convincente filosofía de la cultura",[107] y utiliza el término "delinear" para enfatizar que en la obra de Caso existe tal propuesta sólo de forma "singular y objetiva",[108] pero que no fue planteada subjetiva y conscientemente por nuestro filósofo ─como ya lo había adelantado Terán─, ya que no la perfiló de modo explícito ni la desarrolló a cabalidad y no esbozó una programática de investigación para la misma. Hernández Prado concibe a esta filosofía de la cultura como una peculiar reflexión y generación de conocimiento verdaderamente filosófico sobre la esfera de la cultura humana entendida "como realidad histórica, social y espiritual",[109] que en la obra de Caso se delinea a través de sus estudios en torno a la disciplina histórica y la sociológica.

De ahí que divida su libro en dos grandes apartados: las *propuestas* y los *fundamentos*, y que el primer apartado consista en su interpretación de las disquisiciones casianas en torno a la autonomía metodológica de la historia y la sociología, en las que encuentra el planteamiento de una historia universal, "sociológica" y "culturalista", así como de "una sociología 'filosófica', 'historicista' y 'culturalista' y no puramente 'científica'"[110] ─ésta es, la "sociología profunda" que Samuel Ramos atribuyó a Caso─,[111] ya que éstas constituyen las *propuestas* específicas sobre las que Hernández Prado hace descansar la posibilidad de una filosofía de la cultura casiana. Mientras que en el segundo apartado expondrá algunos temas de gran importancia en el pensamiento integral de Caso, los *fundamentos* "que permiten, por un lado, explicar las propuestas casistas a las que se refiere la primera sección del volumen y que, por otro, hacen posible una justificación de la propuesta central del mismo: aquella de una filosofía de la cultura propugnada objetivamente por las enseñanzas y

---

[106] José Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, México, D. F., UAM Azcapotzalco, 1994, p. 15.
[107] *Ibid.*, p. 14.
[108] *Idem*.
[109] *Idem*.
[110] José Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 15
[111] *Véase* Samuel Ramos, "La filosofía de Antonio Caso", en Antonio Caso, *Antología filosófica*, México, D. F., UNAM-Coordinación de Humanidades, 2010, p. XXIII.

reflexiones del maestro Caso";[112] fundamentos a través de los cuales analiza aquello que Caso elaboró y señaló explícitamente en torno a la cultura.

Para Hernández Prado las reflexiones filosóficas acerca de la función, lugar y alcance de las disciplinas histórica y sociológica en la obra de Caso pertenecen a una tradición de investigación culturalista. Según la cual, la compleja y plural realidad de la vida humana no puede ser explicada ni aprehendida cabalmente a través de las herramientas propias de las ciencias naturales, aunque no niegan que exista en ella un aspecto que puede ser abordado válidamente por dichas herramientas. Esta tradición de investigación sostiene, entonces, que la realidad humana se compone de diversos aspectos que deben ser abordados por distintas disciplinas, tanto de metodología naturalista como de metodología histórica.

Hernández Prado considera que Caso lleva a cabo un filosofar sobre la historia y la sociología que apunta precisamente a la doble composición de la esfera de lo humano —naturaleza y cultura—, así como de la existencia en general. En cuanto a la historia, el ateneísta había defendido la posibilidad de una historia universal en dos sentidos: tanto de la historicidad como condición básica de todo lo existente, como de la extensión del objeto de estudio de la disciplina histórica —sea como ciencia o como conocimiento *sui generis*— que atendía tanto al mundo de la naturaleza como al de la cultura. En lo referente a la sociología, había estudiado la naturaleza de esta disciplina centrándose precisamente en la transición de su concepción como ciencia natural ─en la que se entiende al fenómeno social como trasunto de la vida físico-biológica─ a su concepción como ciencia que combina la metodología naturalista e histórica para adecuarse a la complejidad de su objeto.

Se pude apreciar que ambas reflexiones se encuentran íntimamente relacionadas, ya que la acepción de la historia como disciplina remite a un punto de gran importancia en la obra de Caso, la suplantación de las labores de la disciplina histórica por una filosofía de la historia determinista y naturalista ─filosofía especulativa de la historia─ que presuntamente se encargaba de determinar a cabalidad el sentido ulterior a la totalidad del devenir histórico. Esta reflexión sobre la historia y la filosofía de la historia se encuentra emparentada con la indagación sobre una "sociología profunda", es decir, sobre la disciplina sociológica y su función —prescriptiva o comprensiva—, objeto —lo social como objeto natural, cultural o ambos— y metodología —naturalista o culturalista; ya que en su nacimiento la sociología adoptó una postura determinista y naturalista respecto a su objeto de estudio, y trataba de fijar la orientación previamente determinada del acontecer de las sociedades humanas, pero con el tiempo tomó una postura más dinámica, culturalista e historicista.

---

[112] José Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 17.

A partir del análisis de estas reflexiones, Hernández Prado señala que quedará demostrado el planteamiento casiano de una historia universal, de la cual se desprenderá una "historia cultural humana"[113] que se enfocará en el desenvolvimiento histórico de las diversas culturas y sociedades humanas y que, en conjunto con la sociología, apunta a una filosofía de la cultura. Esta filosofía, a su vez, constituirá uno de los dos pilares sobre los que se levantará una verdadera "filosofía de la historia universal",[114] entendida como un renovado filosofar sobre la historia, no determinista ni naturalista, que atiende a la historia tanto natural como cultural y es, por ende, culturalista y de extensión universal; y que ─considero─ ya no se propone determinar el sentido predeterminado de los acontecimientos históricos, sino el sentido que se observa en los mismos como tendencia establecida por el conjunto de hechos históricos naturales y culturales, y la labor humana de significación de la existencia. El otro pilar sobre el que se edificará dicho filosofar "pudiera desarrollarse a partir de una *historia natural* de la que muy bien valdría la pena preguntarse si, quizás, no conduce en Antonio Caso, junto a la *ciencia natural* […] hasta una *filosofía natural*".[115]

En los siguientes apartados, entonces, se desarrollará: una lectura de primera mano de la obra de Caso y una exposición de sus ideas en torno a las temáticas de la historia, la sociología y la idea de progreso; y una exposición y desglose de la interpretación de Hernández Prado sobre lo escrito por Caso referente a dichas temáticas; así como la presentación de ciertos señalamientos a la interpretación de Hernández Prado que considero pertinentes. Aunque, por supuesto, no se perderá de vista el hecho de que la lectura de primera mano y presentación de los argumentos de Caso constituye ya en sí misma una interpretación personal del pensamiento y obra casianas, por lo que este análisis, en su conjunto y de fondo, constituye una confrontación entre dos posibles lecturas de la obra casiana, y en última instancia, una discusión de carácter hermenéutico.

1.4.1. Discusión en torno a la universalidad y cientificidad de la historia en la obra de Caso

Abordemos ahora lo referente a la primera temática, la de la naturaleza de la investigación histórica y la posibilidad de una historia universal. Tanto en *Problemas filosóficos* de 1915 como en la primera edición de *El concepto de la historia universal* de 1923,[116] Caso buscaba determinar la naturaleza y

---

[113] *Ibid.*, p. 267.
[114] *Idem*.
[115] *Idem*.
[116] La primera edición se publica en 1923 con siete capítulos: "La interpretación de la historia", "El problema del progreso y la filosofía de la historia", "La historia como ciencia", "La historia como ciencia *sui generis*", "La sociología y la historia", "El concepto de la historia universal" y "La historia como forma irreductible de conocimiento", que corresponden con los

fines de la historia para defender la autonomía de su labor y la peculiaridad de su conocimiento frente a posturas deterministas que enarbolaban la existencia de un sentido ulterior al devenir histórico, establecido previa y extrínsecamente a la existencia humana, y que pretendían subordinar la historia a una filosofía de la historia ligada a la idea de progreso.

En ambos escritos Caso se adhiere a la sentencia aristotélica que señala que "no hay ciencia de lo particular como particular"[117] para diferenciar a la historia de las otras grandes formas de la actividad intelectual humana: la ciencia, el arte y la filosofía. Señala que lo particular escapa a la lógica de la pura razón y al ámbito de las ciencias —que, según el ateneísta, siempre ha requerido de un "*substratum* de universalidad"[118] desde la concepción de Aristóteles hasta la de Boutroux—, y retoma la reivindicación bergsoniana de la intuición, como recurso cognitivo que posibilita la experiencia, para sostener que lo particular no sólo es cognoscible por medio de esta facultad sino que dicho conocimiento constituye un tipo peculiar.

Ya en "El sentido de la historia", contenido en *Problemas filosóficos*, coloca a la filosofía y a la historia en lugares contrapuestos, para señalar la forma tan diversa en que atienden al mismo objeto —la existencia en su totalidad— y para refirmar que la historia se ocupa de lo particular en tanto particular, mientras que la filosofía busca determinar lo perenne y lo esencial a partir de lo concreto, y que ambas son irreductibles a la operación de definición racional propia de la ciencia:

> Tales son los límites del conocimiento racional puro: la filosofía, que es intuición de lo universal, y la historia que es reconstrucción de lo individual, de lo único, de las realidades inconfundibles que depositó en su continuo desbordamiento del ímpetu vital. Entre los dos caben todas las ciencias y todos los esfuerzos.[119]

En esta temprana concepción de la historia Caso muestra una importante influencia del pensamiento de Bergson cuando la remite al *continuo desbordamiento del ímpetu vital*, también cuando recurre a la concepción bergsoniana de la intuición, entendida como percepción directa de lo dado en la experiencia, para resolver la cuestión acerca de cómo es posible intuir hechos y objetos

---

capítulos I, II, III, IV, VII, X y XI de la edición de 1933. Esta segunda edición vería la luz con el nombre "El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores", con pocas modificaciones en el cuerpo del texto preexistente y la adición de los capítulos V, VI, VIII y IX, estos son respectivamente: "Las teorías axiológicas. El subjetivismo, el ontologismo y el ontologismo social", "La historia como ciencia cultural", "Los valores humanos y la realización del hombre individual" y "La cultura y la filosofía". Información tomada del "Prólogo" de Margarita Vera Cuspinera al tomo X de las *Obras Completas* de Antonio Caso.

[117] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 32. Esta misma información se encuentra de forma similar en Antonio Caso, *Problemas filosóficos*, p. 59. Caso retoma esta sentencia de la obra *Metafísica* de Aristóteles.

[118] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 32.

[119] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 63.

pasados, pues gracias a ésta aduce que lo pasado, aunque ya inexistente e irrepetible, queda asimilado en la corriente fluida del devenir:

> El pasado no existe ya en el presente, se volvió presente, la duración lo incorporó en su tránsito y lo transformó en mundo actual, o lo deshizo para siempre. El historiador es quien va a revivirlo, prestándole vida de su propio espíritu individual, afirmándolo en su intuición concreta, sometiéndolo a la coloración, a la palpitación, al ritmo interior de su ser psíquico.[120]

Otro punto en el que se muestra su influencia bergsoniana es en la visión de la historia como *imitación creadora*, en que el historiador revive, recrea y reanima el pasado. En este sentido, la historia se asemeja al arte, concebido como *invención creadora*, por su capacidad creativa e intuitiva, pero se diferencia por su condición imitativa —*imitación creadora*—, que se presenta como restringida sin que esto implique una consideración de la historia como inferior, ya que Caso le atribuye una gran importancia dentro de su obra, y señala: "el sentido histórico, dice Höffding, es una forma de la simpatía universal. Acaso sea la forma suprema de la simpatía humana".[121]

En su obra de 1923 Caso retoma de Benedetto Croce la distinción entre historia, arte, filosofía y ciencia, así como sus concordancias y diferencias. Según éste el conocimiento humano se genera a partir de las relaciones entre lo universal y lo individual, lo abstracto y lo concreto, así como entre lo teórico y lo práctico. A partir de esto Croce caracteriza a la filosofía como concepto universal concreto. Rosa Krauze señala que Caso retoma de esta definición de Croce lo universal concreto como objeto formal de la filosofía, pero omite la referencia al concepto, ya que le interesa caracterizar a la filosofía como síntesis intuitiva y desligarla de una visión intelectualista de la misma.[122]

El ateneísta ratifica la existencia de una relación de oposición entre historia y filosofía para acentuar la diferencia patente entre sus metodologías y contraargumentar la intercambiabilidad de la historia por una filosofía de la historia. Señala que la filosofía busca elaborar los principios de la existencia, que constituyen las "intuiciones sintéticas del mundo"[123] y representan las "aproximaciones supremas del espíritu a la realidad", su fin es alcanzar "la concepción sintética del mundo como totalidad, fundada en el principio necesario de la existencia"[124] a través de un proceso que conjunta razón e intuición, pero cuyo momento sintético culmen se encuentra caracterizado por la intuición de lo universal concreto. Mientras que la historia, por su parte, consiste en la reviviscencia de lo individual concreto real y pasado, es decir, en "la descripción o la intuición de cosas, seres y

---

[120] *Ibid.*, p. 64.
[121] *Ibid.*, p. 60.
[122] Rosa Krauze, *La filosofía de Antonio Caso*, México, D. F., UNAM, 1961, p. 69.
[123] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 89.
[124] *Ibid.*, p. 24.

situaciones contingentes, irreductibles, únicos en su individualidad".[125] Y vuelve a remarcar que un importante punto de convergencia entre la historia, que describe unidades indefinibles al intuir lo individual concreto, y la filosofía, que atiende a principios verdaderamente universales al intuir lo universal referido a lo concreto, es que ambos objetos formales de estudio y ambas operaciones escapan a la operación científica de la definición, ya que: "Definir un objeto de conocimiento es reducirlo a géneros; pensarlo con relación a un género, como especie o género menos vasto dentro de uno mayor (*dictum de omni el nullo*)".[126]

Dicha acepción de la historia se opone principalmente a la idea que Caso poseía de la ciencia hasta poco antes de 1934,[127] según la cual, la ciencia consiste en el estudio de lo universal abstracto, en una labor de intelectualización que opera principalmente por inducción, cuando abstrae leyes y sentencias "universales" a partir de un conjunto de numerosos casos particulares, y agrupa a los seres y sucesos individuales en géneros y especies con base en uniformidades y semejanzas; pero también trabaja, en un segundo momento, por deducción, cuando aplica dichas leyes y sentencias "universales" a los seres y hechos concretos de una circunstancia espaciotemporal específica sin importarle sus características individuales ni su diferenciación histórica.

Según Caso, la ciencia se concibe a sí misma como una disciplina que descansa solamente en el desempeño de la razón y se atiene únicamente a los datos aportados por la experiencia ―pues, como el mismo positivismo y su afán cientificista exclamaban, no hay nada que conocer fuera de la experiencia. Sin embargo, la ciencia omite el importante papel que la facultad de la intuición cumple dentro del proceso cognitivo como condición de posibilidad de la experiencia, con la pretensión de desautorizar todo tipo de certezas que no fueran generadas únicamente por vía racional. En esta temprana visión de la ciencia ―que refiere más bien al afán cientificista propio del positivismo comtiano―, Caso señala que la operación básica de la ciencia es la abstracción economicista y racionalista, que parte del presupuesto del determinismo ontológico, en tanto considera a los fenómenos pasados, presentes y futuros como fundamentalmente iguales, repitiéndose uno a otros sin presentar diferencias sustanciales. Por lo que existe la posibilidad de ocuparse de ellos abstrayendo ciertas características y omitiendo su individualidad e historicidad, y, a partir de esta reducción, elaborar leyes y principios que buscan determinar la naturaleza y organización del mundo y, en última instancia, pretenden prever y manipular los sucesos futuros:

---

[125] *Idem*.
[126] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 90.
[127] Como ya se ha señalado, Caso se matiza su idea de ciencia con base en las reflexiones de Husserl y su negativa a concebir a la "ley económica" como la operación fundamental del conocimiento.

> La abstracción es una actividad mental que selecciona lo real y lo piensa aparte. Al pensarlo aparte, lo saca del tiempo y del espacio y lo piensa, luego, en un segundo pensamiento, sin cambio ni modificación. Esto es lo que produce la ilusión de que hay cosas que no duran, por esto es en razón de que, a priori, se ha excluido las condiciones de duración y de situación.[128]

Si la filosofía y la historia se oponían en función del aspecto que estudiaban de la existencia, la historia y la ciencia también guardaban una relación de oposición, aunque de diferente naturaleza, éstas se contraponían no sólo por la metodología con que abordan su objeto de estudio, sino, sobre todo, por las pretensiones con que procedían. Para Caso, ambas labores parten de la experiencia e intuición de lo particular ―aunque la ciencia niegue recurrir a la intuición―, pero en los siguientes pasos la ciencia somete lo particular a géneros y especies, y sólo lo considera por lo que hay en él que puede abstraerse y generalizarse, para cumplir con un pretendido requisito de universalidad. Por su parte, la historia sólo realiza generalizaciones ―en la forma de un "enunciado sintético de atributos de cierto pueblo, individuo o civilización"[129]― con fines heurísticos, es decir, como un recurso para orientar y ordenar la investigación histórica. La ciencia como conocimiento de lo universal por medio de la abstracción y la generalización dista mucho de los fines de la historia entendida como conocimiento de lo individual concreto real, ya que ésta pretende atender a lo existente en la cabalidad de su ser único e irrepetible ―y por ello, lo ama―, mientras que la ciencia violenta su unicidad para perseguir lo universal.

Empero, esta acepción de la historia también se distingue de otra actividad humana que, sin embargo, le es la más cercana, la labor artística. Para Caso, el arte constituye la intuición de lo individual concreto posible, mientras que la historia se ocupa de la intuición de lo individual concreto fáctico o real, por lo que ambas aparecen como actividades intuitivas y creativas ―como ya se había expuesto―, sólo que esta última implica una *imitación creadora*, mientras que el arte significa una *invención creadora*. La historia versa sobre lo dado en el pasado y traído a presente por el perenne devenir de la existencia y el arte, por su parte, se aboca a lo que no ha sido o no es cabalmente, pero puede ser, lo posible y lo ideal, por lo que sus finalidades son diferentes, el historiador trata de revivir y recrear lo que fue a fidelidad, mientras que la misión del artista "es destruir esas generalidades de la vida común, del ambiente social en que acontece lo histórico, para extraer en toda su diáfana pureza,

[128] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 45.
[129] *Ibid.*, p. 29.

en toda su prístina significación el símbolo necesario, la expresión absoluta de las individualidades reales y contingentes de la historia".[130]

Si bien, Caso se ocupa de los puntos de convergencia y divergencia entre la historia y el arte en las obras mencionadas, será la relación entre la historia, la filosofía y la ciencia en la que Caso concentrará la discusión en torno a la naturaleza de la labor histórica, la cual, hasta 1936, tendrá como conclusión que la historia no constituye un tipo de ciencia, sino una disciplina autónoma que genera un conocimiento *sui generis*, irreductible a otros tipos de conocimiento, y que, a diferencia de la ciencia, no busca lo particular por lo general, sino que se aboca a los seres y hechos reales y concretos en tanto particulares, individuales y únicos.

Caso incluso criticará a los pensadores que redujeron el cuestionamiento sobre la naturaleza de la historia al tema de la evolución del concepto de ciencia —como Rafael Altamira— o que "han preferido modificar el concepto de ciencia para hacer caber en él el concepto de la historia"[131] —como Alexandru Xénopol. En el caso del filósofo rumano, éste sostenía un realismo tajante del tiempo y el espacio, y creía que éstos conformaban el marco de todos los fenómenos dados en el mundo. Señalaba que los hechos que se producen en el marco espacio-temporal sin modificación importante constituyen los *hechos de repetición*, mientras que los que se presentan en este marco pero estaban sujetos a modificación constante por fuerzas externas representan los *hechos de sucesión*, y agregaba que estos tipos de hechos eran estudiados por disciplinas diversas: las ciencias teóricas o *de repetición*, y las históricas o *de sucesión*, respectivamente.

Para Caso esta clasificación de las ciencias en función de la distinción entre los hechos *de repetición* y *de sucesión* pretendía asimilar lo particular e individual al ámbito científico, ya que los hechos que se transformaban en el tiempo también podían ser objeto de la reflexión intelectual científica. Sin embargo, Caso pensaba que era un error concebir al marco espacio-temporal como un elemento pasivo o secundario a la existencia de los hechos, y también sostenía que la de Xénopol significaba una falsa distinción en cuanto consideraba que existían hechos que no eran susceptibles de afectación temporal, cuando en realidad todos lo eran. Tanto los *hechos de sucesión* como los *de repetición* están afectados inevitable y profundamente por la temporalidad y la duración, ya que la historicidad constituye un atributo necesario de todo lo que acontece. Ningún hecho se repite, todos se suceden sin una obligada relación de necesidad o causación entre ellos: "El tiempo corre o pasa

[130] *Ibid.*, p. 92.
[131] *Ibid.*, p. 31.

para *todos* los hechos, porque es todos los hechos; o, en otros términos: *todos los hechos duran; todos son de sucesión*".[132]

Caso negaba toda teoría que afirmara la existencia únicamente de los hechos de repetición ─como suponía el determinismo─, así como toda teoría que afirma la existencia únicamente de los hechos de pura sucesión ─como lo que intentaría una labor histórica centrada sólo en la humanidad. A esto sumó el matiz que Xénopol dio a la mencionada distinción, por el cual señaló que los hechos *de repetición* también pueden entenderse como aquellos en los que no existe variación significativa de su esencia y que los *de sucesión* pueden ser vistos como aquellos en cuyos cambios la desemejanza resulta mayor a la semejanza. Caso apuntó que en este ajuste se apreciaba con mayor facilidad la imposibilidad de atribuir esta distinción a los hechos mismos y la necesidad de atribuir esta operación al espíritu y, en particular, a la inteligencia humana;[133] aunque también le reconoció el mérito de defender la autonomía de la disciplina histórica y reivindicar la extensión universal de su objeto. Aun así, Caso apuntó el carácter subjetivo de tal distinción, con el fin derruir el argumento intelectualista por el que ─asegura─ Xénopol pretendía sustentar la cientificidad de la historia sin despojarla de su labor referente a lo particular e irrepetible, pues consideraba irreconciliable el tratamiento histórico de lo particular en tanto particular con el proceder principalmente inductivo de la ciencia y sus aspiraciones de universalidad por abstracción.

Una década después, en la edición de 1933 de la obra ahora intitulada *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, nuestro filósofo discute la consideración de la historia como una ciencia cultural, sostenida por algunos miembros de la escuela de Baden. Cabe recordar que Wilhelm Windelband rechazaba la distinción de las ciencias empíricas de Wilhelm Dilthey en ciencias de la naturaleza y del espíritu, ya que presuponía una división precientífica entre cuerpo y espíritu como dos realidades separadas, y establecía una diferenciación únicamente en función del

---

[132] *Ibid.*, p. 40.

[133] Cabe señalar que Agustín Aragón dirigió una crítica a Caso respecto a su interpretación de la distinción de Xénopol entre hechos *de repetición* y *de sucesión*. Según el positivista mexicano, Xénopol sostenía esta distinción en función del interés y percepción del científico, aunque los hechos mismos también sugerían al científico qué tipo de actitud debía tomar en relación con ellos, y de ahí le venía cierta objetividad. Por lo anterior, Aragón consideraba errada la crítica de Caso a la falsa objetividad de la distinción xénopoliana, ya que el rumano no le atribuía una objetividad absoluta sino sólo relativa. *Véase* Antonio Caso, *Polémicas*, en *Obras Completas*, tomo I, México, D. F., UNAM, 1971, pp. 47-79.
Un argumento a favor de la interpretación de Aragón lo podemos encontrar en el escrito mismo de Caso, donde cita a Xénopol en lo referente a la naturaleza de la historia: "La historia, en el amplio sentido de la palabra, no es una ciencia especial, como se ha querido considerar hasta el presente; ciencia que debiera colocarse al lado de la biología, la psicología y la sociología; sino que constituye **uno de los dos modos universales de concepción del mundo**, el modo de sucesión frente al de repetición […] Lejos de tener que defenderse contra los cargos que le dirigen ciertos pensadores, de no ser siquiera una ciencia la historia, se descubre, a nuestros ojos, con derechos iguales al cetro de la razón humana que es su hermana gemela: la ciencia de los hechos de repetición". Antonio Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 43 (las negritas son mías).

objeto material de estudio sin considerar la finalidad y metodología de cada ciencia particular. Proponía, entonces, que las ciencias se dividieran en ciencias de leyes o nomotéticas, y ciencias de sucesos o ideográficas, que se ocupaban de los sucesos cambiantes, ya que tanto las leyes como los sucesos singulares eran objetos válidos del afán cognoscitivo de la ciencia. Otro miembro de la Escuela de Baden, Heinrich Rickert, concordaba con Windelband en su rechazo a la distinción tradicional de las ciencias y pugnaba por una división general pero no exhaustiva entre ciencias naturales y culturales, que se distinguían no sólo por su objeto material de investigación sino también por la metodología con que lo abordaban.[134]

Según Caso, tanto Windelband como Rickert consideraban como rasgo característico de las ciencias el poseer un elemento de universalidad y concebían que la historia ─como ciencia ideográfica para Windelband o como ciencia cultural para Rickert─, si bien estudiaba hechos únicos, particulares e irrepetibles, se aproximaba a ellos con el fin de analizar los valores que estos detentaban, en los cuales radicaba el elemento de universalidad necesario para señalar a la historia como una ciencia.

Ahora bien, en esta edición, Caso también había agregado una reflexión en torno a las teorías axiológicas, en la que rechazaba al ontologismo axiológico,[135] según el cual los valores constituyen realidades autosuficientes, y afirmaba un objetivismo social, el cual sostenía que los valores se construyen en la complejidad y multiplicidad de las relaciones sociales, por lo que no pueden subsistir fuera de la esfera humana. En vista de lo anterior el ateneísta consideraba que la idea de la historia como ciencia de Windelband y Rickert derivaba en una reducción de la labor histórica al puro tratamiento de la cultura y sociedad humanas, pues sólo en éstas existen los valores que dicha labor abordaba. Esto cobrará vital importancia en relación a la consideración casiana de la historicidad como condición propia de todo lo existente y fundamento de una historia universal, es decir, de la posibilidad humana de realizar descripciones históricas tanto de pueblos y civilizaciones humanas como de seres y sucesos de la esfera natural, como los cuerpos celestes o las cadenas montañosas, ya que rechazaba tajantemente que la labor histórica se restringiera al estudio del mundo humano y a los valores, y enfatizaba, de forma acorde con el afán sintético de su filosofar, que simultáneamente a la historia de la cultura se desarrollaba también la historia de los fenómenos naturales y que éstas, en conjunto, conformaban la historia universal:

> Puede oponerse, por tanto, un dilema a la teoría de Windelband y de Rickert: o la historia es universal, y entonces no es ciencia de los valores, porque los valores son exclusivos de la cultura y no de la naturaleza; o no es universal, y entonces no se explica cómo puede ser ciencia, porque carece del asiento universal de los valores que la

[134] *Véase* Heinrich Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Argentina, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1965.
[135] Reflexión que Caso abordó en el capítulo V, en el que también rechazaba al subjetivismo axiológico.

> organizan en la esfera cultural. O sea, si la historia es universal no puede ser ciencia; y si es ciencia, no puede ser universal.[136]

En esta edición Caso resolverá dicho dilema favoreciendo la consideración de la historia universal por sobre la acepción de la historia como ciencia cultural: "No pensamos que pueda reducirse lo histórico a lo humano; esto, en nuestro concepto, es mutilar, por darle carácter científico, que en sí no necesita, la obra de la historia universal".[137] Sin embargo, en su obra de 1936, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, el ateneísta realizó una crítica al materialismo histórico desde su particular visión filosófica, para lo que le fue necesario afirmar a la historia como ciencia cultural. En esta obra, Caso rechazaba la premisa por la que el materialismo histórico reduce ontológicamente la totalidad de la existencia a los elementos de lo material y lo económico, observados desde un enfoque naturalista. Y agregaba que, incluso si pudiera sostenerse esta premisa, ésta resultaría incompatible con la naturaleza y metodología de la historia, ya que: "Los valores se dan en la *Historia*, no en *la naturaleza*. Lo bueno, lo santo, lo útil, lo bello, lo malo, lo profano, lo inútil, lo feo son valores objetos de conocimiento de la ciencia cultural. Por tanto, todo *naturalismo* (no ya materialismo), es imposible."[138] La concepción de la historia que Caso manejó en este escrito era la misma que había atribuido a Windelband y Rickert, y que había rechazado en 1933: la historia como ciencia cultural, que se abocaba al estudio de los valores a partir de los sucesos particulares. Con base en ésta nuestro filósofo aducía ahora una incompatibilidad metodológica entre la reducción naturalista a lo material y económico, y el carácter científico-cultural de la labor histórica: "Un materialismo histórico es otra contradicción más, en dos palabras. Si es materialismo no puede ser histórico, y si es histórico no puede ser materialismo".[139] Como ya se ha mencionado, Caso consideraba que lo económico constituía en realidad un elemento de tipo cultural, por lo que concomitantemente refería lo siguiente respecto a la Economía Política:

> Si es verdad que todas las nociones económicas giran en torno de la idea del valor; que el economista no trata directamente de "cosas", sino de "bienes", de riqueza, de renta, de interés, de salario, de dinero, de crédito, la Economía Política entera apártase, por su objeto de conocimiento, de las ciencias que especulan sobre la naturaleza, para referirse, inconcusamente, a las ciencias que tratan de valores; y como las ciencias que tratan de valores son ciencias culturales y no naturales, la Economía Política es, entonces, de pleno derecho, una ciencia cultural y no natural.[140]

---

[136] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, 57.
[137] *Idem*.
[138] Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, p. 113.
[139] *Ibid.*, p. 114.
[140] *Ibid.*, p. 101.

Caso sostenía que el materialismo histórico está errado en sus propios presupuestos, en tanto consideraba a la Economía Política como una labor propia de la ciencia natural y a lo económico como un factor también natural, y, sobre todo, al pretender elevarlo a factor determinante del hecho social. Podría decirse que para el ateneísta, además de la naturalización de lo económico, se estaba incurriendo en una falacia de extensión: al atribuir a la totalidad de un conjunto ─el hecho social─ las características de una sola de sus partes ─el carácter económico─, pues incluso tres años antes ya había señalado que esto iba "en contra la verdadera ontología social",[141] en tanto omitía la inherente complejidad del fenómeno social. Ahora bien, Caso agregaba que "una división inadecuada de las ciencias"[142] en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu era la responsable de que los economistas hubiesen incurrido en este error y señalaba:

> En dos reinos distintos se divide el campo de la investigación científica: Natura y Cultura. Por una parte las ciencias de la naturaleza; por otra, las ciencias de la vida moral, reflejadas en la Historia. Como sostiene, con verdad Rickert, la designación de las "ciencias del espíritu" es una característica deficientísima de las disciplinas particulares no naturalistas. Recientemente, va usándose son frecuencia cada día mayor, el término "ciencia cultural".[143]

Nuestro filósofo concibió que el cambio de una distinción a otra radicaba en la consideración de la cultura y los valores como un objeto válido e irreductible de estudio científico, siendo que antes se les reducía a fenómeno psíquico individual o a corolario de la fisiología humana. Empero, la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales de Rickert no se basaba únicamente en una renovada consideración de los objetos materiales de cada ciencia, sino, sobre todo, en la concepción de diversas metodologías de investigación, acordes al objeto formal de cada ciencia. El aporte de esta distinción se encontraba, entonces y principalmente, en considerar que el aspecto específico que una ciencia particular aborda de un objeto material de estudio y las pretensiones de conocimiento de cada ciencia particular determinaban en gran medida la metodología adecuada para llevar a cabo su empresa. De tal forma que, por ejemplo, diferentes ciencias particulares pueden tener como objeto material de estudio a la vida humana, pero interesarse en ella como proceso biológico o como fundamento del ámbito moral, etc., los cuales constituyen objetos formales diversos y apuntan a metodologías de estudio diferentes.

---

[141] *Ibid.*, p. 76.
[142] *Ibid.*, p. 101.
[143] *Ibid.*, p. 196.

Parece que el ateneísta falló en notar que la distinción rickertiana de las ciencias estaba signada en la consideración de diversos objetos materiales de estudio, así como en la diversidad metodológica que proviene de la diversidad de objetos formales de estudio, por lo que llegó a afirmar que la Economía Política constituía una ciencia cultural sólo en función de que las nociones económicas referían necesariamente a valores instrumentales y que, por ende, su objeto material de estudio pertenecía al ámbito cultural que se ocupa de valores.

También parece que Caso erró en conceder a Rickert algo que él mismo ya había previsto en su concepción de la existencia y que profundizaría en sus siguientes obras, aunque no en referencia a las ciencias particulares sino a las grandes actividades humanas —la historia, la filosofía, el arte y la ciencia—, esto es, que el interés cognitivo con el que se realiza una actividad de investigación determina la forma en que ésta se aproxima a su objeto de estudio. Esta última propuesta puede reafirmarse en una consideración casiana que se encuentra en este mismo escrito: su visión de que lo que constituía lo propio de cada tipo de ciencia —ciencia natural y ciencia cultural— radicaba, en última instancia, en la distinción de la existencia en referencia al ser y en referencia al valor, en cuya diferencia se signaba la delimitación de dos amplios campos de investigación, el ontológico y el axiológico.

En primera instancia, esta distinción remite a la reflexión casiana acerca de las teorías axiológicas, donde critica al objetivismo ontológico por desconocer la distinción entre ontología y axiología, haciendo de los valores entidades valentes o realidades que valen y no son, lo cual consideraba un absurdo. Al término de esta reflexión Caso defiende un objetivismo social que hace explícita la distinción entre el ser y el valor, y refiere a los valores como construcciones o valencias sociales; con lo que pretendía mostrar no sólo la amplitud y pluralidad de la existencia, sino enfatizar que la psique humana puede ocuparse tanto del ámbito ontológico como del axiológico. En segunda instancia, refiere a su consideración de las preguntas a que atiende la labor filosófica: ¿qué es la existencia? y ¿qué vale?, en las que se juegan las tareas de la filosofía natural y la filosofía cultural, correspondientemente; pues se aprecia que en este momento de la evolución intelectual de Caso el objeto material de las ciencias en su conjunto puede ser el mismo que el de la filosofía: el ser y el valor, la existencia en su totalidad; empero el conjunto de las ciencias se ocupan de la existencia en tanto instrumento para fines parciales —lo que después Caso llamaría un "punto de vista económico"—, mientras que la filosofía se ocupa de ella sintética e intuitivamente, en toda su amplitud, profundidad y significación, por lo que sus métodos de investigación se mostraban como radicalmente diferentes, uno caracterizado por la abstracción y el otro por la síntesis.

En el pensamiento de Caso en general, la pluralidad metodológica se da entre las distintas disciplinas de conocimiento y no principalmente al interior del panorama de las ciencias, éstas se distinguen, a su parecer, sólo por los objetos materiales que estudian, siendo la cultura y los valores uno de ellos. De ahí que no reconociera a Rickert la propuesta de que la metodología de una ciencia particular debe obedecer a las características de *su objeto material y su objeto formal*, y no alcanzara a concebir la posibilidad, por ejemplo, de una ciencia particular que se ocupara de un objeto natural, con interés cultural y, por ende, por medio de una metodología también cultural.

Hasta este punto en la exposición de la evolución del concepto de historia en la obra de Caso, se puede apreciar que existió una continuidad del núcleo básico de sentido de este concepto hasta el periodo que inició en 1936 y se extendió hasta 1941, durante el cual adoptó algunas de las tesis que anteriormente había objetado: la de la concepción de la historia como ciencia cultural[144] y la consideración de la existencia de fenómenos reversibles que carecen de historicidad.[145] Este viraje en su noción de la historia es de suma importancia, ya que representó el cambio tardío de una postura que sostuvo durante gran parte de su vida, ésta es, que la historia era irreductible a la disciplina científica, postura que retomaría en sus escritos a partir de 1941, como en el artículo publicado el 12 de diciembre de ese mismo año titulado "El concepto de la historia", en el que escribió:

> Nos parece insuficiente el criterio de la búsqueda del valor, como esencia propia de la historia. Decimos que nos parece sólo insuficiente, no que sea un criterio errado […] La historia tiene por objeto el valor, los valores; pero, sobre todo, lo que le importa es la individualidad característica de las cosas de su estudio […] El historiador no empeña discusiones sobre valores y su naturaleza intrínseca. Esto es asunto de la filosofía, jamás, de la historia. Lo que el historiador se propone, como objeto de conocimiento, ―para valernos de una célebre expresión de Hegel― lo individual concreto, no lo universal concreto.[146]

Con esto, Caso dio a entender que *el criterio de la búsqueda del valor* puede ser parte del criterio de acción de la labor histórica pero no lo agota. Más adelante en este mismo artículo, Caso refirió que si bien el historiador se enfocaba en sucesos que detentan valores, estos no constituyen el aspecto que la historia investiga en dicho sucesos: "Por tanto, el objeto de la historia, que dice siempre referencia a valores, los valores de la cultura, no es propiamente EL VALOR ―de donde la insuficiencia de Rickert―, sino la CONCRECIÓN EXISTENCIAL, REAL, ÚNICA, que constituye

---

[144] Como lo señala Caso en su obra *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*.
[145] Así lo menciona Caso en su artículo "El mundo es histórico", publicado el 15 de marzo de1940 y contenido en sus *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., UNAM, 1985, pp. 2333-235.
[146] Caso, "El concepto de la historia", en *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., UNAM, 1985, p. 236.

propiamente 'lo histórico'".[147] Enfatizó que el proceder de la historia se conducía por un tipo de intuición diverso a la intuición de los valores y las esencias propia de la filosofía, y retornó a la intuición de tipo bergsoniano —a la que se había adherido aproximadamente treinta años atrás—, señalando que la historia descansa sobre la intuición de lo individual y lo único, y que ésta está íntimamente relacionada con el arte.

En la tercera edición de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, de 1943, en la que Caso planteó los diversos puntos de vista desde los cuales puede considerarse la existencia, señala que el enfoque *sub specie durationis* constituía lo propio de la historia, por medio del cual atendía a lo existente en tanto es en el tiempo y en tanto es particular; mientras que el enfoque *sub specie utilitatis*, que se ordenaba por la "ley económica" del mayor provecho con el menor esfuerzo, era el punto de vista —según Caso— que se encontraba a la base de la labor científica que constantemente subordinaba la multiplicidad de la existencia a unas cuantas leyes, y la reducía a géneros y especies.

En esta obra todavía se aprecia cierto desdén por la metodología científica, a pesar de que Caso ya había modulado dicha concepción a partir de su lectura de las obra de Husserl en 1933, también se advierte el retorno a una distinción tajante entre la forma de proceder propia de la historia y la de la ciencia. Dicha obra descansa de forma explícita sobre la consideración de la variedad de objetos formales de la actividad espiritual humana, es decir, sobre la diversidad de aspectos de un mismo objeto material —la existencia toda— que pueden ser estudiados por el hombre, que apunta concomitantemente a una multiplicidad procedimental, por la que la metodología histórica y la científica vuelven a distanciarse.

En este escrito también se reconcilia a la labor de la historia con la de la filosofía, ya que distingue entre la filosofía, como ensayo de síntesis de estos diversos puntos de vista, y el particular punto de vista metafísico, el enfoque *sub specie aeternitatis*, que contempla lo existente haciendo abstracción del tiempo. Será la filosofía, la que reconocerá la validez de la complementación entre la labor de la historia y la de la metafísica, a través de espíritu sintético: "La filosofía debe hallar la síntesis de la metafísica y la historia, teniendo en cuenta, tanto la historia de la metafísica, como la metafísica de la historia".[148] Mientras que la metafísica de la historia será aquella que reflexione sobre el conjunto de los acontecimientos históricos para teorizar sobre el sentido y dirección del devenir

[147] *Ibid.*, p. 237.
[148] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 31.

histórico, en general, y el devenir humano, en particular, pero siempre con base en la particularidad de los fenómenos dados y nunca suponiendo la anterioridad lógica de dicho sentido.

Un años después, en el artículo "Ciencia e historia" de 1944, Caso también retornaría a las enseñanzas de Schopenhauer para negar que la historia pudiera constituir un tipo peculiar de ciencia, y agregaría: "Pero aún existe otra razón más, que paraliza al nacer, todo empeño de construir, científicamente, la historia; y esta razón es, toda ciencia es subordinación, en tanto que la historia solamente es coordinación".[149] Con lo que refería que, a pesar de que la ciencia y la historia parten del dato particular de los hechos dados por la experiencia, la ciencia violenta este dato al *subordinarlo* a leyes, géneros y especies, que en realidad constituyen meras abstracciones o generalidades, mientras que la historia respeta dicho dato, lo conserva en su más profunda unicidad y sólo busca relacionarlo con otros datos particulares en un ejercicio de *coordinación*, para reconstruir y revivir el escenario del pasado.

Hasta aquí hemos rastreado los cambios y matices en la concepción casiana de la historia a lo largo de su obra escrita, esta labor habrá de contrastarse con la interpretación de Hernández Prado sobre la visión de la historia de Caso, ya que este pensador sostiene, a modo de conclusión, que el ateneísta se plegó, en gran parte de su trayectoria intelectual y de modo inconsciente, a una idea amplia de la ciencia que sí incluía a la labor histórica. Este contraste y el tratamiento general de la naturaleza de la historia no constituyen tareas secundarias a la reflexión sobre la filosofía de la cultura de Caso, ya que en su consideración o no de la Historia como una ciencia radica la reivindicación de la autonomía de la disciplina histórica, la posibilidad de atender a lo particular en tanto particular, la demostración de la contingencia de la metodología naturalista, es decir, la discusión acerca de la pluralidad metodológica y la validez de la labor de todas las distintas disciplinas humanas en su afán por generar conocimiento acerca de la existencia.

1.4.2. Interpretación de José Hernández Prado sobre la disciplina histórica casiana

En *La filosofía de la cultura de Antonio Caso* Hernández Prado señala que una historia universal, "culturalista" y "sociológica" constituye una de las propuestas sobre las que se edifica la filosofía de la cultura de Caso. Como ya se ha señalado, la cuestión de la naturaleza y el alcance de la historia implica dos líneas de reflexión: por una parte, la historia entendida como historicidad, que se presenta como la condición básica de todo lo existente; por otra parte, la historia concebida como una

[149] Caso, "Ciencia e historia", en *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., UNAM, 1985, p. 250.

disciplina generadora de conocimiento sobre los hechos particulares pretéritos ─reflexión que corresponde a la filosofía crítica de la historia. La lectura que Hernández Prado ofrece respecto al conocimiento histórico en la obra de Caso se centra en lo correspondiente a la segunda línea de reflexión mencionada, pues aborda a la historia en tanto labor de investigación y se preocupa, sobre todo, por el papel que ésta ocupa dentro del ámbito de las ciencias sociales y, en general, en el conjunto de las ciencias. Dicha lectura se desglosa siguiendo las pautas establecida por Caso: el cuestionamiento por la naturaleza de dicha disciplina ─como ciencia cultural, ciencia peculiar o conocimiento *sui generis*─, su alcance ─si abarca tanto a la cultura como la naturaleza o se restringe al ámbito de la cultura─, y la posibilidad de una metodología propia.

Hernández Prado parte del análisis que Caso realizó en torno a la cientificidad o irreductibilidad disciplinaria de la historia, pues le pareció encontrar en éste una nueva forma en que la historia participaba de lo universal sin proceder por medio de la abstracción ni la generalización que Caso tanto criticó, así como una consideración inconsciente, por parte de Caso, de la historia como ciencia, sin utilizar el término "ciencia".

Hernández Prado señala que la concepción de la historia como un saber *sui generis* se encuentra en textos casianos tempranos, como *Problemas filosóficos* de 1915, y que desde entonces Caso había negado la cientificidad de la historia con base en su interpretación de las enseñanzas de Aristóteles y, en menor grado, de Schopenhauer, por lo que desde un inicio la concepción casiana de la historia presentaba una importante influencia aristotélica. Agrega que, aun cuando Agustín Aragón y Rickert consideraron que las reflexiones de Aristóteles ya no poseían vigencia para analizar el tema de la posible cientificidad de la historia, Caso les seguía atribuyendo plena vigencia en este tema en particular y en el ámbito de la filosofía de las ciencias; y señala que, si bien esto podría indicar un "rasgo de 'provincialismo' filosófico" en el pensamiento de Caso, niega que éste haya interpretado y adoptado las enseñanzas aristotélicas de una forma simplista y anacrónica.

Por el contrario, señala que la influencia que percibe en los conceptos de "historia" y "ciencia" de Caso no es la de un aristotelismo original ni uno tradicional ─o vulgar─, sino el de un aristotelismo histórico, entendido como "el conjunto de las doctrinas profesadas no solamente por la persona de Aristóteles, sino también por todos aquellos autores que, desde la Antigüedad y la Edad Media hasta la época actual, intentaron exponer con mayor claridad y coherencia que fidelidad histórica, en ocasiones, el pensamiento del Estagirita",[150] ésta será en adelante la clave de

[150] Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, p. 34.

interpretación que Hernández Prado aplicará a su lectura de la reflexión histórica casiana y dará un peculiar matiz a su exégesis de la misma, y escribe:

> Según el aristotelismo reivindicado por Beuchot, lo universal es primeramente lo que se *intelige* o se *entiende* de las cosas o sustancias, más allá de lo que se percibe de ellas; y lo que se intelige de dichas cosas corresponde parcial o totalmente a su *forma*, inseparable de una materia perceptible, que es la que le pone límites al conocimiento de aquellas cosas o sustancias. La forma de las cosas, que es inteligible por medio de conceptos, es, rigurosamente hablando, *lo universal* a conocer por la ciencia.[151]

Para Hernández Prado, éste es el sentido en el que el aristotelismo niega que pueda haber ciencia de lo particular en tanto particular, ya que la ciencia se ocupa de la forma, lo universal que reside en lo particular y no así del aspecto material del mismo que permanece sujeto al ámbito sensible, a lo particular; lo cual no quiere decir, que no pueda hacerse ciencia *a partir* de las cosas particulares.

Este autor también sostiene que para Caso era posible describir y caracterizar con cierta exactitud lo que cada uno de los acontecimientos históricos es en su unicidad y singularidad, por lo que, consiguientemente, éstos representaban objetos de "intelección". A partir de lo anterior concluye que "el aristotelismo impele a interpretar a Antonio Caso en el sentido de que cada hecho histórico se halla dotado de una 'naturaleza' en la que puede distinguirse cuanto es esencial *al hecho* y cuanto es accidental en él".[152] En vista de la mencionada inteligibilidad del hecho histórico, la historia casiana no estudia lo particular en sentido lato ―según Hernández Prado―, sino a los "*universales particularizados en determinado individuo único e irrepetible*; [y] conoce particulares que encierran *un universal irrepetible*",[153] de tal forma que "el conocimiento *sui generis* de lo particular que aceptaba Caso era, pues, la *captación de algo universal y esencial en ese particular* y su explicación o demostración mediante determinadas causas".[154] Más aun, ya que el aristotelismo histórico concebía a la ciencia como conocimiento por demostración o determinación de las causas, Hernández Prado sostiene lo siguiente:

> Caso sugirió con toda claridad que la historia conocía acontecimientos históricos irrepetibles en su naturaleza o consistencia y en sus causas. Con ello estableció *la intelección de lo relativo a la forma de cada uno de esos acontecimientos*; con ello propuso una *ciencia* de los hechos históricos, entendida, sencillamente, como un conocimiento *demostrable* de la estricta naturaleza de *cada uno* de esos hechos.[155]

---

[151] *Ibid.*, p. 36.
[152] *Ibid.*, p. 37.
[153] *Ibid.*, p. 38.
[154] *Idem*.
[155] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 39.

Consideraba que Caso confundía lo universal con lo general, y que a esto se debía su inicial consideración de lo universal como fundamentalmente opuesto a lo particular, y, en última instancia, su constante repetición de la proclama aristotélica que rezaba la inexistencia de la ciencia de lo particular en tanto particular. Con base en esto, señaló que, respecto a los hechos históricos, la historia no se centraba en los aspectos formales que eran comunes a alguna clase o género de hechos, esto era lo universal-general que investigaba propiamente la ciencia, sino que se enfocaba en la forma de cada hecho histórico único e irrepetible, lo universal-formal y esencial, que distinguía a la ciencia histórica del resto de las ciencias.

Puntualizaba que "no todo lo universal es general y la historia investiga universales que no son generales",[156] ya que el universal-esencial-de-cada-cosa de la historia —el *universal particularizado*— era muy diferente del universal-general abstracto de la ciencia general y del universal-general concreto de la filosofía. A partir de éste último agregaba: "Tal universal-concreto era para Caso un universal general o esencial que se cumple, que se materializa en los individuos. Si estos individuos podían distinguirse del universal-abstracto que concretaban, entonces ellos habían de ser los particulares y el universal-concreto podía ser *el* particular, pues el universal-abstracto que consignaban las ciencias y la metafísica pura era propiamente *el* universal".[157] Incluso llegará a señalar que la filosofía consistía en el conocimiento de "Lo Particular", es decir, *el* particular o el universal concretable en cada cosa, mientras que el conocimiento histórico versaba sobre "lo particular" o el universal esencial y no general de cada cosa concreta. Retoma la consideración de la filosofía y la historia como actividades que abordan la existencia desde enfoques diferentes para aducir que entre ambas cubren el espectro total de "la *intelección* de la *verdadera realidad* o la 'naturaleza' de las cosas reales; la intelección de aquello que Aristóteles y otros filósofos griegos llamaron la *sustancia* de la realidad, *i. e.*, lo que permanece *en* las cosas a través de sus cambios y dice lo que ellas *son* a pesar de tales cambios; a pesar de lo accidental o lo inesencial en ellas".[158]

Otro punto importante es la lectura de Hernández Prado sobre lo que Caso entendía por intuición y la importancia que ésta tenía para la labor histórica. Hernández Prado sostiene que para Caso la intuición de los fenómenos reales "comprendía, en esencia, la visión o evidencia de aquello que eran realmente esos fenómenos",[159] por lo que, de fondo, la intuición casiana se asemejaba más

---

[156] *Ibid.*, p. 41.
[157] *Ibid.*, pp. 68-69.
[158] *Ibid.*, p. 45.
[159] *Ibid.*, p. 39.

a la 'intelección' aristotélica, "muy a pesar de que Caso le asignara a la intuición características tales como la 'reviviscencia', la 'simpatía' o la 'empatía' prescindibles en la más pura *epagogé* aristotélica".[160]

Sin embargo, reconoce que en la obra *El concepto de la historia universal*, de 1923, Caso consideraba a la historia como una labor en la que se involucraban la reviviscencia y la simpatía, por medio de las cuales el historiador lograba una final intuición de conjunto de los diversos datos históricos para producir la noción unitaria de un pueblo, una civilización, una nación, etc., por lo que este tipo de intuición se acercaba, en función de su capacidad creativa, al tipo involucrado en la estética. También recuerda la reflexión de Rafael Moreno en torno a las diversas formas de intuición que se pueden encontrar a lo largo de la obra de Caso y que se ordenan en dos clases: "la intuición de objetos particulares defendida con ahínco por Caso desde su conocimiento de los trabajos de Henri Bergson, y la intuición de objetos universales reivindicada con Edmund Husserl (1859-1938) y con Max Scheler (1874-1928)".[161] Y señala que, si bien Caso se centró en la intuición de corte bergsoniano durante la primer parte de su vida intelectual, y en la intuición ontológica y axiológica hasta los años treinta, en ambos periodos había dado gran importancia al aspecto emocional, sentimental y volitivo de la intuición, por lo que ésta permanecía asociada a la reviviscencia y la simpatía. A raíz de esto, Hernández Prado concede que para Caso la intuición no significaba únicamente la "captación intelectual de la consistencia o esencia de ciertas entidades universales o particulares", sino que también consistía en "ver lo que una cosa es y, además, *darse cuenta, en cuerpo y alma*, de aquello que la cosa *significa* propiamente […] *penetrar* en algo, no sólo para ver aquello en lo que consiste, sino también para (re)vivirlo en virtud de la 'proyección sentimental' […] que nos permite 'convertirnos', de algún modo, en la entidad intuida".[162]

Sin embargo, se basó en la propuesta de Max Weber sobre la anterioridad analítica y lógica del reconocimiento y captación intuitiva respecto a la reviviscencia emocional y volitiva, para sostener que Caso probablemente también había previsto esta consideración y a ésta se debió que se enfocara primordialmente en la cuestión de los objetos captados por los diversos tipos de intuición y no tanto en las "reviviscencias" emotivas involucradas en éstos. En conclusión, retomaba los elementos de la intuición histórica casiana que se asemejaban a la "intelección" aristotélica —ver o captar lo que verdaderamente son los objetos o hechos— y colocaba en un segundo plano, con menor

[160] Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, p. 40.
[161] *Ibid.*, p. 62.
[162] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 63.

importancia, a los elementos relacionados con la dimensión emotiva, volitiva, reviviscente y creativa de la intuición ―elementos de corte bergsoniano.

Por otra parte, Hernández Prado también recuerda que para Caso los hechos históricos sólo eran susceptibles de descripción y no así de definición, ya que esto último representaba una subordinación de los hechos y objetos particulares a géneros y especies, labor que correspondía a la ciencia e iba en contra de lo propio de la historia. Empero agrega que el aristotelismo histórico considera a la definición no sólo como clasificación en géneros y especies ―como Caso creía― sino también y principalmente como definición por forma y materia, y por causa y efecto, es decir por medio de una definición formal y otra causal. Con base en esto, concluye:

> Si la definición no es, en consecuencia, una simple clasificación o reducción de las cosas a géneros y especies, la *descripción* de los hechos históricos aludida por Antonio Caso ―misma que pudiera aceptarse como una descripción *esencial y causal* de aquellos hechos― *es*, presumiblemente, una *definición* en la más pura acepción aristotélica del término.[163]

De esta forma Hernández Prado va contraargumentando algunas de las razones por las que Caso, en algún momento de la evolución de su concepción de la historia, había sostenido que el conocimiento histórico constituía un tipo de saber irreductible al conocimiento y método científicos. Dicha contraargumentación sostenía: primero, la no viabilidad de una interpretación literal de la sentencia aristotélica que señalaba que "no existe ciencia de lo particular" segundo, que la historia sí participaba de lo universal aunque no del tipo universal-general abstracto propio de la ciencias sino del tipo de un universal-no general esencial particularizado; tercero, que el correlato empático y emotivo de la intuición histórica de corte bergsoniano se encontraba lógicamente condicionado por un proceso de reconocimiento y captación que asemejaba dicha intuición a la "intelección" aristotélica; y, cuarto, que las descripciones que Caso atribuía a la labor histórica coincidían con la concepción de "definición" de Aristóteles. Con esto pretende demostrar que la historia casiana opera por medio de la "intelección" aristotélica, excede el ámbito sensible, se distancia de presuntos agregados emotivos y sí formula definiciones, y que el conocimiento histórico sí atiende a lo universal, al igual que la ciencia, aunque sólo bajo su forma particularizada, en tanto universal-esencial de cada hecho histórico particular, por lo que, finalmente, queda desarticulada la interpretación literal de la sentencia "no existe ciencia de lo particular" como argumento para negar la posible cientificidad de la ciencia; pues, por el contrario:

---

[163] *Ibid.*, p. 42.

> Nos parece que la noción de historia —en cuanto disciplina cognoscitiva— defendida por Caso, implica considerar a la historia como una ciencia, si bien en un sentido muy diferente a aquél que el propio Caso asignaba corrientemente a este término; implica considerar a la historia como una ciencia en un sentido muy singular, que recuerda diversos puntos —aunque por supuesto que no todos ellos— de la teoría de la ciencia reivindicada por el aristotelismo.[164]

Otra línea de contraargumentación por la que Hernández Prado sostiene su interpretación de la disciplina histórica casiana como ciencia consistía en señalar que pensadores como Xénopol, Windelband y Rickert poseían una idea de la ciencia lo suficientemente amplia para incluir a la labor histórica y que Caso coincidía inconscientemente con aquellos, pues rechazaba conscientemente sus propuestas sólo por una incomprensión cabal de las mismas, por lo que exclamaba: "Reiteramos, en tal sentido, el hecho de que Antonio Caso propuso una peculiar ciencia de la historia sin recurrir a la palabra 'ciencia', como sí, en cambio, Xénopol".[165]

Hernández Prado especifica que Xénopol concebía a la ciencia meramente como *conocimiento de la realidad*, sin que esto implicase su sistematización en leyes y sentencias que se tuvieran por verdades universales. Su distinción entre ciencias de leyes y ciencias de series respondía a un criterio subjetivo, por medio del cual el científico se enfocaba en un aspecto de los hechos reales —la repetición o la sucesión—; aunque matizaba que los hechos mismos impulsaban al hombre a privilegiar uno de dichos aspectos por sobre el otro en su investigación, y agregaba que el conocimiento de ambos tipos constituía un saber científico sin importar que produjese leyes o no.

Por su parte, Caso concebía a la historia —según Hernández Prado— como un peculiar "conocimiento 'demostrativo' de lo universal-esencial en los hechos históricos",[166] es decir, como un *conocimiento de la realidad* que se enfocaba en un aspecto específico de la misma, lo propio de cada hecho histórico particular. Esto se asemejaba a la concepción xénopoliana de la ciencia histórica como ciencia que pretendía conocer la realidad bajo el aspecto de la sucesión. Por lo tanto, Hernández Prado aduce una incomprensión de la teoría de Xénopol por parte de Caso —tal como lo había hecho Agustín Aragón— y considera que en ésta se manifestó la incapacidad de Caso para distinguir entre la ciencia en un sentido amplio, que posibilitara la existencia de una ciencia histórica —ciencia de lo *universal particularizado*—, y una ciencia positivista, de aspiraciones prescriptivas y lógica "económica", a la cual dirigía verdaderamente su crítica.

---

[164] Caso, *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, p. 34.
[165] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 78.
[166] *Ibid.*, p. 79.

Hernández Prado también considera que Caso no comprendió a cabalidad el fundamento por el cual Windelband y Rickert propusieron una renovada distinción entre ciencias naturales y culturales. Pues señala que para Rickert se podía hablar de una sola ciencia que versaba sobre la realidad única y que buscaba "formular 'juicios verdaderos sobre el ser real del mundo sensible'", pero variaba en los modos, fines e intereses cognoscitivos con que abordaba dicha realidad. Con base en éstos, se podía distinguir ─en términos generales─ entre las ciencias naturales y las ciencias culturales: Las primeras atendían a los objetos reales para conocer su naturaleza, aquello que comparten con los demás individuos de su especie, por lo que era posible generalizar el conocimiento generado a partir de esos objetos reales particulares en leyes y máximas universales; de tal modo que su metodología e interés de conocimiento eran naturalistas y su forma de conceptuación de la realidad era generalizadora. Las ciencias culturales, por su parte, estudiaban los objetos reales para conocer su historia, es decir, para conocerlos en su acontecer individual, singular y peculiar, por lo que era necesario atender a su desenvolvimiento y características propias a través de descripciones individuales; de tal forma que su metodología e interés de conocimiento eran históricos, y su forma de conceptuación era individualizadora.

La distinción de las ciencias por sus objetivos y métodos de conocimiento representaba una distinción de tipo formal, diferente de la tradicional distinción de las ciencias en función de los objetos específicos que estudiaban ─ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, según Wilhelm Dilthey[167]─, lo cual constituía una distinción sólo de tipo material. Para Rickert una concepción adecuada de las ciencias tendrían que considerar ambos tipos de distinción y contemplar las posibles combinaciones que se despliegan a raíz de los diversos objetos y objetivos específicos de las ciencias ─aunque la distinción formal tenga mucho más peso dentro de esta adecuada concepción. Si bien las ciencias que estudian objetos del mundo natural utilizan preponderantemente el método naturalista y las que se abocan a objetos de la esfera cultural se conducen principalmente por el método histórico, esto no es exclusivo.

Hernández Prado puntualiza que lo anterior se encuentra signado en el concepto que Rickert poseía de "cultura", en función del cual también se cifraba la posibilidad del método histórico. Por "cultura" Rickert entendía todo aquello producido o transformado por el hombre con base en ciertos "fines valorados" o el conjunto de los objetos reales, referentes tanto a la historia humana como a la historia natural, que detentan valores reconocidos universalmente, los cuales son la razón de que ciertos objetos sean cultivados. "En todo proceso cultural, señalaba Rickert, hay un valor incorporado

[167] *Véase* Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1949.

y reconocido por los seres humanos, mientras que en todo proceso natural puede haber o no dicho valor".[168] Los objetos reales en los que no reside un valor no despiertan un interés cognoscitivo histórico e individualizador, sino uno naturalista y generalizador, por el que se busca determinar su naturaleza, sólo cuando revisten un valor específico pueden ser avalorados y es pertinente su estudio en tanto objetos individuales.

Para clarificar lo anterior Rickert distingue entre "avalorar", es decir "el procedimiento que individualiza históricamente una entidad, por su referencia a determinados valores",[169] que señala "lo significativo" o "lo interesante" de un objeto de estudio particular para la delimitación teórica de una investigación científica ─es decir, la referencia teórica de los hechos particulares a ciertos valores sin ceñirse a la determinación práctica la realidad de dichos valores[170]─; y "valorar" o determinar el valor de un objeto real, que implica "por una parte, establecer si un objeto en el que reside supuestamente algún valor es, en efecto, un bien y es, por otra parte, determinar si algún bien es en realidad tan valioso como se afirma",[171] operación práctica que no constituye parte de las tareas propias del científico en tanto científico. Es en función de la "avaloración" que los mismos objetos reales que pueden ser investigados como especímenes de un género, a través de una conceptuación generalizadora ─metodología naturalista─, también pueden ser estudiados como seres individuales, por medio de una conceptuación individualizadora ─metodología histórica. Por lo que se puede apreciar que la reivindicación del ámbito de la cultura y los valores, y su oposición al de la naturaleza, es lo que fundamenta la posibilidad del método histórico y, finalmente, la consideración de la historia como ciencia cultural.

Hernández Prado señala que Rickert no afirmaba que en los valores se encontrara el elemento de universalidad necesario para sustentar la cientificidad de la historia ─como creía Caso─, pues éste ni siquiera les atribuía una universalidad absoluta sino una universalidad circunscrita a comunidades de cultura. En realidad Rickert refería a esta consideración de los valores para puntualizar la importancia del mundo cultural y su coexistencia con el natural, así como para caracterizar la peculiar objetividad de las ciencias culturales que, a diferencia de la de las ciencias naturales, mostraban una "objetividad históricamente limitada".[172]

Para Rickert el proceso de "avaloración" en que se fundamenta en el método histórico también puede presentarse en referencia a objetos considerados como parte de la esfera natural, por lo que la

---

[168] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 90.
[169] *Ibid.*, p. 92.
[170] *Véase* Heinrich Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*.
[171] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 93.
[172] *Ibid.*, p. 94.

propuesta rickertiana no restringía el campo de acción de la investigación histórica al mundo de la cultura, cancelando así la posibilidad de una historia universal ─como había pensado Caso en 1933. Por el contrario ─según Hernández Prado─, al considerar ambos criterios de distinción de las ciencias, Rickert ampliaba el concepto de ciencia, diversificaba su metodología y concomitantemente posibilitaba una ciencia histórica universal que estudiara la totalidad de los objetos reales existentes en su propia individualidad, salvaguardando la universalidad del objeto material de la historia y el enfoque de este objeto bajo el punto de vista de la particularidad, la individualidad y la temporalidad, como quería Caso.

Más allá de esto, Hernández Prado puntualiza que, si bien la cultura constituye el fundamento de la investigación científica de objetos naturales y culturales por un método histórico, Rickert nunca señaló que la historia se dedicara específicamente al conocimiento de los valores universales anclados en hechos reales particulares y que en esto se basara la concepción de la historia como ciencia ─como Caso lo pensaba─; sino que la historia era una ciencia que operaba bajo el método histórico para estudiar "*la realidad fenoménica de unos objetos particulares e históricos que le eran revelados a través de los valores culturales*".[173] Para Rickert, en realidad, el carácter científico de la historia residía en su interés por el conocimiento de la realidad y en su determinación previa de criterios de selección de objeto de estudio y de proceder metodológico, es decir, en su peculiar forma de conceptuación del objeto a conocer.

> De igual manera que la ciencia natural no investigaba, en rigor, sus propios fundamentos en la Razón Pura ─y no era ella, por lo tanto, una 'Crítica de la Razón Pura'─, sino que investigaba la realidad fenoménica que se le revelaba por intermedio de esos mismos fundamentos, así la ciencia cultural, en la opinión de Rickert, no investigaba los valores culturales que servían de condición y de fundamento para los conocimientos universales de esa ciencia cultural.[174]

A partir de las reflexiones anteriores, Hernández Prado sostiene lo siguiente: Primero, la incomprensión por parte de Caso de la consideración rickertiana de la "avaloración" como fundamento del método histórico y de la concepción de la historia como ciencia cultural. Segundo, que el concepto casiano de la historia como *conocimiento de la realidad* bajo el signo de lo particular e individual era perfectamente compatible con la noción unitaria de la ciencia de Rickert, entendida como la formulación de *juicios verdaderos sobre el ser real del mundo sensible*. Tercero, que debido a lo anterior, lo que Caso comprendía por la ciencia cultural rickertiana era similar a una filosofía de la cultura, entendida como "*conocimiento profundo, intuitivo y no simplemente 'científico' ─en el*

[173] *Ibid.*, p. 95.
[174] *Idem*.

sentido positivista o intelectualista del término—, del mundo de la cultura, un mundo eminentemente histórico, dotado de entidades y de procesos valiosos",[175] que incluían tanto a los valores como a lo valioso. Cuarto, que lo que Caso entendió por la historia rickertiana, es decir, el estudio explícito de los valores que residen en objetos reales particulares, no correspondía con la verdadera idea rickertiana de la historia, pero sí con una casiana filosofía de los valores, que formaba parte del estudio más amplio propio de la mencionada filosofía de la cultura.

A partir de esto, Hernández Prado concluye que, a pesar de la carente interpretación que Caso realizó de la obra rickertiana, ambos propusieron una filosofía de la cultura y una menos amplia filosofía de los valores, aunque le asignaran contenidos diferentes a cada una. También arguye que la concepción rickertiana de la historia como ciencia cultural no anulaba la posibilidad de una historia universal, de tal forma que el dilema establecido por Caso entre historia universal o ciencia histórica constituía una falsa aporía y podía resolverse afirmativamente para ambos elementos con base en las reflexiones de Rickert.

Más aun, Hernández Prado sostiene en última instancia que, con base en las enseñanzas aristotélicas mediadas por una clave de interpretación aristotélico-histórica, queda expuesto que la casiana tarea histórica constituía un peculiar tipo de ciencia que atiende a lo universal en la forma del universal-esencial de cada hecho histórico particular sin descuidar su unicidad; que ésta era compatible con la concepción amplia de ciencia de Xénopol como *conocimiento de la realidad* y correspondía con la ciencia de hechos de sucesión del rumano; y, finalmente, que la historia casiana también coincidía con la rickertiana consideración de la ciencia unitaria y, específicamente, con la ciencia cultural, la cual descansaba en un proceso de "avaloración" que descansaba en la universalidad de los valores, pero no se abocaba a ellos, sino que se desenvolvía propiamente sobre los objetos reales en tanto objetos individuales y singulares.

A partir del cotejo entre la concepción de la historia de Caso y las propuestas filosóficas de Xénopol, Rickert y una interpretación aristotélico-histórica de la ciencia, la historia y la Filosofía, Hernández Prado concluye que Caso delineó verdaderamente una ciencia histórica sin utilizar el término "ciencia", la cual resguardaba el afán casiano de una historia universal, por la extensión de su objeto material tanto como por la consideración de la forma universal particularizada en los hechos históricos y la existencia de valores universales residentes en los mismos. Y complementa dicha conclusión señalando que algunos de los presuntos rasgos de la ciencia que Caso criticaba y por los que se resistía a atribuir cientificidad al conocimiento histórico en realidad eran propios de la ciencia

[175] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 97.

de corte positivista y no de una noción de ciencia más amplia y plural como la caracterizada por Xénopol, Windelband y Rickert.

Para Hernández Prado queda demostrada, entonces, la formulación en la obra de Caso de una historia universal y a la vez científica, en cuya universalidad también se encontraba entretejido su carácter culturalista. Si bien Caso ya había sustentado la universalidad de la historia y la historicidad como condición básica de todo lo existente en la interpretación bergsoniana de la "entropía", es en su propuesta de la historia y la filosofía como actividades espirituales que atienden a la totalidad de la existencia desde enfoques opuestos, donde Caso señala que se advierten dos ámbitos de dicha existencia: el ser y el valor. En este sentido la universalidad de la historia puede ser entendida como el alcance universal de su conceptuación individualizadora —temporal, histórica—, que opera sobre la esfera del ser así como sobre la del valor, sobre lo que es dado naturalmente, por sí mismo, así como sobre lo que es construido, cultivado, transformado por el hombre por ciertas razones, en función de ciertos fines, con miras a ciertos valores: natura y cultura.

Para Hernández Prado el carácter culturalista de la historia casiana se aprecia, sobre todo, en el análisis y crítica que Caso realizó de la ciencia cultural rickertiana en *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, de 1933, y *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, de 1936, ya que en ambos momentos Caso mantuvo la vigencia del dilema "historia universal o historia científica", el cual resolvió en beneficio de la universalidad de la historia durante gran parte de su trayectoria intelectual ─con excepción de la obra de 1936─, ya que consideraba de gran importancia señalar que todo lo existente podía ser concebido bajo el enfoque de la duración y la temporalidad, por lo que existía la historia de la naturaleza y de la cultura, y, en conjunto, una historia universal. Sin embargo, Hernández Prado consideraba que dicho dilema había de desarticularse con base en lo verdaderamente expuesto en la obra Rickert —que Caso había malinterpretado— y en su compaginación entre la propuesta rickertiana y las reflexiones casianas, esto a favor de un historia científica y universal, o, de forma más específica, de una historia concebida como una ciencia cultural que podía estudiar a todos los objetos reales en tanto referidos como individuos singulares. La historia, entendida a la forma de Rickert, constituía una ciencia cultural, no por restringir su objeto material al mundo de la cultura ni por enfocarse en los valores —propios del mundo de la cultura— que detentaban los objetos particulares, sino por su método —el método histórico—, que, por medio de la "avaloración", concebía a los objetos reales como seres singulares, dignos de indagación científica, fueran estos considerados parte de la esfera de la naturaleza como de la esfera de la cultura.

A partir todo lo anterior, Hernández Prado caracteriza lo que él considera es propiamente, más allá de omisiones e incomprensiones conscientes e inconscientes, la concepción casiana de la historia

como una historia universal, "sociológica" y "culturalista": "universal" en el sentido de su referencia a *universales particularizados* y de su labor intelectivo-intuitiva que captaba lo universal-esencial-de-cada-cosa; "culturalista" en tanto ciencia cultural que actúa por medio de una conceptuación individualizadora y en cuanto su objeto de estudio podía comprender tanto a los seres y fenómenos considerados como parte de la Naturaleza como a los considerados parte de la Cultura ─según los criterios de distinción de las ciencias de Rickert─; y "sociológica" en relación a ciertos argumentos que, por su naturaleza, se desarrollarán en el siguiente apartado. De la cual se desprende ─según Hernández Prado─ una "historia cultural" que, en conjunto con una sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" dan lugar a la línea de reflexión de la filosofía de la cultura.

En la disquisición acerca de la historia como ciencia cultural Hernández Prado encuentra una referencia clara a la dicha filosofía de la cultura en el pensamiento de Caso, ya que ─según éste─ lo que Caso comprendió por una rickertiana ciencia cultural correspondía en sus propios términos y propuestas a dicha filosofía de la cultura, es decir, a un estudio profundo intelectual e intuitivo del ámbito de la cultura, en el que se establecen las diversas relaciones de los valores entre sí, de éstos con lo valioso, los procesos de "valoración", de "avaloración", y ─agregaría, para usar términos casianos─ en el que se construyen, modulan y cristalizan estas relaciones; dentro de la cual se articulaba una casiana filosofía de los valores, es decir, el estudio también profundo de los valores y sus manifestaciones particulares, cuyo contenido y labor correspondía a lo que Caso había confundido con la visión rickertiana de la historia.

Según Hernández Prado, entonces, a pesar de que Caso no comprendió ni ponderó cabalmente las enseñanzas de Rickert, logró proponer sobre su base el espacio, lugar y función específicos de una filosofía de la cultura y una filosofía de los valores. A esto agrega que a Caso se le puede conceder el afán de reconocer a la cultura, los valores y/o lo valioso como un ámbito válido de investigación para diversas disciplinas, como la filosofía, la historia y la ciencia. También le aplaude el haber colocado a la naturaleza y la cultura, una al lado de la otra, sin concederle mayor peso ni subordinar una a la otra. Por lo que se puede considerar a su pensamiento como culturalista, es decir, como reivindicatorio de la cultura sin absolutizarla, e, incluso, se puede señalar a Caso como un importante teórico culturalista en el ámbito de las ciencias sociales, en particular, y de las ciencias, en general.

Ahora bien, una vez que se ha expuesto la interpretación de Hernández Prado sobre la concepción casiana de la historia, la filosofía y la ciencia, y su atribución de una filosofía de la cultura y una filosofía de los valores al ateneísta, es posible aquilatar algunos puntos de su lectura de las mencionadas propuestas casianas.

En primer lugar, retomaré su visión de la concepción casiana de historia. Hernández Prado sostiene que Caso consideraba ─de modo inconsciente─, que la historia atendía a lo *universal-esencial-de-cada-cosa*, es decir, a los particulares en tanto *universales particularizados*, ya que *lo universal es primeramente lo que se intelige o se entiende de las cosas o sustancias, más allá de lo que se percibe de ellas; y lo que se intelige de dichas cosas corresponde parcial o totalmente a su forma*, esto, tomando como clave de interpretación al aristotelismo histórico, de modo que la Historia se interesaba por el modo específico en que se conjugaban la forma de las cosas y su materia concreta, es decir, por el modo en que los universales se particularizaban en los individuos.

Sostengo que Caso no estaría de acuerdo con esta interpretación, ya que ésta atribuye prioridad lógica en la experiencia a lo universal por sobre los datos sensibles y considera a la "intelección" como la primera reacción del hombre ante el mundo. Por el contrario, Caso pretendía señalar que el hombre no es un ser primordialmente intelectual, sino intuitivo, emotivo y volente, por lo que su experiencia del mundo no está dominada por la "intelección" de lo universal o la *forma* de las cosas, sino por su percepción de lo sensible entretejido en el fluir de la existencia que la intuición siempre entrega como particular, así como por su deseo de conocer y entregarse a lo que experimenta. Para Caso era importante evidenciar y respetar la historicidad propia de lo existente, es decir, su carácter espaciotemporalmente determinado, su particularidad, porque esto, no sólo posibilitaba fundamentar la idea de la universalidad del objeto material de la historia, sino también reconocer que todas las actividades humanas de investigación parten de la experiencia de lo particular ─verdadero positivismo de la experiencia─ y, en última instancia ─cuando desarrolló explícitamente su personalismo─, que la particularidad de lo existente se devela con excelencia en la figura de la persona, la cual es siempre particular, pero también única e irreductible.

Además, Hernández Prado consideraba que Caso confundía lo universal con lo general y que éste era un motivo importante por el cual se negaba a considerar a la historia como una ciencia, ya que no quería sujetarla al elemento de universalidad que se encuentra presente en toda investigación científica. En su interpretación sobre la historia casiana, ésta se ocupaba de lo *universal-esencial-de-cada-cosa*, y no de lo universal-general que tanto la ciencia como la filosofía atendían de distintos modos. Sin embargo, Caso sí distinguía entre lo universal y lo general, y atribuía a la ciencia la pretensión de alcanzar lo universal por abstracción, pero clarificaba ─con base en su lectura de las reflexiones de Meyerson─ que el valor de las sentencias científicas no era verdaderamente universal, sino probabilístico y relativo a lo general, ya que no versaba sobre la totalidad de los casos dados de un mismo tipo, sino sólo sobre los que se han dado hasta el momento de la investigación y se abocaba a aquello que era común a un grupo de individuos o fenómenos. Mientras que la historia no sólo no

buscaba lo universal y se quedaba en el estudio de lo particular en tanto particular, sino que tampoco buscaba lo general en sí mismo y sólo realizaba generalizaciones limitadas de valor heurístico ─que permitían al historiador narrar la historia de un pueblo, de una época o de una actividad humana.

En segundo lugar, retomo lo relativo a la concepción casiana de la filosofía. Hernández Prado refería entre otras ideas que, para Caso, la filosofía atiende a *un universal general o esencial que se cumple, que se materializa en los individuos*, y que es en este sentido en el que se debe entender que su labor versa sobre lo universal concreto. Sin embargo, considero que en este punto Hernández Prado también dio prioridad lógica a lo universal dentro de la operación de la reflexión filosófica, al ponerlo en primer plano y subordinar los individuos al universal-general o esencial que supuestamente materializan. Por lo que incurre en una concepción de la filosofía semejante a una metafísica *a priori*, *desde arriba*, basada en la anterioridad lógica de lo universal, como la que Caso rechazaba y buscaba combatir a través de la reelaboración de la metafísica *a posteriori* o fundada en la experiencia de Schopenhauer. Aquí es necesario recordar que, desde las primeras etapas de su trayectoria intelectual, el ateneísta pugnaba específicamente por la difusión de dicha metafísica *a posteriori*, construida *desde abajo*, como aquella que constituía la síntesis del largo recorrido del proceso de conformación del conjunto del conocimiento, partiendo de la experiencia de lo concreto y culminando en la configuración de universales, por medio del ejercicio de la intuición sensible bergsoniana ─desde 1914 hasta 1933─ y, posteriormente, gracias a una labor que vinculaba a la intuición bergsoniana y la intuición eidética husserliana ─a partir de 1933. Es en este sentido en el que Caso entendía a lo universal concreto, como expresión de la labor sintética de la filosofía. Más que hablar del *universal general o esencial que se cumple, que se materializa en los individuos* ─que corresponden a la filosofía, según Hernández Prado─ considero que Caso referiría a universales que se construyen a partir del conjunto de las experiencias históricas y colectivas de lo concreto, de los particulares y los individuos, por vía de la síntesis y coordinación intuitiva, cosa que se verifica cuando colegimos todas las ocasiones en que Caso negó la existencia *a priori* de universales como la "Humanidad" y la Historia, y los afirmó únicamente en tanto producto de un proceso dado en el tiempo y dotado de significación por la labor humana colectiva ─del mismo modo que los valores, los cuales se conforman en la acción conjunta de los hombre frente al mundo.

La prioridad lógica que Hernández Prado atribuye a lo universal en la experiencia será lo que ─considero─ marcará el tono del resto de su exégesis, no sólo de la concepción casiana de la historia y la filosofía, y sus relaciones, sino también de la ciencia, la filosofía de la cultura y de la filosofía de los valores. Otra de las causas de su lectura de una labor filosófica que opera *desde arriba* y de la labor histórica como aquella que intelige *universales particularizados* radica en su interpretación del

poder y alcance de la intuición en la obra de Caso ─tema que se aborda en tercer lugar─, ya que Hernández Prado señala a la "intelección" como operación básica del historiador ─y de cualquier investigador─, cuando relaciona indisolublemente a la intuición con la "intelección".

Para Hernández Prado, Caso concebía a la intuición como aquella que *comprendía, en esencia, la visión o evidencia de aquello que eran realmente esos fenómenos*[176] y, aunque señala que la intuición no representaba únicamente la *captación intelectual de la consistencia o esencia de ciertas entidades universales o particulares* sino también un penetrar profundo en lo intuido hasta revivificarlo, coloca a la *captación intelectual* como una parte propia de la actividad intuitiva y ─me parece─ ubica el epicentro de la experiencia en las formas o esencias manifestadas en los fenómenos, de modo que aproxima la intuición casiana a la "intelección" aristotélica, a la capacidad de adentrarse en el objeto para concebir lo que le es propio independientemente de lo accidental, esto, *a pesar de que Caso le asignara a la intuición características tales como la "reviviscencia", la "simpatía" o la "empatía"*.

Podría aducirse al respecto que la idea aristotélica de "intelección", que Hernández Prado utiliza para interpretar las propuestas de Caso, está referida inherentemente en la noción aristotélica de "sensación" ─relacionada con la intuición sensible─, puesto que en la aprehensión sensible existe ya algo de conocimiento, una *noticia* del mismo que se completa cuando se involucra plenamente el intelecto,[177] y que este tipo de "sensación" o aprehensión sensible es el que opera en la labor histórica y corresponde con lo que Caso entiende por intuición.

Sin embargo, debe tomarse en cuenta ─como el mismo Hernández Prado lo hizo─ que Caso utilizó la noción bergsoniana de intuición durante gran parte de su vida intelectual para referir a la labor histórica, por lo que es esta noción de intuición sensible sobre la que principalmente se debe sopesar si involucra un momento preponderante de "intelección" y de revelación de lo universal en las cosas individuales, o si refiere, más bien, a una operación preintelectual ─en términos bergsonianos─ y autónoma que permite al hombre penetrar en la corriente fluida del existir concreto y concatenado. Abogo, personalmente, por esta última idea, ya que Caso reivindicó incansablemente la importancia de la intuición frente a las doctrinas que hacían descansar todo la capacidad humana de conocimiento sobre la "intelección" y razón, e, incluso, la señaló como condición de posibilidad del conocimiento intelectual. Es, precisamente, en función del acento que puso en el poder y alcance de la intuición ─al grado de desarrollar una filosofía de la intuición─ que Caso hace partir todas las

[176] *Ibid.*, p. 39.
[177] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía,* tomo I A-K, Argentina, Buenos Aires, Montecasino, 1964, p. 974.

actividades humanas de la experiencia, en la que el mundo se nos entrega como datos particulares por medio de la intuición, con la diferencia de que algunas de esas actividades se quedan primordialmente en lo particular ─como la Historia y, en cierto sentido, el arte─ y otras elaboran a partir de ello por distintos medios ─como la ciencia y la filosofía.

Otra arista importante de la recuperación que Hernández Prado realiza del papel de la intuición en la obra de Caso es aquella en la que refiere a la importancia de elementos emotivos y volitivos en la operación de la intuición. Hernández Prado reconoció que, en su obra *El concepto de la historia universal* de 1923, Caso consideraba a la historia como una labor que se basaba en la intuición, en la que se veían involucradas la reviviscencia y la simpatía ─Caso incluso refiere a la labor del historiador como una de simpatía universal─ y también recordó que Caso relacionaba los dos tipos de intuición más importantes que manejó a lo largo de su vida intelectual ─la intuición bergsoniana y la husserliana─ con lo emotivo y volitivo, y que, por ese motivo, la labor intuitiva permanecía ligada a la reviviscencia y la simpatía. Sin embargo, eligió interpretar la intuición casiana a la luz del pensamiento de Weber y sostener que Caso, como el pensador alemán, afirmaba la anterioridad lógica del reconocimiento y la captación intuitiva frente a elementos emotivos y volitivos como la reviviscencia y la simpatía, y que ésta era la razón de que Caso se hubiera enfocado en los objetos captados por los diversos tipos de intuición y no así por la "reviviscencia" involucrada.

Considero que esta interpretación es sumamente errada y que constituye un afán por analizar el pensamiento de Caso a través de una clave de lectura ajena, en este caso, una clave weberiana. Como ya se mencionó, Caso siempre caracterizó a la intuición como la condición de posibilidad de cualquier empresa generadora de conocimiento y negaba que esta empresa tuviese únicamente de carácter intelectual, así como el hombre mismo no constituía un ser primordialmente intelectual. En este sentido, Caso jamás hubiera hecho depender lógicamente a la vivencia emotiva y volitiva del desarrollo de labores intelectuales como el reconocimiento. Por otra parte, Caso sí dedicó un gran esfuerzo y espacio a filosofar explícitamente sobre la reviviscencia, la simpatía, y el carácter emotivo y volitivo de la experiencia ─cosa que Hernández Prado niega─, bajo la forma de la reflexión sobre la Einfühlung, proyección sentimental o simpatía ─que se desarrollará en el siguiente capítulo─, de la cual se puede adelantar que es considerada por Caso como uno de los dos modos por lo que el hombre se abre al mundo, que representa una labor emotiva compleja y plural por la que el hombre entra en contacto con lo que le rodea y lo dota de sentido, y que, según Caso, a partir de la proyección sentimental se generan todas las labores y productos culturales que existen: el arte, la historia, la religión, el mito, el lenguaje, la solidaridad humana en sus distintos aspectos, e, incluso, el deseo de conocer que da origen a la ciencia y la tecnología. Me parece que Hernández Prado fuerza la

concepción casiana de intuición ─que durante mucho tiempo fue cercana a la noción bergsoniana y sólo hasta después se complementó con la noción husserliana─ para hacerla entrar en el molde de la "intelección" del aristotelismo histórico y la intuición weberiana, en vez de ceñirse lo más posible a las palabras del propio Caso o interpretarla a través del pensamiento de Bergson, Boutroux, Scheler, etc., quienes representaron una influencia mucho más cercana.

En cuarto lugar, vale la pena recuperar la reflexión de Hernández Prado frente a los cambios en la concepción casiana de la ciencia. Según Hernández Prado, Xénopol concebía a la ciencia en general como *conocimiento de la realidad*, independientemente del modo en que organizaba y manifestaba dicho conocimiento; mientras que Caso concebía a la historia como el *conocimiento de la realidad* en un aspecto específico, como *conocimiento "demostrativo" de lo universal-esencial en los hechos históricos*, por lo que su visión de la historia era similar a la concepción xénopoliana de la ciencia histórica, sólo que Caso no utilizaba el término "ciencia" por incomprensión de las propuestas de Xénopol.

Sin embargo, se debe recordar que Caso había acusado expresamente a Xénopol de cambiar la idea de la ciencia para incluir a la investigación histórica por medio de su distinción entre hechos de repetición y hechos de sucesión ─a la cual también había criticado en tanto señalaba que, en última instancia, todos los hechos son hechos de sucesión, irrepetibles─ y se debe notar que, en todos los escritos sobre el tema de la historia en los que refiere a Xénopol, Caso nunca admitió que la ciencia pudiera concebirse únicamente como *conocimiento de la realidad* ─como lo entendía Xénopol, según Hernández Prado─, sobre todo porque esta definición era tan amplia que podía incluir a otras actividades cognoscitivas, no se diga ya la historia sino también la filosofía, lo cual constituiría una confusión de las distintas disciplinas de conocimiento que Caso, por su parte, se preocupó arduamente por distinguir.

En esta misma línea de ideas, el ateneísta había sostenido en su obra de 1933 que Windelband y Rickert poseían una concepción cientificista y culturalista de la historia, ya que consideraban que ésta se enfocaba en los valores ─propios del ámbito cultural─ que revestían los hechos particulares, de tal forma que en éstos se encontraba el requisito de universalidad que se necesitaba para considerar a la historia como una ciencia, y en particular, como una ciencia cultural. Se trae a colación lo anterior para puntualizar que Caso interpretaba que esta concepción estaba basada en un criterio insuficiente, éste es, el criterio de los valores de la cultura, pues esta concepción sacrificaba la posibilidad de una verdadera historia universal ─ahora restringida al ámbito de la cultura─ en aras de prodigar a la disciplina de una cientificidad que no necesitaba ─de modo similar a Xénopol─ y se abocaba al

estudio de los valores, cuando en realidad esta labor correspondía a la filosofía y a la historia concernía *la concreción existencial, real, única, que constituye propiamente "lo histórico"*.

Al respecto, Hernández Prado demuestra con creces que Caso no comprendió cabalmente la propuesta de Rickert acerca del doble criterio de distinción de las ciencias, la diferencia entre la "valoración" y la "avaloración" y el hecho de que las ciencias culturales no se centran en los valores que se aprecian teóricamente a través de la "avaloración", sino que se ocupan de los seres y hechos particulares que portan valores y son valiosos para el ser humano. Por lo que su negativa en 1933 ─y su adhesión en 1936─ a la visión rickertiana de la historia como una ciencia cultural no estaba bien sustentada y confundía la naturaleza y metodología propia de la historia, la ciencia cultural, la filosofía de la cultura y la filosofía de los valores.

Concuerdo con Hernández Prado en lo relativo a la incomprensión cabal de la teoría de Rickert por parte de Caso, sin embargo, insisto en que Caso no aceptaría ─con excepción de su obra de 1936─ la consideración de la historia como una ciencia ─ciencia cultural─, porque, si bien consideraba que era erróneo seguir abordando la investigación de la esfera cultural mediante las herramientas y métodos de la ciencia natural, esto no significaba que este escrutinio debiera asignarse necesariamente a otro tipo de ciencia, ya que de esto podían hacerse cargo otras disciplinas con metodologías más adecuadas ─en el caso de los valores, la filosofía. Además, Caso poseía una noción circunscrita de la labor científica que no le permitía atribuirle un sentido tan amplio como el de *conocimiento de la realidad* o conjunto de elementos selectos de información, generados a través de un método específico, ordenados de acuerdo a un criterio previamente determinado.[178] Esta noción tan específica se originó en las mocedades de Caso, en el contexto de su campaña antipositivista y su recepción temprana de las ideas de Bergson, Boutroux, Schopenhauer, etc., por lo que ─como señaló Hernández Prado─ la idea que Caso tenía de la ciencia estuvo ligada por mucho tiempo a la visión cientificista del positivismo comtiano; sin embargo, Caso sí incorporó pocos pero sustantivos cambios, como el matiz introducido de 1933 en adelante, según el cual ya no entendía a la simplificación egoísta como la operación básica de la ciencia, sino sólo de la ciencia positivista, y reconocía a la lógica como el procedimiento propio de la ciencia. A pesar de esta modificación y de la toma de conciencia de que no toda la ciencia era ciencia positivista, en 1941 Caso volvió a señalar la imposibilidad de considerar a la historia como una ciencia con base en sus profundas diferencias metodológicas, las cuales indicaban, según Caso, la necesidad de una distinción entre las disciplinas de investigación y no así entre las ciencias.

---

[178] *Cf.* W. H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, México, D. F., Siglo XXI, 1983, pp. 29-51.

Si en el pensamiento de Windelband y Rickert encontramos una distinción formal y metodológica *de las ciencias* en función de los objetivos e intereses de cada tipo de investigación científica, en el pensamiento de Caso encontramos una distinción de las *disciplinas humanas* ─ciencia, historia, filosofía, arte, etc. Esta consideración se reafirma en la importantísima exposición de los diversos enfoques de la existencia con que inició la última edición de su obra cumbre, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en la que el afán de conocimiento de lo existente no se restringe a aquél generado por la sola razón, sino que reconoce la intervención de otros facultades como la intuición, la emoción, la imaginación. Es en función de las facultades sobre las que descansa cada disciplina, la forma en que el *yo* se proyecta sobre el objeto de conocimiento, su afán cognoscitivo sobre la existencia y el aspecto de la misma en la que se enfoca, que se distinguen y caracterizan las diversas disciplinas humanas, de forma que todas ellas buscan un *conocimiento de la realidad* ─conocimiento en sentido amplio, no sólo racional─ sin por ello identificarse con la actividad científica.

Cabe enfatizar que Caso sólo adoptó una visión de la historia como ciencia en su obra de 1936, en la que se había propuesto combatir al materialismo histórico desde sus cimientos, y ─sostengo─ recurrió a la distinción de las ciencias de Windelband y Rickert como mero instrumento para alcanzar el objetivo propuesto, fuera de esta obra, su concepción de la historia y la ciencia fue casi siempre la misma, con excepción de las variaciones que se han mencionado antes. Aquí incluso surge otra posible crítica a la exégesis de Hernández Prado y es que, en su estudio de la concepción casiana de la historia y la ciencia, este pensador no menciona textos posteriores a 1936 que abordaron la temática de la naturaleza de la historia ─los artículos "El concepto de la historia" de 1941 y "Ciencia e historia" de 1944─,[179] que evidenciaban la vuelta de Caso a su postura original: la autonomía metodológica de la historia y su no cientificidad.

Ahora bien, en cuanto a la clave de lectura que Hernández Prado utilizó en su estudio de las propuestas de Caso, considero que este pensador realiza una investigación exhaustiva de la influencia de Aristóteles en los conceptos casianos de la historia y ciencia, pero también me parece que su exégesis es realizada unilateralmente desde una vertiente de interpretación entre muchas del pensamiento de Aristóteles, el aristotelismo histórico, entendido como *el conjunto de las doctrinas profesadas no solamente por la persona de Aristóteles, sino también por todos aquellos autores que, desde la Antigüedad y la Edad Media hasta la época actual, intentaron exponer con mayor claridad*

[179] Es probable que Hernández Prado sí haya consultado estos artículos, ya que en la bibliografía de su libro *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, refiere al "Apéndice" del tomo X de las *Obras completas* de Caso, donde están contenidos estos escritos.

y coherencia que fidelidad histórica, en ocasiones, el pensamiento del Estagirita. No se puede negar cierta influencia de Aristóteles en el pensamiento de Caso, sin embargo, Hernández Prado no realiza una investigación inicial sobre cuáles elementos retomó Caso de Aristóteles, cuáles no y por qué, así como cuál es la preocupación filosófica que llevó a nuestro ecléctico filósofo a abrevar del pensamiento del Estagirita y de la obra de otros importantes pensadores; sino que eligió subjetivamente al aristotelismo histórico como clave de lectura y forzó las reflexiones de Caso para que encajaran con dicha clave, omitiendo las numerosas ocasiones en que las mismas palabras de Caso indicaban lo contrario.

Más allá de esta interpretación unilateral, me parece que la de Hernández Prado es también una interpretación realizada con base en una terminología y criterio exógenos ─contrarios al propósito del propio Hernández Prado de realizar una *investigación internalista* de la obra de Caso. Por una parte, Hernández Prado usa constantemente términos y distinciones que Caso no utilizó cabalmente ─como los *universales particularizados*, *Lo Particular*, lo universal-general, etc.─, cuyo sentido no es evidente que Caso haya querido referir aun haciendo uso de otros términos. Por otra parte, Hernández Prado no aquilata cuál es el grado de influencia que tuvo Aristóteles y Weber en el pensamiento de Caso, y aun así hace depender de ellos una parte importante de su lectura del ateneísta. En el caso de Aristóteles existe una clara deuda de Caso con la sentencia aristotélica que señala que *no hay ciencia de lo particular como particular*, pero más allá de esto su influencia no es tan vasta, Caso no retomó su doctrina del hilemorfismo, su concepto de "intelección", ni su teoría de los grados del conocimiento; en el caso de Weber, Hernández Prado utiliza infundadamente su doctrina de la anterioridad lógica del reconocimiento y la captación intuitiva para ligar la intuición a la "intelección", y, por otro lado, falla en recurrir a Bergson, Boutroux, Croce, Husserl, Scheler, Schopenhauer, etc., quienes constituyen influencias importantes en la filosofía de la intuición de Caso, en su visión sobre la historicidad de lo existente, en su consideración de la simpatía, etc., y a cuyo estudio debía dedicar mayor espacio si en realidad quería comprender el filosofar de Caso.

Ahora bien, todavía queda por explorar una reflexión que Hernández Prado consideró vital para caracterizar, junto con la reflexión sobre una historia universal "sociológica" y "culturalista" ─que, a su vez, abarcaba a la "historia cultural"─, una filosofía de la cultura casiana de tipo objetivo: ésta reflexión es aquella que versa sobre una sociología profunda, "filosófica", "historicista" y "culturalista", reflexión que Ramos ya había vislumbrado en sus estudios sobre el pensamiento del que alguna vez fue su maestro.

1.4.3. La sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" de Caso

En el desarrollo anterior se han expuesto los argumentos por lo que Hernández Prado sostiene que en la obra de Caso se encuentra planteada una historia universal ─"sociológica"─ y "culturalista", solamente faltaría abordar lo referente a su carácter "sociológico", sin embargo este último punto se enlaza estrechamente con la segunda propuesta sobre la que Hernández Prado signa el esbozo de una filosofía de la cultura en el pensamiento de Antonio Caso, ésta es, una *sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" y no puramente científica*, entendida como una labor de "sociología profunda", en la que se juegan las ideas de progreso y el sentido de la historia.

Desde la época de su juventud Caso se oponía al concepto de la filosofía de la historia, pues consideraba que éste presuponía la existencia de un proyecto predeterminado subyacente al devenir histórico que apunta a un momento final de la historia más o menos claro ─presupuesto que correspondía a la filosofía especulativa de la historia[180]─, que se ligaba a la idea de progreso y una visión naturalista y legalista del devenir, como lo había hecho el positivismo comtiano. En los primeros momentos de su filosofar, el ateneísta siguió a Croce en su consideración de la filosofía de la historia como propuesta intelectualista incongruente, pues, de acuerdo a su propia visión de la historia, la filosofía y la historia constituían dos operaciones de investigación de la realidad fundamentalmente diversas, a pesar de basarse importantemente en la intuición, y escribía:

> Por tanto, tiene razón Croce al declarar que resulta imposible una filosofía de la historia concebida, en el fondo, como intelectualización de la historia, como *historia de segundo grado*, ideal, eterna, según la quería Hegel, negación de la historia real y temporal verdadera. Podría añadirse: escamoteo sistemático de la historia.[181]

Sin embargo, consideraba que el principal problema de la filosofía de la historia consistía en que ésta pretendía falsificar y suplantar la labor propia de la historia ─ésta es, estudiar la existencia en su plena individualidad e historicidad de forma desinteresada y libre─ e imponerle fines prescriptivos y antropocentristas. Caso señala que la filosofía de la historia representaba una expresión más del determinismo ontológico, pues pretendía sustituir la tarea descriptiva de la historia por un afán prescriptivo, aplicado a los acontecimientos históricos futuros en función de los acontecimientos pasados y del mencionado sentido predeterminado de la historia, reduciendo el devenir histórico a causas y leyes. La atribución de un carácter positivo al desarrollo fáctico de la historia se realizaba a partir de una valoración de lo que resultaba beneficioso o perjudicial para la "Humanidad", por lo que representaba una extensión de los valores humanos y culturalmente

[180] *Cf.* Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, pp. 4-28.
[181] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 24.

constituidos al resto de la existencia, que excedía por mucho a lo propiamente antropológico, y aquí entra en escena la noción de progreso.

Para Caso, el "progreso" se entendía como el "esfuerzo por la perfección", por la "actuación de lo potencial", a lo que agregaban la característica de desarrollarse a través del tiempo, de tal forma que "*resultará ser el progreso histórico el esfuerzo cumplido, realizado en el tiempo por la humanidad para la consecución de todos sus fines; el esfuerzo, en suma, para realizar por completo la humanidad*".[182] Hasta aquí parece no haber un conflicto con la idea de progreso, sin embargo, considero que las filosofías de la historia de tipo especulativo, conciben que el fin del devenir histórico ya está preestablecido y ha de alcanzarse indefectiblemente, por lo que consideran que el avance, "progreso" o *actuación del potencial* necesario para realizar dicho fin también ha de darse de forma necesaria. En vista de lo anterior, tienden a interpretar a todos los eventos históricos individuales como elementos de continuidad o retroceso de acuerdo a su adecuación o inadecuación a lo que se consideraba como el fin último de la historia y como etapas preparatorias de un estado óptimo de la existencia.

Efectivamente, para Caso, una de las consecuencias más importantes de este tipo de filosofía de la historia consistía en el correlato sociológico de su determinismo ontológico, ya que la concepción de la existencia y el devenir histórico como previamente determinados se extendía hasta el ámbito de las relaciones sociales, el desarrollo humano colectivo, y la construcción de comunidades y sociedades. En general, todas las acciones humanas se concebían como sujetas a leyes invariables que se asemejaban a las llamadas leyes de la naturaleza, por lo que el hombre se vía despojado de toda facultad de libre arbitrio. La libertad humana colectiva quedaba anulada y con ello, también la peculiaridad del ámbito de la cultura —como espacio de configuración y ejercicio de valores, según la visión casiana—, de modo que la libertad y la posibilidad de la creación desaparecían de la esfera humana e, incluso, del resto de la existencia.

Desde su obra *Problemas filosóficos*, de 1915, Caso ya criticaba la idea del determinismo absoluto que residía en la "ley de los tres estados" propuesta por Turgot y reformulada por Comte, según la cual la forma de pensamiento humano progresaba necesariamente desde el estadio inferior del pensamiento teológico, pasando por el metafísico, hasta culminar en el estadio del pensamiento positivo. Rechazaba la idea de progreso intelectual que esta ley presuponía y las consecuencias sociales que de éste se hacían derivar, sosteniendo, por su parte, la perennidad y simultaneidad de estas formas de pensamiento.

---

[182] *Ibid.*, p. 13.

En un escrito contenido en esta obra, que lleva el título "El sentido de la historia", señalaba que, para los grandes filósofos de la historia como Hegel, Comte y Marx, esta labor especulativa sobre el discurrir histórico significaba "el objeto último de toda elaboración sistemática",[183] en la que se subordinaban todos los hechos individuales a postulados universales, cosa con la que estaba en desacuerdo. También reivindicaba la idea del sentido histórico, entendido como la interpretación coordinadora y empática de la historia del ser humano, pero se preocupaba de reiterar su naturaleza plenamente histórica y no filosófica o de cualquier otra índole.

Más tarde, en la primera edición de *El concepto de la historia universal*, de 1923,[184] especificaba que uno de los problemas más importantes de los filósofos modernos era la interpretación de la historia como la búsqueda del sentido ulterior al desenvolvimiento histórico de los actos humanos, es decir, la identificación entre la historia y la filosofía de la historia. Echando un breve vistazo a la historia de la filosofía y del pensamiento, Caso sostenía que dicha interpretación consistía en un problema moderno, ya que la afirmación de la existencia de una "*entidad, fin, causa o ley* de importancia superior al conjunto"[185] que ordenaba a los hechos individuales en una dirección de continuo mejoramiento, se expresa con excelencia, en el ámbito filosófico, en las teorías de los pensadores aludidos en su escrito de 1915: Hegel, Comte y Marx. Caso hace recordar que la *Ciudad de Dios*, de San Agustín,[186] es propiamente la primera obra de filosofía de la historia, sin embargo, no se centró en ella, tal vez, por considerar que se presentaba más como una exhortación moral a los creyentes y una reflexión teológica, que un sistema filosófico que sostuviera la prioridad lógica del fin de la historia por sobre los eventos históricos mismos, como hicieron los filósofos mencionados.

En esta obra también refería que la filosofía de la historia afirma la objetividad del "progreso" en la historia humana, de tal forma que éste tendría apreciarse efectivamente en todos los ámbitos de la actividad del hombre: físico, intelectual, estético y moral. De inicio rechazó completamente el "progreso" en el ámbito físico, estético y moral, ya que la condición física del hombre no ha evolucionado positivamente, sino que, por el contrario, ha decaído; el arte, por su naturaleza individual, única e irrepetible, no puede evolucionar para mejor o peor sin dejar de ser lo que es, por lo que la idea misma de "progreso" no tiene cabida en el ámbito estético; en cuanto al "progreso"

---

[183] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 61.
[184] Todos los apartados de la obra *El concepto de la historia universal* que abordan a la filosofía de la historia y a la reflexión sobre el "progreso" —I, II y VII— se encuentran tanto en la edición de 1923, como en la de 1933, titulado *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, sin variaciones perceptibles.
[185] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 6.
[186] Para ahondar en la consideración de la obra *Ciudad de Dios*, de San Agustín, como la primera expresión de una filosofía especulativa de la historia, puede consultarse: Rosita G. de Mayer, "San Agustín; primer filósofo de la historia", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 123-124, Costa Rica, 2010.

moral, Caso sostenía que, a nivel colectivo, "hoy es tan malo el hombre como lo fue siempre", a pesar del avance en el establecimiento de instituciones que velan por la moralidad y sancionan ciertos actos inmorales, ya que "tal perfección es meramente formal, racional; el contenido de esas formas, la parte propiamente moral, varía, no mejora",[187] no basta con concebir y enunciar el bien, sino que hace falta quererlo y realizarlo.

Se enfocó, entonces, en el "progreso" intelectual, respecto al cual señaló la existencia de tres subámbitos: el "progreso" filosófico, el científico y el práctico. Negó el "progreso" filosófico, ya que los principios metafísicos e intuiciones filosóficas no son demostrables ni susceptibles de evaluación objetiva. En cuanto al "progreso" intelectual, lo afirmó, en cuanto la validez de las sentencias y leyes científicas sí descansan sobre la demostrabilidad de su contenido por medio de pruebas y experimentos diversos; si a esto se agrega que el desarrollo de este conocimiento siempre es parcelario, entonces la generación de dichas sentencias y leyes aparece como acumulativa y, en cierto sentido, susceptible de cuantificación; debido a lo anterior sí es posible admitir la idea de progreso en la construcción del edificio científico. En relación con esto, sostuvo que también es posible afirmar el "progreso" práctico, si le entiende como la aplicación práctica del conocimiento científico puro a las áreas del desarrollo de la industria y la tecnología.

En vista de que el "progreso" no se ha dado en todos los aspectos de la vida humana, ni siquiera en la totalidad del ámbito intelectual, Caso consideraba justo rechazar la premisa de la objetividad del "progreso" universal. En este sentido, cabe mencionar que en su obra de 1915 el ateneísta había lanzado una importante crítica a los supuestos de Comte sobre el "progreso" por haber señalado al "progreso" intelectual como la clave para propiciar el "progreso" en todos los demás ámbitos de la actividad humana y, en última instancia, por haber concebido al "progreso" de un ámbito circunscrito de la existencia humana como motor de la totalidad de la historia. A esta consideración estaría también respondiendo Caso, cuando en 1923 evidencia la parcialidad del "progreso" humano incluso en el ámbito intelectual.

Más aun, en la falsa labor de la filosofía de la historia y su consideración del "progreso" objetivo de la historia humana, Caso vislumbraba la configuración de una idea de "Humanidad", que es la que realiza la marcha necesaria hacia un estado óptimo único que presupone la filosofía de la historia y en la que se pretende sustentar la universalidad del "progreso" ─habrá que recordar que Comte sostenía la unidad antropológica, de modo que el contenido del "progreso" se entendía de igual modo para los hombres de todas las épocas y todas las latitudes. Por su parte, el ateneísta negaba

[187] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, pp. 17-18.

tajantemente la existencia *de facto* de una entidad unitaria y sustancial como la "Humanidad", al rechazar esta idea, Caso negaba la existencia del sujeto que realiza el plan oculto de la historia, sobre el que versa toda la filosofía de la historia y el único del cual se puede predicar el "progreso" necesario, objetivo y universal, por lo que desarticulaba también esta idea de progreso y este tipo de filosofía de la historia, y agregaba:

> También es la fe moderna en el progreso un error antropomórfico y *realista*, que se funda en imaginar a la humanidad como un ser real, como un *universal* diverso de los individuos humanos e implícito en ellos (*universalia sunt realia*), capaz de desarrollo intensivo en la sucesión histórica, del propio modo que cada hombre individualmente considerado.[188]

Desde entonces Caso ya refería a ciertas prácticas nocivas que después relacionaría con los primeros momentos de la sociología, como la aplicación de concepciones biológicas al estudio de la esfera social, en específico, el traslado de la propuesta de Haeckel, que señala a la filogénesis como reproducción de la ontogénesis ―es decir, que el proceso de evolución de una especie recrea las etapas que de desarrollo del individuo de dicha especie―, a la consideración de la realidad social, según lo cual la evolución espiritual y social de la "Humanidad" presenta todos los momentos del desarrollo individual del ser humano, por lo que se puede hablar de la existencia de edades de la "Humanidad" ―o de las naciones o gobiernos.

Existieron diversos pensadores que realizaron este traslado, entre los cuales se encontraba Comte ―y antes de él, Hegel―, quien consideraba que la evolución colectiva de la "Humanidad" en su trayectoria de "progreso" atravesaba estadios análogos a las fases de desarrollo de los individuos humanos; según Comte, en la infancia el hombre interpreta al mundo de forma teológica, de modo metafísico en su adolescencia y, finalmente, en su etapa madura alcanza la forma óptima de pensar y concebir a la existencia, la positiva o científica, y en su "ley de los tres estados" propone que esto mismo le ocurría a la "Humanidad", que debía atravesar por tres estados caracterizados por las tres formas de pensamiento que presentaba el hombre individual en su crecimiento ―teológico, metafísico y positivo. El ateneísta señaló al respecto:

> La analogía, varias veces anotada y repetida, es ingeniosa, pero no profunda. Implica la creencia en un ser inexistente que se imagina como un hombre; y ambas supersticiones son falsas. No hay infancia, ni juventud, ni virilidad, ni senectud de la humanidad, ni humanidad siquiera, la cual es sólo un nombre (*fiatus vocis*); el nombre de un selecto grupo biológico incongruente como principio metafísico.[189]

---

[188] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 21.
[189] *Ibid.*, p. 23.

Caso consideraba, entonces, que esta idea de "Humanidad" no existía propiamente, sino sólo como un nombre vacío, al modo de los nominalistas. Sin embargo, en escritos posteriores matizará esta sentencia y señalará que sólo se puede reconocer a la "humanidad" en tanto entendida como aquello que se construye a partir de las relaciones profundas y complejas entre los seres humanos reales e individuales, es decir, a través de la solidaridad conformada entre las gentes. Esta última idea concuerda con la importancia que Caso atribuyó a la historicidad de lo existente, su énfasis en la particularidad de los seres y hechos históricos, en su posterior defensa de la irreductibilidad y unicidad de la persona humana, su crítica a la abstracción tanto en la ciencia como en la metafísica *a priori* y su consideración de que el proceso de conformación de los conceptos universales siempre inicia en la particularidad histórica.

Siguiendo esta línea, el ateneísta esclarece que, si existe el "progreso", es únicamente a nivel individual ─más bien, personal, sólo que todavía no había desarrollado su propuesta personalista─, concebido como un proceso constante de transformación y realización de lo propiamente humano, y que sólo en este modo debía entenderse al "progreso" como *esfuerzo por la perfección* o como *actuación de lo potencial*. En conclusión, sostenía que el único ámbito en el que se podía afirmar la existencia objetiva del "progreso" era en el de la ciencia pura y su aplicación práctica, y que no existía el "progreso" simultáneo de la totalidad de los seres humanos, por lo que quedaba desacreditada la creencia en la facticidad del "progreso" universal ─creencia que correspondía a la tendencia sistemática, intelectualista y cientificista de la temática y discurso de la Modernidad.

Ahora bien, Caso consideraba que en el trasfondo determinista de la filosofía de la historia existía la pretensión de constituirla como una ciencia de las sociedades humanas, al modo de las ciencias naturales, es decir, de acuerdo a un proceder generalizador que buscaba elaborar leyes de valor universal y géneros de amplio alcance. La "ley de los tres estados" de Comte, que representaba su filosofía de la historia y presuponía la idea del "progreso" objetivo y universal ─y necesario─, implicaba un determinismo fuerte, según el cual el estudio de los diversos hechos sociales se podía subordinar a la investigación de patrones, regularidades y elementos comunes. Para Caso, el tránsito de la comtiana filosofía de la historia a la comtiana teoría sociológica radicaba en una ampliación de su temática de estudio ─del mero problema del "progreso" de la humanidad al problema de la conformación y evolución de las sociedades─ y, agrego, en el deseo de los partidarios de la sistematicidad de colocar sus propuestas respecto al fenómeno social en el ámbito de la ─supuestamente─ absoluta certidumbre y objetividad de la ciencia. De acuerdo a este afán cientificista, la metodología y herramientas de la naciente disciplina sociológica iniciaron siendo

análogas a los de otras ciencias ─naturales─ ya existentes como la física y la biología, sin embargo, con el tiempo ganarían autonomía.

Tanto en *El concepto de la historia universal* de 1923, como en *Sociología genética y sistemática* de 1927, Caso aborda cómo Comte fundó formalmente la disciplina sociológica sobre principios filosóficos deterministas y la suposición del "progreso" objetivo y universal propios de su positivismo, pues presentía "la urgencia y la importancia de una disciplina que revelase la acción recíproca y concomitante de unos fenómenos sociales sobre los demás, y de todos en su conjunto".[190] Sin embargo, el pensador francés concebía a esta nueva disciplina como una "física social"[191] ─término que retoma de Saint-Simon─, que pretendía estudiar los fenómenos sociales de la misma forma que la física estudia los fenómenos naturales que le corresponden, ya que aspiraba a que la sociología lograse, dentro de su propio ámbito, un grado de perfección del conocimiento similar al de la ciencia más excelsa y formal dentro del edificio comtiano del conocimiento, la física.

Con el tiempo esta acepción de la labor sociológica se transformaría y se le relacionaría con otra ciencia, la biología. Será Spencer principalmente quien ordenará a la sociología bajo las teorías positivistas del organicismo y el evolucionismo, las cuales implicaban que las sociedades humanas se organizaban, disponían y desarrollaban análogamente a la conformación y crecimiento de un organismo vivo individual, con la sola diferencia del mayor grado de complejidad estructural por lo que se les concebía como superorganismos dotados de "anatomía y fisiología sociales";[192] y que estos atravesaban necesariamente diversas etapas de evolución, del mismo modo que lo hacen todas las especies de seres vivos ─ejemplos claros de un naturalismo y materialismo sociológico.

Por su parte, Caso señalaba que la concepción de la labor sociológica basada únicamente en la analogía entre el fenómeno social y los fenómenos estudiados por otras ciencias ─naturales─ preexistentes simplificaba la complejidad de los hechos sociales, y omitía su peculiaridad, por lo que constituían un obstáculo para el verdadero conocimiento sociológico. Según Caso: "Toda tendencia a buscar los principios de las ciencias que investigan los hechos más complejos, en los principios científicos de los fenómenos más simples, es materialismo".[193] Esto recuerda a la doctrina de la estratificación de los ámbitos de la existencia de Boutroux ─a quien el ateneísta se apegaba ─, según la cual, los estratos superiores o más complejos de la existencia necesitan de estratos inferiores o más simples para subsistir, pero no se explican totalmente por ellos, ya que en cada nuevo estrato existe

---

[190] Antonio Caso, *Sociología*, México, D. F., Limusa Wiley, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928 de la misma casa editorial, 1° edición), p. 10.
[191] *Cf.* Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva*, Argentina, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004.
[192] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 64.
[193] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 15.

un agregado peculiar que es imposible de determinar a través de la metodología de investigación que sirve para estudiar los estratos más simples y es imposible de reproducir por la mera suma de los estratos más simples sobre los que se levanta. En este sentido, la investigación del fenómeno social, que era mucho más complejo y se levantaba sobre los estratos en los que se dan los fenómenos físicos, químicos, biológicos, psicológicos, etc., requería atender a todos estos fenómenos para la plena comprensión de lo social, pero no lo reducía a la sola suma de dichos fenómenos, ni lo abordaba por medio de los mismos instrumentos y puntos de vista, por el contrario, requería desarrollar una metodología y herramientas de estudio adecuadas a la peculiaridad del hecho social.

Sin embargo, Caso reconoció a las propuestas de la "física social" y el organicismo el haber considerado al fenómeno social como un objeto digno de estudio específico, por lo que se reconocía parcialmente la singularidad de dicho objeto de investigación y de los fines cognoscitivos de la sociología frente a la filosofía de la historia.

Más adelante, se consideraría a la sociología de forma similar a la psicología ―cuya pertenencia al edificio positivista de las ciencias no fue reconocida por Comte―, pues se consideró "que el antecedente más próximo a los hechos humanos no es la adaptación biológica, sino el hecho psíquico patente en los fenómenos religiosos, artísticos, lingüísticos, científicos, jurídicos, políticos y económicos de la sociedad".[194] Los sociólogos buscaron, entonces, una teoría psicológica comprensiva y profunda del fenómeno social, pero se dividieron en dos corrientes: aquellos que sostenían a la psicología individual como el fundamento de las relaciones sociales, según lo cual los "individuos de excepción" alimentaban el desarrollo de la sociedad a través de sus invenciones ―como Gabriel Tarde―; y aquellos que postulaban a la "psicología social" como dicho fundamento, ya que consideraban que la vida individual estaba fuertemente determinada por los procesos psicológicos colectivos y las condiciones del entorno social ―como Wilhelm Wundt. Estos últimos, alemanes en su mayoría, pretendían dar consecución sociológica a la idea filosófica de la *Völkerpsychologie* de Hegel, la psicología de los pueblos. Tal fue el caso de la conformación de nociones sociológicas como "alma colectiva" y "conciencia colectiva", que se construían en la integración de todas las manifestaciones culturales de una sociedad: arte, religión, lenguaje, costumbres, etc. Sin embargo, Caso consideraba que esta tendencia de la sociología alemana "*no es, sin embargo, la teoría sociológica fundamental de la escuela germánica*, sino, más bien, la hipótesis

[194] *Idem.*

clásica para los alemanes (Fichte, Hegel, Herbart, Wundt), de la oposición entre la *Comunidad* y la *Sociedad*"[195] —oposición de gran importancia en los estudios sociológicos de Caso.

Empero, señalaba Caso, a ambas corrientes se enfrentaría el grupo de investigadores que publicaba la revista *Annee Sociologique*, liderado por Émile Durkheim. Estos últimos consideraban a la división del trabajo y la acción colectiva como la base de los fenómenos sociales, de tal forma que se oponían a los sociólogos que se orientaban por lo psicológico y, sobre todo, a los que abogaban por la psicología individual como fundamento de la vida social. También buscaban reconectar la disciplina sociológica con la historia, desde una perspectiva diferente a la que había identificado historia y filosofía de la historia en los inicios positivistas de la labor sociológica. Esta nueva relación pretendía prodigar a los sociólogos de las técnicas de investigación histórica, y remarcar la peculiaridad del fenómeno social y la imposibilidad de someterlos por completo a leyes universales. En este mismo sentido, ni la sociología ni la historia conocían lo humano para prever y prescribir sobre las futuras asociaciones humanas, ya que ambas reconocían el potencial creador humano y las innumerables posibilidades de la organización social, por lo que estudiaban los hechos sociales con un mayor o menor afán de comprensión de lo ya dado. Caso sostiene que, a partir de las propuestas de los sociólogos de la psicología individual y de los investigadores de la *Annee Sociologique*, se concibió a la sociología como una ciencia que no se conducía únicamente por una metodología naturalista, ya que buscaba establecer patrones y simetrías pero siempre entre los diversos hechos sociales particulares. "La ambición de ambas tendencias rivales era idéntica en un punto: desautorizar el naturalismo sociológico en lo que de falso implicaba y conservarlo en lo que servía de antecedente y sostén al estudio sociológico".[196]

A partir de este análisis sobre la peculiar cientificidad de la sociología —que busca la teoría de la uniformidad humana, a través de las repeticiones y simetrías de las sociedades particulares—, la imposibilidad de reducirla a los procedimientos propios de las ciencias naturales —no susceptible de subordinarse a las metodología de la física o la biología— y la consideración de su relación con la historia —por la complejidad y peculiaridad de los hechos sociales—, Caso concluye:

> En resumen: hoy *la sociología abdicó ya, definitivamente, de su actitud organicista, materialista, antihistórica*. Es, por confesión de sus más ilustres representantes, *ciencia humana psicológica*, aun cuando no *exclusivamente* psicológica. Mantiene íntimo contacto con la historia (Durkheim y su escuela), con la psicología (Tarde, Giddings, Lester F. Ward), con la filosofía (Wundt, Toennies, Simmel); pero no abandona ni

[195] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 65. Caso escribe *Voelkerpsicologie*.
[196] *Idem*.

> abandonará su empeño de convertirse en ciencia comparable por su extensión y dignidad con la biología.[197]

Caso fue uno de los primeros pensadores en Latinoamérica en abordar el tema de la naturaleza, metodología y finalidad de la sociología, así como su historia, antes de él se cuentan pocos estudiosos de cualquiera de estas subtemáticas, como señala Roberto Herrara Carassou en *La sociología en América Latina (1900-1950)*, en referencia a la investigación de Alfredo Poviña:

> Hasta 1915, refiere Poviña, el texto que se usaba para la enseñanza de la sociología en México era el del peruano Mariano Cornejo, pero antes de esta fecha hubo dos precedentes dignos de mención. El primero debido al lic. Cordero quien publica una obra basada en las teorías organicistas, y el otro a Manuel Herrera y Lazo quien introduce como texto *La Sociología* de Rene Worms. Antonio Caso publicaría en 1940 su libro titulado *Sociología*, que es una reimpresión ampliada de su obra previa *Sociología genética y sistemática* (1925-1927) y que fue durante muchos años el libro de texto de mayor difusión entre el estudiantado.[198]

Cabe enfatizar que Poviña refiere la obra de Cordero a las teorías organicistas que están relacionadas con la doctrina positivista de corte spenceriano, al igual que lo estaba la obra de Worms; mientras que el libro *Sociología general* de Cornejo todavía se suscribía bajo la visión positivista de la sociología ─basada en la "ley de los tres estados" comtiana y el evolucionismo spenceriano─, pero empezaba a mostrar interés por ideas sociológicas de diverso fundamento como las sustentadas en la teleología kantiana, la dialéctica de Hegel y el instintivismo de Hartmann.

Luis Recaséns Siches menciona otros antecedentes importantes a la obra de Caso: la primera cátedra de Sociología en México, impartida por Alberto Escobar en la Escuela Nacional Preparatoria, en 1897, de donde surgieron dos manuales de clase, *Apuntes para un curso de sociología* de 1901 ─que caracterizaba a la sociología como el estudio de las leyes y principios que ordenan el desarrollo de las sociedades humanas─ y *Elementos de sociología general* de 1902 ─de corte naturalista e influencia organicista; y la labor de Carlos Pereyra como fundador de la cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como sus publicaciones en la *Revista Positiva*, entre las que se encontraba su artículo "La sociología abstracta y su aplicación a algunos problemas fundamentales de México" de 1903, en el que se advierte una orientación antiorganicista.[199] Menciono estos antecedentes para puntualizar la importancia de los estudios sociológicos de Caso en cuanto a la particularidad de su postura y la profundidad de enfoque, dadas

---

[197] Caso, *El concepto de la historia y la filosofía de los valores*, p. 66.
[198] Roberto Herrera Carassou, *La sociología en América Latina (1900-1950)*, México, D. F., UNAM, 2006, p. 81.
[199] Luis Recaséns Siches, "Prólogo", en Antonio Caso, *Obras Completas*, tomo XI, México, D. F, UNAM, 1973, p. VIII.

las publicaciones que circulaban previamente en México y que ─a excepción de los escritos de Pereyra─ todavía reproducían la concepción naturalista de la sociología. Aun así, Caso estaba consciente de la importancia de todos estos pensadores y se consideraba en deuda con la labor de algunos de ellos, razón por la que dedicó su *Sociología genética y sistemática* a la memoria de Worms, Cornejo y Pereyra.

Caso todavía utilizó el texto de Cornejo en las clases de Sociología que impartió en la Facultad de Derecho a partir de 190, sin embargo, constantemente se veía en la necesidad de distanciarse de la orientación expresada en este escrito. Por lo que comenzó a escribir algunos artículos sobre estos temas en 1925, y en 1927 publicó la primera edición de su *Sociología genética y sistemática*, obra que nació como un manual de clase, por lo que en ella Caso se preocupó por exponer las propuestas de gran parte de los pensadores y corrientes sociológicas existentes hasta entonces, incluyendo algunas pertenecientes al modelo naturalista. Sin embargo, esto no significa que ésta y sus subsecuentes ediciones[200] se sujetaran a un frío afán expositivo. Por el contrario, en éstas se deja ver que Caso dedicó gran esfuerzo a tratar los planteamientos de un modelo de análisis sociológico más amplio e integral, como los de Durkheim, Tarde y Ward, que concebían a lo social como un fenómeno sumamente complejo, variado y no completamente determinable, que mostraba la necesidad de ser estudiado por medio de una metodología propia ─y la imposibilidad de ser reducido a la aplicación de metodologías de otras ciencias particulares─, con una pretensión comprensiva y explicativa, en vez de un mero afán prescriptivo. Por lo que su labor sociológica guarda un importante valor para el desarrollo de dicha disciplina en toda Latinoamérica, a pesar de que, como señaló Recaséns Siches, con el tiempo quedó rezagada porque sus ediciones posteriores no se actualizaron en relación a las propuestas sociológicas norteamericanas y de otras latitudes.[201]

Estos planteamientos representaban una nueva forma de concebir la labor sociológica, menos dependiente del modelo de las ciencias naturales y mucho más respetuosa de la pluralidad, historicidad, unicidad y complejidad de su objeto de estudio; concepción que, en términos de Hernández Prado, supone una sociología "historicista" y "culturalista", en tanto adopta una metodología que se sirve de herramientas históricas y contempla tanto a los factores naturales que influyen en las diversas formas de agrupación humana ─geografía, clima, raza, densidad poblacional,

[200] Luis Recaséns Siches refiere a cuatro ediciones de la obra casiana *Sociología*, sin embargo, sólo se pudieron cotejar directamente tres de ellas, las de 1927, 1940 y 1945, Recaséns indica que existió otra edición, pero ésta no se pudo consultar y no se encontró su año de publicación.
[201] Recaséns Siches, "Prólogo", p. XIII.

la adaptación, etc.—, como las formas culturales de convivencia de cada agrupación —religión, lenguaje, ciencia, arte, economía, costumbres, derecho, etc.

En esta obra, Caso también presenta una idea diferente de la filosofía de la historia de la que había presentado en 1923, sin por esto desarticular la distinción establecida entre ésta y la sociología. En 1927, señala: "Si el fundamental problema de la filosofía de la historia, es el del progreso humano, en suma de lo que se trata es de la realización de los valores en la historia; porque esto es 'el progreso' y no otra cosa, la realización de los ideales en los bienes de la cultura".[202] En esta cita se aprecia una nueva concepción de la filosofía de la historia, entendida como la configuración histórica del sentido y la finalidad del desenvolvimiento humano colectivo, es decir, entendida como el sentido que se construye ligado al devenir histórico y no como el sentido intelectualmente impuesto a dicho devenir, razón por la cual esta filosofía de la historia cobra una gran importancia dentro del filosofar de Caso, dedicado en gran parte a la reflexión sobre la posibilidad de la realización humana. La filosofía de la historia deja de contemplarse bajo una visión determinista, *apriorística* y prescriptiva, y ahora se concibe como una labor legítima que investiga la dimensión ideal de la existencia humana, a partir de sus aspectos históricos y fácticos, labor que no se identifica con una ciencia histórica de tipo positiva, pero tampoco con la sociología.

También se percibe una visión diferente del "progreso", desligado de toda idea de necesidad y objetividad absoluta, concebido bajo el signo de la libertad y, sobre todo, circunscrito al mundo de la creación humana, de tal forma que la idea de mejoramiento, *actuación del potencial* o *esfuerzo por la perfección* que el "progreso" implica se reenfoca ahora desde el ámbito de la posible y deseable realización y actualización plena de las potencias eminentemente humanas, favorecida por la misma acción del hombre en tanto ser libre y creador de valores. Dicha concepción persistirá en las subsecuentes ediciones de su *Sociología*, hasta la última edición de 1945.

Cabe enfatizar que el análisis de Caso en torno a la sociología constituye un análisis plenamente filosófico en tanto ahonda en la naturaleza y metodología de la misma, la relación que guarda con líneas de investigación como la historia, la ciencia, la filosofía de la historia y la filosofía misma —y, en este sentido, se muestra como una sociología "filosófica". Este análisis señala que la sociología está íntimamente relacionada con la filosofía, en cuanto a la labor crítica de su delimitación disciplinaria y su fundamentación gnoseológica. Por otra parte, Comte, quien concibió a la sociología en un afán por redondear su visión del edificio de las ciencias y, dado que sólo concebía una forma metodológica general —la naturalista—, la ordenó bajo el signo de las ciencias naturales, entendida

[202] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p, 12.

como la cumbre de las ciencias positivas en cuanto a su complejidad. Será en la consideración de la sociología en relación con la psicología y la historia no-científica, y después de la concepción del método naturalista como insuficiente para investigar todos los hechos y objetos de la existencia fáctica, que la sociología comenzará a considerarse también como una ciencia cultural y comprensiva.

Si el objeto de estudio de la sociología es la vida humana en su aspecto colectivo, con todo y su complejidad interna y externa, la sociología no puede atender a dicho objeto limitándose al ámbito de la explicación, que ─según Caso, en la obra de 1927─ implica identificar o "vincular un fenómeno a sus antecedentes causales",[203] sino también participando del de la comprensión, que consiste en "aprehender el sentido de conexiones espirituales en forma de conocimiento objetivo",[204] penetrar en el todo lógico que representa una cosa e interpretarla, ya que los hechos sociales constituyen unidades lógicas coherentes en las que el investigador se sumerge y busca su sentido, pero también en las que puede establecer relaciones causales entre sus diversos elementos constitutivos, y entre la acción de los individuos particulares y la colectividad. "Por lo que, la antítesis sobre si es una ciencia natural o cultural, tiene que resolverse diciendo que la sociología es una ciencia de leyes y, a la vez, una ciencia que usa un método comprensivo".[205]

Caso se adhiere a la concepción de Scheler de la sociología como disciplina que se dedica al estudio de lo social fáctico, que se atiene a los hechos dados, pero pretendiendo generalizarlos y ordenarlos bajo tipos y leyes, llegando incluso, en palabras de Scheler, a elaborar una "*ley del orden en la actuación de los factores ideales y reales*"[206] de cada grupo humano, es decir, vislumbrar la lógica unitaria de desarrollo propia de cada agrupación particular; por lo que, dentro de la sociología, son posibles los estudios sobre las formas sociológicas generales ―*sociedad*, *comunidad*…―, las unidades sociales ─familia, pareja, amistad…― y la evolución de las diversas formas y aspectos de las agrupaciones humanas ―sociología histórica de la religión, el derecho, el Estado, etc. Más aun, en las reflexiones schelerianas se vislumbra la distinción de dos ramas sociológicas: la sociología real, que refiere a los fenómenos sociales suscitados principalmente por las necesidades e impulsos naturales del hombre; y la sociología cultural, que estudia aquellos fenómenos generados preponderantemente por la actividad espiritual humana ordenada hacia fines ideales y valorados. Sin embargo, Scheler propone ―y el ateneísta le sigue en este afán― que la existencia social humana

[203] *Ibid.*, p. 42.
[204] *Ibid.*, p. 43.
[205] *Ibid.*, p. 46.
[206] Max Scheler, *Sociología del saber* (Traducción de José Gaos), España, Madrid, Revista de Occidente, 1935, p. 7.

participa constantemente de ambos tipos de fenómenos, a pesar de que, en ciertos aspectos particulares, generalmente predomina un tipo sobre el otro.

En la edición de 1927 Caso no esclarece qué tipo de ciencia hemos de considerar a la sociología, ya que posee elementos de las ciencias naturales y las culturales, aunque aporta motivos para no reducirla a una ciencia natural —ya que es una ciencia de leyes y, a la vez, usa un método comprensivo. Sin embargo, en la edición de 1940 realiza una serie de cambios, sustracciones, adiciones y matices que denotan una toma de postura en cuanto a la naturaleza de la sociología y su relación con la historia y la filosofía de la historia —cambios que permanecerán en la edición de 1945. Primero, en esta edición, sostiene que las ciencias se distinguen en dos grupos, las que investigan la naturaleza y las que investigan la cultura, con base en esto, señala que la sociología constituye una ciencia cultural, en tanto su objeto de estudio, el fenómeno social, representa un objeto cultural —suponiendo aquí su participación simultánea del paradigma de la explicación y de la comprensión. Sustenta dicho carácter cultural en la idea de que los factores físico-biológicos que intervienen en el hecho social —clima, raza, adaptación, etc.— sólo pueden incidir en él a través de su vivencia psíquica individual o colectiva, de tal forma que se revisten de una valoración cultural y, junto con el resto de los factores sociales espirituales, caracterizan a lo social como eminentemente cultural.

Segundo, vuelve a rechazar toda teoría sociológica que pretenda explicar el ámbito de la cultura por medio de doctrinas como el organicismo, el darwinismo social, etc., y reitera su adhesión a la concepción sociológica de la cultura elaborada por Scheler, quien asegura que la sociología estudia el universo cultural que el ser humano agrega a la naturaleza y que lo hace por medio de la distinción de tres aspectos complementarios: la cultura de la integración, la cultura de aprovechamiento y la cultura de salvación. Estos aspectos culturales aluden, en última instancia, a diversos modos por los que los hombres se relacionan entre sí y con el resto del mundo, a través de procesos de conocimiento, producción, creación, integración, comunicación, intuición, etc. De Scheler también retoma la noción de que la cultura es una relación ontológica, más que epistemológica, el hombre no *tiene* cultura ni aprende la cultura, el hombre *es* culto, pero se hace culto necesariamente a través de las relaciones con sus semejantes.

Tercero, Caso señala que el estudio del campo cultural es abarcado por la historia, la filosofía de la historia, la sociología y las ciencias sociales —que investigan algún aspecto particular de la realidad sociocultural—, por lo que se propone determinar el lugar específico que la sociología ocupa dentro de este panorama. En cuanto a la historia, la reafirma como una disciplina no científica que estudia lo particular e individual, para señalar que es diametralmente opuesta a la sociología, que busca las semejanzas, simetrías y puntos comunes entre sociedades o agrupaciones humanas. Se

contraponen, ahora y de forma tajante, por su forma de proceder, siendo que en 1927 esta diferencia no era lo suficientemente importante como para impedir la consideración de cierta relación entre ambas disciplinas en función de la facticidad e historicidad de su objeto material de estudio, que, en el caso de la sociología, eran las sociedades particulares específicamente, a partir de la cuales establecía patrones. En lo referente a la filosofía de la historia, vuelve a la concepción de la filosofía de la historia que consideraba improcedente, según la cual se busca determinar el sentido de la realización humana, a través de la presuposición de su "progreso" objetivo, sin detenerse en el análisis de los hechos particulares de la realidad humana; por el contrario, la sociología sí atiende a objetos particulares de la existencia humana, las sociedades y agrupaciones humanas, pero sin pretensiones prescriptivas, por lo que ambas se muestran como fundamentalmente diversas. Respecto a las ciencias sociales, escribe:

> Desde luego, así como una teoría general de los fenómenos físicos no invade ni desconoce el campo propio de las ciencias físico-químicas, ni una teoría general de la vida destruye, sino que armoniza el conjunto de los estudios anatómicos, zoológicos, botánicos, etc., una sociología puede erigirse, sistemáticamente, como pensamiento sintético de la cultura, siempre que defina su objeto de conocimiento en la forma social, y deje a la política, la economía y el derecho, la investigación propia de sus respectivos sectores de conocimiento.[207]

En función de lo anterior, Caso puntualiza que el fenómeno social que la sociología estudia abarca la pluralidad de los procesos culturales y, ya que reconoce la participación de factores naturales en los hechos sociales pero solamente a través de su vivencia psíquica, queda claro, a su parecer, que el objeto de estudio de la sociología es abiertamente cultural. Puede apreciarse la gran importancia que Caso confiere a la sociología, al considerarla como el *pensamiento sintético de la cultura*, que se concentra y coordina el conocimiento generado por las ciencias sociales particulares que estudian factores o aspectos parciales del fenómeno social.

En esta edición se reitera por qué Hernández Prado apuntaba la existencia en el pensamiento de Caso de una sociología "filosófica", "historicista", "culturalista" y no solamente científica. Cabe señalar que sostiene que éstas son las características que están implícitas en la concepción de Samuel Ramos de los estudios sociológicos de Caso como una labor de "sociología profunda", sobre todo cuando escribió las siguientes palabras en el prólogo a la *Antología filosófica* de Caso: "*No es fácil desde luego trazar la línea precisa que separa al sociólogo del filósofo. Tal vez sería acertado decir que Caso hace una sociología profunda, como sólo un filósofo la puede hacer*".[208] Sin embargo, cabe

[207] Antonio Caso, *Sociología*, México, D. F., Polis, 1940 (2° edición), p. 296.
[208] Samuel Ramos, "La filosofía de Antonio Caso", en Antonio Caso, *Antología filosófica*, p. XXIII.

mencionar que Ramos refiere estas palabras y atribuye esta "sociología profunda" a la aplicación casiana de reflexiones sociológicas como las desarrolladas en su *Sociología* de 1927 y 1940 a la sociedad y cultura mexicanas específicamente, cosa que quedó plasmada en escritos como *México. Apuntamientos de cultura patria*, publicado en 1943, por lo que señala: "Parece en cierto modo, una especie de filosofía de lo concreto, para llegar más cerca de esta realidad viva, que su inteligencia viva aspiraba a capturar".[209] Es en las obras de análisis filosófico de la sociedad, cultura e historia de nuestro país, y no tanto en la discusión formal sobre la naturaleza y alcance de la sociología, donde considero que Ramos encuentra aquella "sociología profunda" que descubre, en las vicisitudes de nuestra evolución, nuestra cultura fragmentada, nuestro individualismo y egoísmo irredentos, un terreno de batalla donde se realice la necesidad de construir, unificar y consolidar el "alma colectiva", y la cultura fuerte y homogénea que Caso había propuesto en sus estudios sociológicos generales, así como en sus propuestas eminentemente filosóficas espiritualistas y personalistas.

Así es como el cuestionamiento concienzudo acerca de la metodología de la historia, la filosofía de la historia, la sociología y la filosofía, le permite a Caso el sostener que la cultura constituye un ámbito *sui generis* de la existencia, que no puede ser explicado por medio de herramientas y claves interpretativas externas, como las de las ciencias naturales, sino que su estudio general ha de corresponder a un conjunto de disciplinas que posean una metodología acorde a su particular objeto de investigación. La filosofía de la cultura, entonces, se plantea como una reflexión que reivindica la peculiar existencia del mundo cultural, sin dejar de lado las relaciones existentes entre éste y el mundo natural, y contempla a la cultura como un ámbito de gran importancia, ya que en éste se dota de significación y sentido a la existencia misma, se observa e interpreta al mundo, y en ella se abre una nueva dimensión de la existencia, la esfera de lo ideal, de lo posible, de los valores y las esencias, gracias a la labor conjunta de los hombres. La operación de dicho filosofar es bastante amplia, ya que, la reivindicación del ámbito de la cultura y de la pluralidad e historicidad de todo lo existente, implica también la labor crítica que versa sobre la multiplicidad de objetos válidos de estudio, los variados territorios disciplinarios y sus distinciones metodológicas, labor en la cual radica la viabilidad de la configuración de una perspectiva culturalista que busque atender a la existencia en toda su riqueza, complejidad y diversidad.

Una vez concluida una primera lectura de las reflexiones de Caso en torno a la filosofía de la historia, la noción de "progreso" y la fundamentación de la disciplina sociológica, es necesario abordar la interpretación de Hernández Prado respecto a estos mismos tópicos.

---

[209] *Idem.*

1.4.4. Interpretación de Hernández Prado sobre la sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" de Caso

En *La filosofía de cultura de Antonio Caso*, Hernández Prado recuerda que el ateneísta reconoció que, en sus inicios históricos, la sociología y la filosofía de la historia habían confundido sus límites, sin embargo, a medida que la sociología adquirió caracteres propios se había distanciado de la filosofía de la historia. Efectivamente, Caso había determinado que la sociología buscaba uniformidades y patrones en el conjunto de los fenómenos sociales, mientras que la filosofía de la historia se concibió, primero como un afán improcedente por determinar el plan ulterior al devenir histórico—en 1923—, y, después, como una labor válida que investigaba el sentido del devenir histórico humano, orientado a la libre realización de su propia humanidad, por lo que conjuntaba aspectos teleológicos, metafísicos y éticos—en *Sociología genética y sistemática* de 1927 y sus reediciones. Por lo que, Hernández Prado señala que, pese a la evolución de la idea de la filosofía de la historia, persistía su diferenciación respecto a la sociología: "La ciencia sociológica era incapaz de dictaminar si había o no un progreso histórico: ello excedía sus capacidades, aunque muy bien podía complementar a la filosofía de la historia y ser complementada, a su vez, por ella".[210]

En cuanto a la idea que subyace a ambos tipos de filosofía de la historia, el "progreso", Hernández Prado enfatizó el rechazo al "progreso" objetivo y universal que aparece en gran parte de los escritos de Caso, en los cuales indica que, incluso si restringimos el "progreso" al mundo humano, éste sólo se presenta en ciertos aspectos de la vida humana y no de forma colectiva sino individual, de modo que no se podía afirmar el "progreso" de la "Humanidad" entera —la cual también era una idea vacía, según Caso.

Pero existieron algunas excepciones a la postura anterior, como era el caso del escrito de 1922, titulado "Mi convicción filosófica", donde Caso refería "que la realización plena del hombre, la cual tiene lugar a través de la educación, ocurría *poco a poco en la historia*, consistiendo el destino histórico y personal del hombre en una activa 'imitación de Cristo', que le procuraba su sentido a todas las 'vanidades de la razón' humana, las cosmológicas y las ontológicas".[211] Mientras que en *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941, y *El peligro del hombre*, de 1942, —pertenecientes al periodo en el que Caso ya había desarrollado su personalismo cristiano—, también señalaba que el posible sentido de la historia humana consistía en la realización del hombre como persona, sobre la base de la libertad de pensamiento y de acción, libertades modernas que representaban unos de los

[210] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 49.
[211] *Ibid.*, p. 50. "Mi convicción filosófica" se incluye en el compendio *Ensayos críticos y polémicos* que se encuentra en el tomo IV de las *Obras Completas* de Antonio Caso.

frutos más importantes del devenir humano. Hernández Prado incluso sostiene que durante este periodo, posterior a los años cuarenta, Caso llegó a otra convicción personal importantísima:

> *…la posibilidad, cada vez más clara y más cierta, de que la historia universal humana sentara las bases indispensables para un progreso individual e integral de cada persona humana.* Esta *posibilidad*, expresada inequívocamente en un desarrollo histórico de la *libertad* de las personas humanas, de hecho le procura un *sentido* a la historia de la humanidad.[212]

Con esto se refería a que el desarrollo histórico de la libertad de acción y pensamiento constituía una consecuencia de la evolución histórica humana, pero también, a su vez, un requisito necesario para la realización plena del hombre, que prodigaba de sentido a su existencia.

De acuerdo a estas ideas, Hernández Prado sostiene que la reticencia de Caso a aceptar el "progreso" histórico, así fuese sólo el humano, se debía a que en sus mocedades lo había relacionado íntimamente con la doctrina positivista, la cual había hecho del "progreso" objetivo y universal, la manifestación sociológica de los principios positivistas. También vislumbra otros dos motivos: primero, que Caso sólo consideraba posible el "progreso" humano en la instancia individual; y segundo, que "la humanidad no mejoraba a lo largo de la historia, de manera ostensible, en el cultivo de una existencia como caridad",[213] es decir que, en los términos establecidos por el propio Caso en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, el ser humano no había avanzado hacia el momento óptimo de su existencia regido por la caridad.

Agrega que, si el ateneísta había aceptado finalmente la idea de progreso entendido como la actualización de las potencias propiamente humanas, el verdadero punto de interés filosófico sobre el "progreso" tendría que radicar en determinar cuáles eran estas potencias, por lo que Caso se dedicó a ahondar en la temática del "progreso" en los cuatro ámbitos la actividad humana ─temática que ya había abordado en 1923 para desacreditar la idea del progreso objetivo. Hernández Prado recuerda que, tanto en 1923 como en 1933, Caso afirmaba la existencia del "progreso" intelectual en el subámbito de la ciencia pura y su aplicación tecnología, pero también señala que Caso ─según él─ sí habría admitido el "progreso" intelectual en el subámbito de lo filosófico y, por ende, habría aceptado la existencia del "progreso" en la totalidad del ámbito intelectual, no porque las capacidades intelectuales del hombre mejoraran, sino porque "los resultados de la actividad intelectual del hombre, considerada en términos de su homogeneidad y persistencia, eran cada vez más refinados",[214] es decir,

---

[212] *Ibid.*, p. 259.
[213] *Idem*.
[214] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 261.

que "las filosofías y las teorías científicas permitían un conocimiento del universo real —y de su sentido— y un dominio de ese universo cada vez mayor y mejor".[215] Y también advierte que el criterio casiano de evaluación de la existencia o inexistencia del "progreso" no refería directamente a la actualización de esta o aquella potencias humanas, sino sólo a los resultados más o menos tangibles de esa actualización, es decir, que no se centraba en el desarrollo de las facultades del hombre, sino en sus obras y productos.

Más adelante, Hernández Prado incluso deriva de su consideración de este criterio, la idea de que Caso debió haber aceptado, además del "progreso" intelectual, al "progreso" físico, moral y estético, en vista de la existencia de lo que Hernández Prado considera como avances objetivos en cada uno de estos ámbitos, los cuales representan los resultados visibles de la actualización de las potencias humanas físicas, morales y estéticas. En conclusión, Hernández Prado sostiene que Caso debió aceptar el "progreso" integral de la esfera humana, sobre todo, porque éste no constituiría el mismo tipo de "progreso" por el que pugnaba el positivismo y que él había desaprobado, ni se basaría en una visión simplificada del ser humano en la cual el "progreso" intelectual determinara la totalidad del "progreso" de las potencias humanas, sino una especie de "progreso" mucho más amplio, que atendiera la actualización de la totalidad de las potencias humanas.

Ahora bien, a partir de su tratamiento de la noción de progreso, Hernández Prado retoma la evolución de la idea de filosofía de la historia en la obra de Caso, que iba del rechazo tajante a la aceptación en tanto labor generadora de conocimiento válido. Considera que inicialmente el ateneísta le había negado dicha validez, sólo en el "contexto de una *confusión* entre esta filosofía y la historia como campo de investigaciones, contexto que era también el de una *usurpación* de los títulos de la historia por parte de la filosofía de la historia",[216] y, dado que, en este contexto, Caso concebía a la historia como un conocimiento *sui generis* irreductible a la labor científica y a la filosófica, sólo podía concluir que la idea de una filosofía de la historia, que combinara la investigación histórica con la filosófica, era profundamente contradictoria en sus propios términos y era erróneo hacerla pasar por la disciplina histórica estrictamente hablando.

Agrega que este rechazo también se debió a que Caso negaba la existencia de una "'historia universal' *real*", así como de la "Humanidad", pues lo único verdaderamente real para el ateneísta eran los hombres particulares con sus historias particulares, y sólo de estos era posible predicar el "progreso". Y expresa que los escritos casianos tempranos donde encontramos este rechazo

---

[215] *Ibid.*, p. 263.
[216] *Ibid.*, p. 53.

corresponden a un momento de adhesión al nominalismo ontológico, por el que concebía que la "historia universal" y la "Humanidad" poseían realidad sólo en tanto conceptos; mientras que en otros escritos ya aceptaba la existencia de la "historia universal", a raíz de haberle concedido una renovada importancia como objeto de investigación. A partir de esto, de adoptar un renovado "intelectualismo" intuitivo[217] y de concebir al conocimiento filosófico como distinto pero superior al científico y al histórico, es que Caso considera la legitimidad de una filosofía de la historia que ya no pretende asumir la peculiar tarea de la historia, sino lograr la "*intuición filosófica* de lo que revelaban los hechos históricos, una vez que se les había investigado a fondo por una historia adecuadamente comprendida".[218]

Hernández Prado retoma el hecho de que, incluso en los momentos en que Caso considera a la filosofía de la historia como una disciplina válida, ésta persistía en su no adecuación a los métodos y pretensiones de la labor sociología que primordialmente buscaba patrones y simetrías en los fenómenos sociales particulares. Empero, considera que, una vez establecida la distinción entre la sociología, la filosofía de la historia y la historia, quedaba esclarecer el lugar de la sociología dentro del ámbito de las ciencias, por lo que ahonda en la distinción de Dilthey entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, en lo concerniente a la comprensión y explicación como modos diversos de operación científica. Señala que, para el filósofo alemán, las ciencias naturales se conducían por medio de la explicación, que representaba el procedimiento de conocimiento de un objeto por medio del establecimiento de su causa general; mientras que las ciencias del espíritu conocían su objeto de investigación por medio de la comprensión, que buscaba aprehender su sentido, y concebir su lugar y función como elemento constituyente de una totalidad.

El complejo mundo de la cultura no era susceptible de ser reducido a causas y leyes, sólo podía ser conocido a través de la comprensión, es decir, atendiendo a la lógica interna propia de un entramado socio-cultural. La sociología, en específico, pretendía lograr un conocimiento científico, sintético y unitario del fenómeno social, el cual versaba de forma general sobre la pluralidad de entramados socio-culturales particulares, buscando en éstos, patrones y pautas que posibilitaran el desarrollo de una teoría de las formas sociales y una teoría de los factores sociales. Para Caso, entonces, la sociología se mostraba como una ciencia con pretensiones abstractivas, que operaba primordialmente por la comprensión del fenómeno social en su conjunto, pero también buscaba explicar la concatenación y relación de sus factores particulares constituyentes.

---

[217] *Ibid.*, p. 258.
[218] *Ibid.*, p. 55.

Al igual que la mayoría de los intérpretes de la obra de Caso, Hernández Prado sostiene que éste siempre consideró a la sociología como una ciencia, por lo que concordaba con ellos en señalar que el punto de interés radicaba más bien en el tipo de ciencia al que pertenecía. Un caso importante era el de Rosa Krauze, quien consideraba que en la primera edición de *Sociología* Caso concebía a la disciplina sociológica como una ciencia natural ─según el criterio diltheyano─, mientras que en la segunda edición cambió de parecer. Krauze escribió al respecto: "Caso publicó la primera edición en la *Sociología* en 1927, la última, en 1945. Entre una y otra se advierte fundamentalmente esta diferencia: en la primera concibió a la sociedad como un hecho natural, en la segunda, como un hecho cultural".[219]

Sin embargo, considero que en la edición de 1927 Caso no concibió a la sociedad como un hecho natural, como señala Krauze, pues Caso dejó abierta la cuestión acerca del tipo de ciencia que representaba la sociología, en vista de su participación tanto del método explicativo, que comúnmente utilizan las ciencias naturales, como del método comprensivo, que se asocia con las ciencias culturales. Habrá que recordar que la edición de 1927 representaba un manual de clase que no pretendía principalmente presentar una propuesta propia o representar una toma de postura personal respecto a la naturaleza y metodología de la sociología, por lo que Caso introdujo algunas teorías y nociones de corte naturalista como las que abundaban en las investigaciones sociológicas de la época; sin embargo, sí realizó una labor personal al complementar conscientemente dichas teorías y nociones con nuevos aportes de tipo culturalista.

La labor sociológica descrita por el ateneísta reconocía que las sociedades humanas particulares constituían seres históricos en los que convergían factores naturales y culturales, seres que debían comprenderse en su unicidad para poder ser comparados entre sí y para, finalmente, abonar a la elaboración de una teoría de la uniformidad social. Esta labor concebía al hecho social como un hecho cultural complejo, eminentemente humano, que, al igual que el hombre individual, se componía de elementos naturales y culturales que incurrían en la vida social a través de su vivencia psíquica colectiva, de tal forma que, en última instancia, todos los elementos componentes de la sociedad se integraban en ella a través de la cultura. Por lo que Hernández Prado agregó en su artículo "El replanteamiento de la sociología profunda de Antonio Caso":

> Sumando filas con el diltheyano Eduard Sprenger, (1882-1963), Caso precisaba que para conocer la naturaleza no era indispensable comprenderla; basta con explicarla. En cambio, para conocer la cultura era insuficiente con explicarla; había, además, que

[219] Krauze, *La filosofía de Antonio Caso*, p. 207.

> comprenderla, lo que significaba abandonar los terrenos de la simple generalización para penetrar en los de la intuición singular.[220]

Hernández Prado señala también que el resto de los intérpretes de la sociología de Caso creía que no la había colocado explícitamente en el ámbito de las ciencias naturales ni en el de las culturales, porque poseía rasgos de ambos tipos de ciencia. Sin embargo, él sostiene que esta creencia se afirma sólo si no se atiende a las reflexiones casianas en torno a las propuestas de Dilthey, ya que, en vista de estas propuestas, lo humano aparece como una realidad histórica y cultural, y la sociología se devela como eminente ciencia cultural, y agrega: "Captar lo histórico exige entender motivos y fines determinantes de la acción y semejante *comprensión*, que es una reviviscencia intuitiva de los propósitos inherentes a las conductas humanas, debe distinguirse de la explicación legal y causal".[221]

También considera que Caso realizó un análisis claramente filosófico de la función, naturaleza y método de la sociología, y que muchos otros intérpretes de la obra del ateneísta coincidieron con esta idea, como Raúl Cardiel, Luis Garrido, Luis Recaséns Siches, Rosa Krauze y Samuel Ramos, siendo éste último quien atribuyó a Caso la realización de una "sociología profunda", que se caracterizaba por una reflexión crítica y rigurosa de la labor sociológica, de sus supuestos y aspiraciones, en consonancia con sus propias propuestas filosóficas, ya que ─en palabras de Hernández Prado─ "las sociologías teórica y aplicada a la circunstancia mexicana que Caso mismo desarrolló se vinculaban a su filosofía de la existencia".[222]

Por su parte, para Hernández Prado, la "sociología profunda" de Caso consistía en la labor reflexiva que desembocaba en la concepción de una sociología "filosófica" ─basada en la reflexión crítica sobre su labor y metodología, cuya evolución demuestra los cambios que han sufrido los criterios de delimitación de las diversas actividades humanas en pos de una consideración más amplia, plural, dinámica e histórica del mundo y la existencia humana─, "culturalista"─que estudia los diversos aspectos de la cultura, y atiende a los factores naturales y culturales involucrados en el hecho social─, no solamente científica ─ciencia cultural que escapa a la acepción de la ciencia de corte naturalista y que específicamente pretende lograr una teoría de las formas sociales y de los factores sociales─, e "historicista" ─pues, a pesar de la ruptura que Caso presenta entre sociología e historia, en 1927 y 1940, la disciplina sociológica explicativa y comprensiva, ya no concibe a los fenómenos sociales como previamente determinados o meras repeticiones de hechos del mismo tipo, sino como

---

[220] José Hernández Prado, "El replanteamiento de la sociología profunda de Antonio Caso", *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, UAM-Azcapotzalco, año 9, no. 24, enero-abril 1994, p. 5.
[221] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 116.
[222] *Ibid.*, p. 115.

fenómenos particulares, que, sin embargo, muestran ciertos rasgos que es posible agrupar y conceptualizar formalmente. Y remata aduciendo que esta sociología "filosófica", "historicista", "culturalista" y no solamente científica, se muestra como un importante componente de la filosofía de cultura que se dibujó objetivamente en la obra del ateneísta, entendida como "el conocimiento que intuye a *plenitud* los sucesos de la vida social en sus facetas cultural e histórica".[223]

Ahora bien, vale la pena dedicar aquí un breve espacio a analizar algunos puntos de la interpretación de Hernández Prado que requieren análisis o parecen conflictivos. El primer punto a tratar será el de la evolución de la concepción casiana del "progreso". Hernández Prado señala que, pese a la uniformidad inicial del rechazo casiano a la noción de "progreso" objetivo y universal, él encuentra algunas excepciones, como el escrito "Mi convicción filosófica" de 1922, y las obras *La persona humana y el Estado totalitario* de 1941 y *El peligro del hombre* de 1942, donde refiere a la *realización plena del hombre* de acuerdo a lo que en distintos momentos enarboló como pauta a seguir ─la imitación de Cristo, y la libertad de pensamiento y acción correspondientemente─ y que esta realización se daba *poco a poco en la historia*, es decir, progresivamente, y constituía *el destino histórico y personal del hombre*, presentándose como aquello que daba sentido a su existencia, ordenando el "progreso" de los individuos a su consecución.

Ahora bien, como ya se ha señalado, Caso también dio indicios de sopesar esta otra idea del progreso en su obra *Sociología genética y sistemática* de 1927, en la que mostraba una renovada visión de la filosofía de la historia y del "progreso" humano, despojando a este último del carácter necesario, objetivo y universal que había revestido anteriormente, al entenderlo como el proceso de la *posible y deseable* realización y actualización de las potencias propias del hombre, de acuerdo a su acción libre y creadora. Me parece que el señalamiento de Hernández Prado respecto a las obras de 1922, 1941 y 1942, aunado a la consideración de la obra de 1927, permite hablar de la existencia en la obra de Caso de dos acepciones del progreso. En *El concepto de la historia universal* de 1923 el ateneísta refiere inicialmente al "progreso" como el *esfuerzo por la perfección* o la *actuación de potencias*, lo cual representaba una concepción neutra, sin embargo, en la misma obra, rechaza la noción del "progreso" universal, objetivo y ─sostengo─ necesario, el cual posee una obvia connotación negativa, y, en las obras referidas ─1922, 1927, 1941 y 1942─ presenta otra idea de progreso diferente del "progreso" universal, objetivo y necesario, pero también diferente en sentido estricto de la concepción neutra, ya que goza de una connotación positiva, al estar ligada a las nociones de posibilidad y libertad, y estar referida primeramente a los individuos.

---

[223] *Ibid.*, p. 118.

La concepción neutra es la base de las dos acepciones, negativa y positiva, una rechazada por Caso y la otra sustentada por el mismo:

a) La acepción negativa presume poseer un carácter y fundamentación objetivos, ya que los partidarios de este tipo de "progreso" creen que constituye una realidad que se está dando, que se puede comprobar y que obedece a una ordenación subyacente ya establecida, a la cual sólo adecúa. Mientras que la acepción positiva pone el acento en la actuación de facultades, disposiciones y potencias internas al hombre, pero también señala que esta actuación se posibilita por la relación entre los hombres, se objetiva en ella y en ella tiene su mayor efecto; sin embargo, una diferencia importante radica en que esta idea de progreso no supone la existencia de un mundo perfectamente ordenado y, por ende, la consecución necesaria del "progreso", sino que atiende a una consideración del mundo como inacabado, donde el "progreso" se presenta como una posibilidad, pero la posibilidad más excelsa de la existencia humana, aquella que funge como su orientación y le da pleno sentido.

b) En vista de su supuesto fundamento objetivo, los defensores de la acepción negativa del "progreso" asumen que su realización es *necesaria* y preordenada a un fin más o menos determinado, por lo que consideran que es posible determinar las diferentes etapas del proceso progresivo que ha de llevar al momento cúspide de lo que consideran es el fin de la historia. Frente a éste, todos los eventos y seres históricos particulares son interpretados únicamente como factores de "progreso" o retroceso, según colaboren o no a su alcance, y son asimilados a la corriente generalizadora del devenir histórico ─como, por ejemplo, se criticó a la filosofía de la historia de Hegel. Por su parte, la acepción positiva del "progreso" no presupone que éste deba realizarse de modo necesario, sino contingente, pues, en tanto posibilidad, puede realizarse o no, y el esfuerzo para su realización corresponde al hombre. Ante esta consideración, los seres y hechos históricos no se ven despojados de su particularidad por el ímpetu arrasador del devenir necesario, por el contrario, se revelan como importantes, en tanto pueden colaborar a efectuar el objetivo del "progreso", la realización humana, ya que, si colaboran a ello, lo hacen siempre de modo particular.

c) A partir de lo señalado, se puede concluir que la acepción negativa del "progreso" implica que su realización es prevista y efectuada principalmente por un agente distinto del ser humano, un agente metafísico o trascendente: Dios, la Providencia, el Espíritu, la parte de la naturaleza humana que no se ordena por la voluntad y la libertad y sólo en segundo orden por el ser humano, etc. Mientras que la acepción positiva del progreso indica que, quien ha de realizar dicho "progreso" y ha de llevar las facultades humanas a su plena actuación, es el hombre mismo, en función del ejercicio de su voluntad y su libertad. El hombre es simultáneamente el fin del devenir humano, así como su ejecutor,

es el agente del "progreso" contingente y, por lo mismo, debe esforzarse en hacer que éste pase de ser una mera posibilidad a ser una realidad.

El devenir y el "progreso" humanos no están determinados extrínsecamente por la operación de un plan o proyecto subyacente, ni por la acción de entidades sobrehumanas, sino que están determinados constante e intrínsecamente por la acción libre y voluntaria de los seres humanos en sus interrelaciones. Siguiendo este orden de ideas, la realización del hombre tampoco está garantizada, su efectuación depende del hombre, asimismo, su humanidad no está ya dada, se construye a través de los actos libres del hombre, éste es quien ha de humanizarse a sí mismo, de hacerse plenamente hombre. En esto radica el carácter moral de la realización humana y el fin del devenir humano, en la actitud esforzada y virtuosa del hombre ─según se verá más adelante─, actitud que lo hace un agente activo de la existencia, capaz de moldearla y dotarla de significado.

En vista de lo anterior, es posible agregar a lista de las obras casianas que abordan esta acepción positiva del progreso, un gran número de sus escritos ─ya que casi toda su obra está enlazada por la reflexión sobre el proceso por el que el hombre se hace plenamente hombre, bajo la forma de la simultánea realización y superación caritativa del *yo* en el *otro*─ incluyendo, por excelencia, a su famosa obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Aquí quisiera señalar un escrito específico que resulta ser ilustrativo para esta reflexión, un escrito de 1918, titulado "Nuestra misión humana", en el cual, Caso refiere que el determinismo del siglo XIX suponía un mundo donde imperaban las leyes, la causalidad y la necesidad absolutas, en el cual la individualidad humana quedaba sujeta a la estricta predeterminación y ordenación del sentido de la historia. Sin embargo, el siglo XX y las nuevas ideas filosóficas proponían una nueva concepción de la existencia que afirmaba la libertad, la creación y lo ideal, sin negar la importancia de las leyes científicas, concepción que se daba gracias a una renovada visión de lo humano como punto de partida de nuestra vivencia y comprensión del mundo, y como fundamento de una apertura de posibilidades: "Antes éramos los episodios fugaces de la evolución incoercible; ahora somos los autores de la vida que vivimos, los artistas de la conducta, los amos de nuestra propia realidad".[224]

Con la desarticulación de la necesidad absoluta, el mundo aparece como imperfecto, pero perfectible, y como una realidad inacabada donde tiene cabida la creatividad. Al hombre, en específico, se le muestra la posibilidad de realizarse a sí mismo, y perfeccionar sus facultades y potencial eminentemente humanos, siempre en su relación con los demás hombres. Sin embargo, esto se le presenta precisamente como una posibilidad, una exhortación, a la que puede elegir atender o

[224] Caso, "Nuestra misión humana", p. 58.

no. Frente a esto: "La obra de la humanidad consistirá en no dejar pudrirse como simples virtualidades infecundas las energías que pueden cuajar en actos. Volveremos la vida el sueño y el designio verdad",[225] por lo que se entiende que dicha posibilidad, a pesar de su contingencia, se presenta al hombre como una misión, su misión, por la cual actualiza el sentido de su existencia. Me parece que lo que Caso afirmaría es que la vida humana no puede ser explicada a cabalidad por medio de leyes y cadenas causales eficientes, sino, sobre todo, a través de la intencionalidad y la causalidad finalista, las cuales apuntan a los fines, motivos, objetivos y valores involucrados en las acciones humanas; es decir, que lo humano no se puede explicar retroactivamente, buscado su causa en ámbitos ajenos al propiamente humano, sino por la comprensión proyectiva que abarca la consideración de la realidad fáctica natural y cultural, así como la ordenación de la misma bajo el signo de la posible realización de valores y fines autodeterminados por el hombre. Empero, para poder aclarar cabalmente qué entiende Caso por este sentido humano de la historia, por la cultura como ámbito de síntesis máxima, por la realización perenne de nuestra humanidad, primero ha de detallarse el lugar que el hombre ocupa en el mundo, cosa de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Volviendo a la interpretación de Hernández Prado sobre la evolución de la casiana actitud frente al "progreso", éste consideraba que Caso sí admitía el "progreso" intelectual en el subámbito de lo filosófico y que, por ende, también aceptaba el "progreso" en la totalidad del ámbito intelectual, porque los resultados patentes de la actividad intelectual *considerada en términos de su homogeneidad y persistencia, eran cada vez más refinados* y *permitían un conocimiento del universo real ―y de su sentido― y un dominio de ese universo cada vez mayor y mejor*. Disiento con Hernández Prado en esta consideración, ya que el mismo ateneísta señaló que los principios metafísicos y las intuiciones filosóficas, que constituían los resultados patentes de la labor filosófica, no eran susceptibles de demostración ni de evaluación objetiva, del modo en que sí lo eran los resultados de los avances científicos y tecnológicos. Considero que, para Caso, las doctrinas y teorías filosóficas aspiraban únicamente a cumplir de modo más adecuado su labor correspondiente, ésta es, generar una visión sintética de la totalidad de la existencia, labor que podían realizar por medio de recursos teóricos distintos y expresar en términos diferentes, pero que debía permanecer en su afán sintético característico. El criterio de evaluación de los productos filosóficos descansaría, entonces, sobre la congruencia entre los mismos y su objetivo, por lo que no se podría predicar el "mejoramiento" en el conjunto de las teorías filosóficas, ni desacreditar las propuestas filosóficas del

[225] *Idem*.

pasado, sino que se predicaría su mayor o menor "adecuación" al objetivo y objeto de estudio propios de la Filosofía.

Además de esto, sostengo que no queda claro qué entiende Hernández Prado por la consideración de los resultados de la actividad intelectual humana *en términos de su homogeneidad y persistencia*, ya que lo que encontramos en la Historia de la Filosofía ─por lo menos, de la filosofía occidental─ es la pluralidad de enfoques, perspectivas, terminologías y propuestas filosóficas, que no se muestran como *homogéneas*, y, aunque es posible afirmar la *persistencia* de muchas teorías filosóficas del pasado, en cuanto a su colaboración para la configuración de nuevas propuestas o para comprender el panorama filosófico actual, también se puede aducir que ni éstas, ni las teorías filosóficas recientes, han permanecido estáticas, no han persistido incólumes, sino, por el contrario, inmersas en constantes procesos de transformación, variación y reconfiguración.

Hernández Prado no sólo mantuvo que Caso debió afirmar el "progreso" de la totalidad del ámbito intelectual, sino, incluso, que también debió aceptar el "progreso" moral y estético, con base en la existencia de *avances objetivos* en cada uno de estos ámbitos. Sin embargo, Caso ya había rechazado explícitamente el "progreso" en estas esferas: en el caso del ámbito estético, por su naturaleza caracterizada por la libertad y una mayor injerencia de la subjetividad, que no podía sujetarse a evaluaciones de tipo puramente objetivo, ni las obras de arte, resultados objetivos de las facultades estéticas humanas, eran susceptibles de comparación valorativa ni jerarquización; mientras que, en lo referente al ámbito moral, Caso ya había establecido que el "progreso" objetivo tendría que apreciarse en el conjunto de las acciones y quehaceres humanos, y no sólo en los actos individuales aislados, cosa que no sucedía; y agregaba que el establecimiento de más y mejores instituciones que velaran por el bienestar humano no podían considerarse como expresión objetiva de un "progreso" moral, sino sólo de un avance en las formas de organización humanas. Aun así, estoy completamente de acuerdo con Hernández Prado, cuando señala que Caso seguía rechazando el "progreso" universal en tanto no se observara "progreso" en el ámbito moral, pues no sólo consideraba a este ámbito como el más importante, sino que esto constituía una de las ideas principales de la obra que es considerada como la expresión más clara de su propuesta personal, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*

Sobre el "progreso", en términos generales, Hernández Prado también había expresado que la negativa de Caso a aceptar el "progreso" histórico se debía a que, en su juventud, lo había relacionado íntimamente con la doctrina positivista. Sin embargo, sostengo que si bien dicha relación es patente, ésta no explica la totalidad del rechazo de Caso al "progreso" universal, objetivo y necesario. En realidad, el motivo de este rechazo se extiende más allá de su oposición al positivismo comtiano, pues

abarca a todas las doctrinas reduccionistas, filosóficas y no filosóficas, que planteaban una sola forma del devenir histórico y su necesaria consecución, como el idealismo absoluto hegeliano, el materialismo histórico y el profetismo hebreo ─mesianismo─, razón por la que su rechazo habrá de entenderse como una crítica a lo que ahora llamamos filosofías especulativas de la historia, y a las interpretaciones mesiánicas o milenaristas del discurrir histórico.

Me parece que, de igual modo, en la obra y pensamiento de Caso podemos encontrar dos acepciones de filosofía de la historia, una especulativa o metafísica, y otra sintética ─si así puede llamársele. La filosofía especulativa de la historia es aquella a la que Caso había recriminado la pretensión de sustituir las labores propias de la historia y la que observaba en las propuestas de Comte, Hegel, Marx, etc., una filosofía de la historia de corte determinista, que suponía la existencia de un plan subyacente al devenir histórico, que se cumplía paso a paso en su desenvolvimiento, de forma necesaria y que apuntaba al alcance de un momento culmen de características más o menos definidas, que posee un signo positivo o negativo dependiendo de los intereses o creencias de quien la sostiene. La filosofía de la historia de tipo sintético es aquella que opera sobre una concepción de la existencia mucho más libre y dinámica, y que no presupone la existencia del sentido de la historia, sino que busca configurarlo y construirlo a través de la consideración de la multiplicidad de los hechos y seres históricos ─al modo de una *metafísica a posteriori*─, por lo que constituye una proyección ideal de los valores y objetivos de los hombres reales.

Una diferencia importante entre ambas es que, en la filosofía de la historia determinista, la totalidad del devenir histórico, incluyendo la vida humana colectiva, está sujeta a una ley o una causa primera que le es ajena. Mientras que la filosofía de la historia sintética intenta atender simultáneamente a la particularidad de los fenómenos históricos y al sentido que éstos revisten de acuerdo a una labor sintética de reflexión sobre la naturaleza del discurrir histórico y su valor, realizada por el hombre. Para este filosofar el sentido de la existencia y su devenir no constituyen una determinación extrínseca a la vida del hombre, sino un constructo plenamente humano y una pauta de orientación intrínseca para su desarrollo, sentido que se vierte sobre todo lo que existe y lo que ha transformado el hombre, de tal forma que abarca a la naturaleza y la cultura. Ambas acepciones ─filosofía metafísica de la historia y filosofía sintética de la historia─ parecen alinearse correspondientemente con las dos vertientes del concepto de progreso caracterizadas anteriormente ─"progreso" objetivo, universal y necesario; y "progreso" contingente.

La filosofía sintética de la historia es la que, a mi forma de ver, está directamente relacionada con una filosofía de la cultura, en tanto representa una reflexión filosófica consciente del carácter histórico de todo objeto de estudio ─incluyendo los objetos lógicos o formales, ya que el discurrir de

su indagación y la evolución de su concepción es siempre histórico─, que atiende específicamente a los seres y fenómenos históricos, socioculturalmente mediados ─aunque sea sólo en un momento de su labor─, y que concibe al hombre también como un ser histórico ─y cultural─, cuya realización se da a través de procesos espaciotemporalmente determinados y particulares en cada caso, pero guardando elementos comunes con el resto de sus congéneres, cuya humanidad no está dada sino construyéndose constantemente a través de las relaciones sociales profundas generadas por la caridad.

En vista de la anterior distinción de los tipos de filosofía de historia, cabe reiterar la consideración de Hernández Prado respecto a que la aceptación casiana de una filosofía de la historia ─aceptación que refiere a su acepción sintética─ coincide con los momentos en que Caso enfatizaba el gran alcance de la filosofía, pues sólo al poner el acento en la capacidad reflexiva, sintética e "intelectivo" intuitiva ─según Hernández Prado─ de la filosofía, se concibe que la filosofía de la historia no constituye una idea contradictoria, sino una cabal reflexión filosófica sobre el conjunto de los acontecimientos históricos particulares, en atención a todos sus aspectos, *una vez que se les había investigado a fondo por una historia adecuadamente comprendida*.

Sin embargo, Hernández Prado hace una referencia que merece la pena analizarse, cuando relaciona el rechazo de la filosofía de la historia por parte de Caso con una supuesta negativa a concederle existencia real a la "*historia universal" real*. Debe recordarse que dicho rechazo se apreciaba, sobre todo, en las dos ediciones de su obra dedicada específicamente a la disciplina histórica, *El concepto de la historia universal* y *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, las cuales tenían como uno de sus principales objetivos sustentar la tesis de la extensión universal de la labor histórica y la tesis de la historicidad básica de todo lo existente. En éstas, Caso no afirma ciertamente la existencia de una *"historia universal" real*, porque no era éste el sentido de lo histórico que le interesa defender, no pugnaba por la existencia de una "historia universal" unitaria, ya dada y dotada de sentido de antemano, sino por una "historia universal" que constantemente se estaba formando con los acontecimientos de nuestro pasado y nuestro presente, porque lo que pretendía afirmar es que todo lo que ha existido y existe fácticamente es histórico, así como todo lo que existirá a futuro.

Más aún, el alcance universal de la historia, entendido como acaba de señalarse, constituyó una idea que Caso se resistió a abandonar durante toda su obra y solamente la llegó a hacer a un lado en los contados momentos en que sacrificó la universalidad de la historia en favor de su cientificidad, para desarticular las bases del materialismo histórico. Lo que pretendo señalar con esto es que, si Caso no llegó a afirmar una *"historia universal" real*, no se debió a una mera y momentánea *adhesión al nominalismo ontológico*, ni porque negara a la "historia universal" el estatus de objeto válido de

investigación ─como señalaba Hernández Prado─, sino porque rechazaba toda consideración *apriorística* de universales, como la mencionada *"historia universal" real* o la "Humanidad", entendidos como ideas que se asumen acríticamente sin atender a la experiencia ni la realidad fáctica y, sin embargo, pretenden ordenarla ─rechazo consecuente con su metafísica *a posteriori*─, y, además, porque lo que interesaba como objeto de investigación era la historicidad de todo lo existente y el alcance universal de la labor histórica, no así la presuposición intelectual de una *"historia universal" real*, ya dada.

Ahora bien, queda un tercer punto que analizar, lo que refiere propiamente a la "sociología profunda" de Caso. Hernández Prado sostiene en la obra de Caso se esboza un programa para una filosofía de la cultura, que se basa en la interrelación entre la reflexión sobre *una sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" y no puramente científica*, y *una historia universal "culturalista" y "sociológica"*, y considera que a este tipo de reflexiones ─entre otras─ refería Samuel Ramos, cuando atribuyó a Caso el desarrollo de una "sociología profunda".

Efectivamente, para Ramos, dicha sociología se revelaba como *profunda* por abordar una reflexión metasociológica o una crítica de la sociología ─y de otras disciplinas de conocimiento─; por su conciencia de la interrelación entre el aspecto teórico y el práctico de la sociología; por guardar una correlación importante con la propuesta personal de Caso, su filosofía de la existencia; así como por atender a la validez del estudio filosófico y sociológico de circunstancias concretas como la mexicana ─validez que el michoacano mismo había defendido en el terreno filosófico, a través de su labor en la conjunción de sus obras *El perfil del hombre y la cultura en México*, y *Hacia un Nuevo Humanismo*─, por lo que se mostraba ─según Ramos─ como *una especie de filosofía de lo concreto*. Hernández Prado atiende explícitamente al carácter *profundo* de dicha sociología en cuanto a su tarea crítica, a la interrelación teoría-práctica y la correlación con la filosofía de la existencia de Caso en términos generales, pero omite el modo específico en que el estudio sociológico y el filosofar sobre la existencia del ateneísta se encontraban entretejidos con la consideración filosófica de la realidad e historia mexicanas; y, a pesar de que realizó dicha omisión de modo consciente y explícito, con esta omisión ignoró todo un ámbito importante de la reflexión casiana sobre la esfera cultural, que no es secundario, ni accesorio, sino implícito en el mismo filosofar sobre la cultura.

Siguiendo este hilo de ideas y para concluir este subapartado, quiero recalcar que, cuando Hernández Prado atribuyó al pensamiento de Caso el esbozo inconsciente pero objetivo de una filosofía de la cultura, esta consideración apuntaba a que Caso había realizado una reflexión eminentemente filosófica sobre el concepto de cultura, la reivindicación del ámbito cultural y su validez como objeto de estudio de diversas disciplinas y de la filosofía, en específico; pero no refería

a esta filosofía de la cultura como una labor que tomara a la cultura como su horizonte de existencia y acción, y que se concibiera a sí misma como una actividad cultural y un reflejo ─con cierta autonomía─ de una sociedad y cultura determinadas. De ahí que Hernández Prado no se detuviera en el contexto intelectual, político y sociocultural de la propuesta filosófico-cultural de Caso a nivel nacional e internacional; ni en el ambiente histórico e intelectual que cobijó las ideas y corrientes filosóficas con las que Caso tuvo contacto y sobre las que estableció diversos procesos de adopción, adecuación y crítica.

El análisis de Hernández Prado sobre la delimitación metodológica de la historia y la sociología, así como sobre la estructuración de la inconsciente filosofía de la cultura esbozada por Caso es, sin duda, exhaustivo y riguroso, mientras que su exposición de los temas explícitamente concernientes a la cultura en la obra del ateneísta es también sumamente ilustrativa y bien sustentada. Sin embargo, me parece que esto constituye sólo una parte de la reflexión acerca de la cultura que la obra y pensamiento de Caso puede aportar. La decisión que tomó Hernández Prado dentro de su proceso de delimitación del tema de investigación, y que lo llevó a no abordar el contexto sociocultural del pensamiento de Caso es viable de acuerdo a los propósitos primarios de su estudio, sobre todo, cuando declaró que la suya constituía una investigación *internalista*, realizada *desde dentro* de la obra de Caso, por lo que se atenía a la lógica interna de la reflexión filosófica casiana y se concentraba en demostrar la relevancia teórica de algunas de sus propuestas, y cuando agregó: "No es ésta una obra que exponga con absoluto rigor el multifacético pensamiento integral de Antonio Caso, ni tampoco una que detalle la circunstancia histórica mexicana que pudo motivar y enmarcar su pensamiento".[226] A mi forma de ver, esta omisión conduce a un tratamiento incompleto del filosofar de Caso sobre la cultura, ya que la reflexión sobre esta temática es necesaria para atender al pleno sentido de su propuesta, pues esto permite estudiar su pensamiento filosófico como una empresa cultural en sí misma, una expresión realizada en el horizonte de cierta cultura, ejecutada por un individuo inmerso en ciertas problemáticas sociales, cuya labor de reflexión filosófica se desarrolla desde sus inquietudes y afinidades particulares: dando paso a un filosofar situado sobre la cultura y un filosofar sobre la cultura mexicana.

A pesar de las objeciones anteriores, considero que Hernández Prado realiza un excelente trabajo estructurando entre sí las propuestas de Caso y evidenciando las reflexiones que fungen como los cimientos de un programa de filosofía de la cultura en la obra del ateneísta: la reflexión sobre una historia universal "filosófica" y "culturalista", y sobre una sociología "filosófica", "historicista" y

[226] Hernández Prado, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, p. 15.

"culturalista" ─omito aquí el carácter científico que Hernández Prado le adhiere, por no estar plenamente de acuerdo. Reflexiones, en cuya conjunción se reconoce la autonomía del ámbito cultural y se justifica la ampliación culturalista del panorama de las interrelaciones y distinciones entre las diversas disciplinas de estudio, sin pretender menospreciar la validez del método naturalista y su conceptuación generalizadora, pero sí buscando reivindicar e incluir a la metodología basada en una conceptuación individualizadora.

También es sumamente interesante la correlación que establece entre dos filosofares: esta filosofía de la cultura, basada en una historia cultural ─implicada en la historia universal "filosófica" y "culturalista"─ y una sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista", que constituye una ciencia cultural sintética ─según Hernández Prado─; y una filosofía natural, erigida sobre una historia natural y una probable ciencia natural ─cuya consideración por parte de Caso no es afirmada categóricamente por Hernández Prado, sino sólo de modo hipotético. Estos filosofares representan, para Hernández Prado, los dos pilares sobre los que ha de levantarse una verdadera *filosofía de la historia universal*, en la que se relacionan armoniosamente filosofía e historia, de una labor no determinista ni naturalista, sino culturalista y de extensión universal, en tanto mira a la historia natural y la cultural bajo la óptica sintética de la filosofía misma.

Frente a este esquema que Hernández Prado encuentra en la obra de Caso sólo valdría la preguntarse si el ateneísta realmente consideró a la sociología como una ciencia cultural; si esta sociología se puede entender como opuesta a la probable ciencia cultural que sostiene a la filosofía natural; dónde queda el lugar del arte en este esquema que atiende a los distintos tipos de ciencia, historia y filosofar; si la filosofía de la cultura es sólo una parte de una síntesis filosófica más amplia, la filosofía de la historia universal ─según Hernández Prado─, o si la filosofía de la cultura es en sí misma la síntesis filosófica más amplia, la constante síntesis de la totalidad del recorrido de generación de conocimiento y comprensión de la existencia. Más allá de estas cuestiones finales, considero que también cabe preguntar si este esquema general se sigue sosteniendo aun cuando no queda claro si Caso concibió a la historia como una ciencia sin usar el término "ciencia" durante gran parte de su vida; si dio prioridad lógica a la "intelección" aristotélica en la labor intuitiva; si fue más cercano a Aristóteles y Weber, que a Bergson, Schopenhauer, Scheler, etc.; si no se toma en consideración el carácter culturalmente mediado de su propia reflexión y no se atiende a su consideración de la persona humana como un realidad que está íntimamente ligada a la persona divina.

En conclusión, se puede decir que concuerdo con la estructura básica del esquema realizado por Hernández Prado y con su propuesta de que en la obra y pensamiento de Caso existe una filosofía

de la cultura objetiva e inconsciente, pero disiento de algunos de los argumentos particulares con que la sostiene y considero que su consideración sobre la filosofía de la cultura de Caso es incompleta, por lo que me adscribo a la forma general de su propuesta sin coincidir del todo con su contenido específico y su alcance.

Después de haber analizado las diversas aristas de la justificación metodológica de una filosófica de la cultura, es posible atender al modo complejo y variado en que Caso concibió al ser humano y a la cultura.

2. Diversas acepciones y dimensiones del concepto de cultura

Desde la perspectiva de los estudios actuales sobre la cultura se reconoce que ésta es simultáneamente resultado de la capacidad creativa y libre del hombre, objeto de construcción constante, horizonte y medio de todo desarrollo y actividad humanas, y es también objeto de la reflexión humana, cosa que involucra un proceso de autorreflexión. En la obra y pensamiento de Caso podemos encontrar la puesta en práctica de todas estas ideas sobre la cultura, y, aunque todas ellas están estrechamente ligadas entre sí y separarlas implicaría ejercer algún tipo de violencia sobre la complejidad de la cultura, es necesario distinguirlas para su análisis. En ese sentido, a continuación se abordará el análisis de las propuestas casianas sobre el carácter del hombre y su lugar en la existencia, y la cultura en general, para posteriormente abordar su reflexión sobre la cultura mexicana como expresión, contexto y problemática de hombres concretos, los mexicanos.

2.1. Fundamentos antropológico-filosóficos: el concepto de existencia humana

En 1916 Caso publicó la primera versión —"La existencia como economía y como caridad"— de lo que posteriormente constituiría una de sus obras más importantes, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. En ésta última se profundiza en la propuesta de tres grandes enfoques de la existencia: el "económico", el del desinterés y el de la caridad; en los cuales se juega la visión de la existencia principalmente bajo los criterios de la utilidad, la belleza y la caridad ─correspondientemente─, y, en conjunto, el criterio sintético filosófico. Estos constituyen también modos por lo que el hombre se abre al mundo y se proyecta sobre él, para comprenderlo, internalizarlo, significarlo y transformarlo, por lo que representan categorías culturales.

2.1.1. Enfoque de la existencia como "economía" y el cientificismo egoísta

Caso considera que dentro del orden material se distingue el ser vivo, que se caracteriza por introducir un nuevo elemento en el conjunto del mundo físico-químico, el impulso vital. Este impulso es el mismo en todo lo vivo, mientras que su aspecto morfológico es variado, ya que materia y forma obedecen a una síntesis física del movimiento del ser vivo con su medio ambiente y por medio de esta relación se llevan a cabo los procesos propios del mundo vital, sujetos a la función de la autoconservación: el acaparamiento o nutrición (orientada a la conservación individual) y la reproducción o herencia (orientada a la conservación específica).

En este sentido la existencia biológica está revestida de una función "económica",[227] por la que todo elemento natural es contemplado como un medio para el fin de la conservación del organismo vivo, trasformado en alimento, "economizado", para su propio crecimiento y expansión. "La nutrición es asimilación, transformación de lo heterogéneo y extraño, en algo homogéneo y propio".[228] Caso retoma de Le Dantec la "ecuación de la vida elemental" ―**α** + Q = λ**α** + R― para denotar que el ser vivo 'α' persiste en todo proceso de nutrición, asimilando algo de la materia que lo alimenta 'Q' y arrojando al mundo el excedente material 'R' que no tiene cabida en su "economía" vital; cosa muy diferente de la mayoría de los procesos de la materia inanimada, como la reacción química ―A + B = C―, donde ningún elemento persiste, todos se transforman. En el caso del ser vivo individual, sólo cuando existe un excedente de fuerza, ésta puede ser dispuesta para engendrar un ser afín que dé continuidad a la especie. Con base en lo anterior, Caso considera al impulso vital como un dinamismo egoísta consciente o inconsciente que de fondo pretende satisfacer las necesidades del ser vivo, por lo que desarrolla su propia fórmula: "Vida = máximum de provecho con mínimum de esfuerzo".[229]

A pesar del impulso de autoconservación, el ser individual ―derrochador de energía para poder ser― inevitablemente se desgasta materialmente hasta sucumbir a la muerte; por su parte la conservación de la especie no puede ser considerada como una forma real de evitar la degeneración propia de la vida biológica, ya que se conforma de múltiples individuos que aportan al constructo de la especie su existencia marcada por el sufrimiento y la perpetua búsqueda de satisfacción, un ciclo interminable de movimientos egoístas que se agotan en sí mismos ─por lo que la vida se reduce a lo inmanente y queda despojada de cualquier posibilidad de trascendencia.[230] Ahora bien, Caso señala lo siguiente: "Los animales superiores se gastan en ser animales; pero el excedente humano, hace del hombre un *instrumento* ***posible*** de la cultura, el heroísmo y la santidad",[231] ya que en el hombre funcionan dos órdenes simultáneamente: el biológico-vital y el espiritual. Caso sostiene que, en tanto el hombre obedezca por completo al orden biológico-vital seguirá la senda del egoísmo y la degeneración, y vivirá únicamente a través del enfoque de la existencia *sub specie utilitatis*[232]

---

[227] En esta parte de la investigación de tesis se utiliza el término "economía" entrecomillado para denotar el significado específico que éste reviste al interior del pensamiento de Caso, en función de su propuesta de los tres enfoques de la existencia: como "economía", como desinterés y como caridad.
[228] Caso, *La existencia como economía, como desinterés….,* p. 35.
[229] *Ibid.*, p. 42.
[230] *Véase* Carlos Escandón, *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, México, D. F., Porrúa, 1968, pp. 151-153.
[231] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…*, p. 44. Las negritas son mías.
[232] *Ibid.,* p. 31. Este enfoque está íntimamente relacionado con el enfoque de la existencia *sub specie relationis*, que mira al mundo como un conjunto constante de relaciones y leyes, y se expresa por excelencia en la lógica y la labor científica, sin

─contrario a la ética─, según el cual, el individuo biológico observa todo lo que está a su alrededor en función de la utilidad o provecho que pueda tener para él. Pero también existe la posibilidad, por lo que existe en él que lo hace humano, de escapar a esta sujeción egoísta y manifestar su libertad, en actividades y procesos espirituales, dando paso a la trascendencia de su propia vida y quehacer.

Según Caso, la lógica "económica" que se manifiesta en el egoísmo vital también se encuentra presente en la base de la ciencia, si bien la considera como un esfuerzo sincero del hombre por comprender y explicar el mundo, ésta constituye ─para el ateneísta─ un constructo sofisticado de nuestra razón, que intenta reducir la multiplicidad de la existencia a un sistema en que unos cuantos axiomas y principios lógicos permitan la configuración de una visión "economizada" del mundo, pero petrificada y mutilada, en tanto omite la historicidad e individualidad de los objetos y eventos, caracterizando como desecho todo elemento que no embone con su criterio intelectualista. "Las ciencias tienen un valor relativo; son sistemas fundados en proposiciones abstractas, en fórmulas cómodas para la cabal inteligencia de los fenómenos que analizan. Representan la parte primaria del esfuerzo cognoscente, nunca la totalidad del esfuerzo mismo".[233]

Al inicio de su trayectoria filosófica, el ateneísta consideraba que la ciencia en su totalidad estaba revestida por un afán egoísta debido a la operación reduccionista de su método inductivo-deductivo. Según Caso, en un primer momento ─inductivo─ la ciencia recurría a los datos de la experiencia, pero únicamente para sujetarlos a constantes abstracciones por parte de la razón, para después elaborar leyes y fórmulas de valor universal, que, en un segundo momento ─deductivo─, se buscaban aplicar a la totalidad de los fenómenos dados e, incluso, a los posibles. La metodología de la ciencia representaba, entonces, una expresión de la lógica "económica", ya que la limitada mente humana buscaba el provecho propio del conocimiento a través del medio más cómodo que constituía la abstracción, en tanto reducción de la pluralidad y heterogeneidad real a lo unitario, homogéneo y de fácil digestión para la razón. "Las ciencias son ordenamientos de concepto abstractos que nos hacen pensar y hablar cómodamente de las cosas […] Ideal económico si [*sic*] lo hay; egoísmo

---

embargo, en tanto Caso matizó su visión de la ciencia y de la lógica a partir de 1933, se puede considerar que no existe una relación de correspondencia absoluta entre el enfoque *sub specie relationis* y el *sub specie utilitatis*.

[233] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 26. En un sentido similar, apunta González Di Pierro, la tendencia de la ciencia moderna consistía, para Gaos, en "la simplificación", entendida como "la posibilidad increíble de subsumir una multiplicidad pasmosa de fenómenos en *una* sola ley", en específico, en la ley de la gravitación universal. Sin embargo, para Gaos esta "simplificación" de la complejidad del mundo a una sola ley es acorde con las limitaciones propias del ser humano, mientras que para Caso la concepción de la intuición como una de las facultades humanas más importantes, dotada de un amplio alcance, parece indicar ─como se señaló en el capítulo pasado─ que la relatividad del conocimiento no es definitiva, sino que responde momentáneamente a *hábitos superficiales y adquiridos* que pueden ser dejados atrás. *Cf.* Eduardo González Di Pierro, *José Gaos: historicismo y cultura en México*, México, Morelia, Jitanjáfora. Red Utopía, 2006, p. 55.

intelectual refinado y sutilísimo que sus adeptos erigen en *doctrina filosófica monista* y condecoran con epítetos de desinterés y entusiasmo. Egoísmo y sólo egoísmo".[234]

La aspiración de las ciencias era lo universal en tanto pretendían generar leyes que determinaran todos los procesos y relaciones reales y posibles de la existencia, pero, en tanto afirmaban a la razón como única vía de adquisición de conocimiento, se veían obligadas a mutilar la experiencia del mundo y sólo lograban producir un conjunto limitado de generalizaciones que terminaban por no explicar fehacientemente ningún fenómeno concreto. "Las fórmulas científicas son la cuadrícula ideal y práctica de la vida, no la vida".[235]

Con base en lo anterior, Caso consideraba como "económicas" y egoístas a la razón humana que se ordenaba bajo "la economía del pensar" ─idea que retoma del físico Ernst Mach─, a la abstracción que constituía el proceder propio de la razón, y a la ciencia que descansaba en la abstracción. Más aún, la extensión de la "ley económica" a la totalidad de la ciencia derivaba en una "epistemología sistemática",[236] que sólo juzgaba como verdaderos a los elementos de conocimiento que pudieran ser organizados dentro de su sistema.

De tal modo que Caso consideraba que la totalidad de la labor científica se basaba en procesos económicos, incluyendo los principios de la lógica pura que regían el entendimiento y que servían de apoyo a la ciencia. Pero, años después, cuando conoció las propuestas de Husserl en 1933, Caso corrigió su consideración de la ciencia y estableció que los principios de la lógica pura no obedecían a un afán económico sino que representaban la organización formal de la razón humana,[237] por lo que no era la ciencia en sí misma la que se sujetaba a la "ley económica biológica", sino que eran el cientificismo comtiano y el cientificismo en general los que habían querido supeditar la labor científica a la simplificación "económica" del mundo.

En su obra *Sociología genética y sistemática*, de 1927, ya había abordado el tema de la ciencia, pero enfocado como fenómeno sociológico presente en todas las agrupaciones humanas importantes. En esta obra relacionaría ciencia y mito, señalando la necesidad que tiene el ser humano de crear mitos que aporten una explicación de lo que le rodea y den sentido a su existencia, del mismo modo que la ciencia busca una explicación unitaria del mundo; también la asociaría con la magia, pues consideraba a esta última como una de la primeras expresiones del esfuerzo humano por

---

[234] Antonio Caso, "La existencia como economía y como caridad", en *Obras Completas*, tomo III, México, D. F., UNAM, 1972, p. 10.
[235] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, 89.
[236] Caso, "La existencia como economía y como caridad", p. 10.
[237] *Cf.* Antonio Caso, "Positivismo, neopositivismo y fenomenología", en *Obras Completas*, tomo VII, México, D. F., UNAM, 1972.

controlar y moldear la naturaleza, esfuerzo cuya manifestación moderna y más refinada era precisamente la ciencia y la concomitante investigación tecnológica.

A pesar de las aspiraciones de la ciencia, de elaborar una explicación universal, Caso se rehusaría a depositar en ella la importante tarea de configurar el sentido de la totalidad de la existencia y a hacer descansar toda la labor del conocimiento humano sobre el uso unilateral de la razón y su elaboración de leyes estáticas. Por el contrario, este filósofo se volcó a otra de las facultades humanas que consideraba ponía al hombre en contacto pleno y desinteresado con la realidad, es decir, sin que le impusiera sus intereses vitales ni le sometiera a la lógica racional propia de la mente humana, ésta es la intuición.

2.1.2. El juego y el enfoque de la existencia como desinterés

En la primera edición de su obra más conocida, que en 1916 se titulaba únicamente "La existencia como economía y como caridad", Caso todavía no destinaba un espacio específico a la reflexión sobre el enfoque de la existencia como desinterés, sin embargo, habría de dárselo en subsecuentes ediciones. Su vía de entrada a esta reflexión fue, desde la primera edición, el juego, esta actividad limítrofe entre la existencia biológica y la contemplación desinteresada, donde se muestra cómo en los animales superiores existe un *surplus* de energía vital que no es reclamado inmediatamente por la lógica "económica" de la vida y que podía ser encauzado a fines distintos del egoísmo vital.

Escribió Caso: "Jugar parece ser un despilfarro de lo que se tiene de sobra",[238] es en este sentido que el juego parecía exceder al ámbito de la existencia biológica, porque representaba un derroche de energía que no se sujetaba a su lógica "económica", a la ecuación que siempre buscaba el provecho individual y la acumulación. Sin embargo, en otro sentido, el juego sí se relacionaba con la existencia "económica", porque en todo juego, aunque sea de modo simulado o inconsciente, se emula una lucha y se prepara a los individuos biológicos para las posteriores actividades de la lucha por la nutrición y la reproducción, la lucha por la subsistencia individual o colectiva. En estos individuos la simulación sin la materia prima adecuada o sin la aplicación específica para la nutrición y la reproducción seguía fungiendo como una práctica para las mismas, como una propedéutica

[238] Caso, "La existencia como economía y como caridad", p. 10.

biológica, "el animal superior, al revés de la máquina que se destruye paulatinamente al moverse, se robustece para la acción por medio de los movimientos sin objeto directo".[239]

En el juego, entonces, se expresaba un sobrante de energía vital que no estaba sujeto a un fin inmediato, el valor de lo lúdico consistía en señalar la existencia de un excedente del orden biológico, que, en el caso humano, apuntaba a la posibilidad de que éste busque y se dé a sí mismo fines distintos de los biológicos, es decir, la posibilidad de la autodeterminación. Este actuar lúdico puede servir "como condición biológica del orden estético y moral", pero esto no implica "que el bien y la belleza sean equivalentes o transformaciones de la fuerza vital",[240] ya que en estos órdenes se originan elementos novedosos que, si bien se levantan sobre la base del orden "económico"-biológico, no se explican del todo por sus procesos.

El excedente de energía vital permitía a los seres humanos separar la mirada, aunque fuera momentáneamente, de las imperiosas necesidades fisiológicas y colocarla en objetos de experiencia diferentes u observarlos bajo otra luz. Por esto se consideraba a este *surplus* vital como condición de posibilidad para la contemplación desinteresada, porque facilitaba a los individuos posar la propia atención sobre los objetos que les rodeaban sin imponerles inmediatamente sus intereses biológicos e intuirlos tal cual se les presentaban. Además, según la propuesta filosófica de Boutroux y su adopción particular por parte de Caso, una sobreabundancia cuantitativa podría dar lugar a un cambio cualitativo, "*el incremento cuantitativo de la causa, produce no sólo la multiplicación correlativa de los efectos, sino su diferenciación cualitativa"*,[241] aunque no de modo necesario, sino sólo como una posibilidad.

El enfoque del desinterés, que se expresa por excelencia en la actividad artística, también implicaba una nueva forma de conocimiento no exclusivamente intelectualista, con lo que demostraba los límites del predominio de la razón en el campo epistemológico, predominio que habían sostenido los positivistas seguidores de Comte. Samuel Ramos señaló al respecto: "Es un postulado esencial de la estética de Antonio Caso el de que el arte funciona como un órgano especial de conocimiento, capaz de descubrir la realidad metafísica, precisamente en virtud de la actitud de contemplación desinteresada, que es la condición primordial para realizarse",[242] este conocimiento, que es de tipo intuitivo, mostraba ideas de modo sensible y penetraba en la existencia hasta sus fibras más profundas,

---

[239] *Ibid.*, p. 11.
[240] *Ibid.*, p. 12.
[241] Antonio Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, en *Obras Completas*, tomo V, México, D. F., UNAM, 1971, p. 77.
[242] Samuel Ramos, "La estética de Antonio Caso", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 259.

por lo que aquí se volvía a evidenciar la interrelación entre la filosofía y la intuición ─y su capacidad mística.

Caso enfatizó la importancia de la intuición como la facultad que entrega el mundo al hombre y le permite contemplarlo desde otro enfoque, el del desinterés, y posiblemente también el de la caridad. La postura general de Caso no consistía en despreciar la potencia de la razón, ni en negar el papel del orden biológico en la vida humana, sino en señalar que el intelectualismo niega el importante papel de la intuición en el conocimiento y, con él, cancela la fuente primaria de los datos empíricos con que la misma ciencia labora, por lo que abogaba por el reconocimiento de los límites de la razón en la labor científica y dio un rol preeminente a la intuición en la actividad filosófica.

La noción de la intuición que Caso elaboró a partir de las ideas de Bergson, Husserl y Scheler se alejaba de una acepción pasiva ─en que la intuición tan sólo es receptora de datos ─ y le confirió un carácter activo, pues, por una parte consideraba cada fenómeno individual en virtud de su unicidad ─intuición sensible─, y por otro, a partir de estos intuía objetos universales como la esencia y el valor ─intuición espiritual─, sin por ello violentar la singularidad de los fenómenos sensibles.[243] Al respecto Rigel Olivares señala: "Por lo general se entiende por intuición un conocimiento directo e inmediato que tiene la conciencia de algo externo o inmanente a ella. La intuición encuentra verdades evidentes de proposiciones analíticas tanto como sintéticas".[244]

Es evidente que la intuición, tanto la sensible como la espiritual, debían ejercitarse libre y desinteresadamente, para poder percibir la estructura y mecánica propia de los fenómenos particulares y los objetos universales, es decir, que se debía hacer un paréntesis o *epojé* en el ciclo vital egoísta que le viene al hombre por su naturaleza animal, para poder ejercer las potencias eminentemente humanas. Esto es a lo que Caso llamó la existencia como desinterés, el momento en que el hombre deja de imponer sus intereses biológicos y su lógica intelectualista ─humana pero violenta─ al mundo, para apreciarlo tal como éste se manifiesta. "El desinterés se refiere, no a no sentir interés por lo que se oye o mira, sino a no sentir interés por algo diverso de aquello que se contempla o se escucha".[245]

En la existencia guiada por el desinterés, la intuición es creadora, en tanto reconoce lo particular y lo universal, y busca expresarlo por sus propios medios, a través de objetos artísticos que, de igual forma, son sensibles, individuales, únicos, no intercambiables, conmueven y transforman

[243] Los cambios en el tipo de intuición al que se adhirió Caso a lo largo de su trayectoria filosófica ya ha sido abordados en el capítulo anterior, en el apartado "1.2.1 Filosofía de la intuición o filosofía mística".
[244] Rigel Olivares, *op. cit.*, p. 6.
[245] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 82.

tanto al creador como al espectador. Así es como la intuición libre de la visión utilitarista permite la creación artística como una finalidad sin fin y la conciencia que intuye, excede el ámbito físico-biológico, de tal forma que no pueden ser explicadas por las leyes "económicas" vitales, que consideran a lo estético como un despilfarro chocante de energía. "El arte es *desinterés innato* que la vida no puede explicar; reclama un esfuerzo enorme y su resultado es inútil".[246]

El arte crea formas sensibles en que se develan procesos espirituales, por lo que constituye una síntesis entre materialidad y espiritualidad, y adquiere un carácter simbólico en tanto la finalidad del símbolo mismo consiste precisamente en evocar, por medio de algo corpóreo y finito, algo espiritual y universal. Sin embargo, las formas artísticas nunca lograr traerlo a presencia del todo, por lo que se caracterizan como un afán que nunca llega término, en este sentido, el símbolo señala al mismo tiempo la potencia y la limitación de las creaciones artísticas.

Lo anterior corresponde con lo que Caso llamará el enfoque de la existencia *sub specie pulchritudinis*,[247] el punto de vista de la belleza. A partir de dicho enfoque se perciben diversos valores y contravalores estéticos que refieren al goce desinteresado: lo cómico, lo bello, lo trágico, lo grácil, lo sublime, lo feo, entre otros,[248] en lo que se denota que la concepción de la belleza refiere a algo distinto de lo que comúnmente se entiende y que tiene que ver con la contemplación pulcra, límpida y libre, sin el agregado de nuestros intereses personales.

En su obra *Principios de Estética. Dramma per música*, de 1925, Caso atribuyó a la belleza cierto carácter moral, aunque no pleno, cuando señalaba: "*Pensamos, de acuerdo con Lipps* […] *que el mundo del arte reviste significación moral, siempre, sin proponerse, no obstante, un fin ético; y que toda obra puramente bella es incapaz de contaminarse con el mal y significa la apoteosis de la persona humana*",[249] ya que en la labor artística se jugaba la totalidad de la personalidad humana y el valor de la personalidad es, para Lipps, un valor ético. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que Lipps ligaba el desarrollo de la personalidad humana a la *Einfühlung*[250] y remitía todo tipo de *Einfühlung* al ámbito estético, por lo que, en su pensamiento, incluso lo ético queda supeditado a lo estético; mientras que para Caso "es justo admitir que no toda Einfühlung reviste significación

---

[246] *Ibid.,* p. 70.
[247] *Ibid.*, p. 31. Este enfoque está relacionado con el enfoque de la existencia *sub specie durationis*, que refiere a la duración y temporalidad, y se expresa por excelencia en la disciplina de la historia. Habrá que recordar que Caso relaciona constantemente el sentido histórico como la intuición artística, ya que, tanto el historiador como el artista, se basan en la intuición individualizadora y pretenden dejar hablar a su objeto de trabajo sin imponerle sus propios intereses.
[248] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 101.
[249] *Ibid.*, p. 102.
[250] El tema específico de la *Einfühlung* y sus distintos tipos se abordará en un apartado posterior de este mismo capítulo.

estética",[251] ya que ésta constituye "un hecho primario e irreductible del espíritu",[252] además, en las diversas versiones de su obra más personal, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, señaló que la vida desinteresada, relacionada con el arte, no constituía en sí misma el culmen de la existencia humana, sino sólo una ruptura en la lógica "económica" que parecía abarcarlo todo y, en este sentido, se apreciaba como una condición de posibilidad del orden moral sin llegar a agotarlo o pretender agotarlo.

Esto se hace claro en la reflexión de Antonio Caso en torno a valor estético de lo sublime, al que se puede considerar el puente entre la existencia como desinterés, ligado a lo estético, con el enfoque de la existencia como caridad, que constituye el ámbito de lo moral. Caso concibe a lo sublime como la síntesis de cuatro elementos: el primero está conformado por las características de la forma sensible artística, el segundo consiste en lo suprasensible que vivifica a lo sensible, el tercero se presenta en el momento de la humillación que nos toma por sorpresa ante la inmensidad, eternidad e infinitud de lo representado en la obra artística, mientras que el cuarto "estriba en no permanecer humillados ante la grandeza del objeto, sino en hacernos conscientes de que, a pesar de nuestra pequeñez, somos capaces de elevarnos hasta aquello mismo que con su grandeza nos confunde".[253] De la conjunción de estos elementos proviene el placer estético de lo sublime, que es dinámico y energético, a diferencia del goce de lo bello, que genera calma y una sensación de plenitud.

De lo sublime estético se desprende lo sublime moral, éste, junto con el sentimiento trágico pueden conducir al sacrificio: Lo sublime moral involucra, al igual que lo sublime estético, un *momento de humillación* o empequeñecimiento frente a la inmensidad de lo contemplado ─en este caso, una expresión, sentimiento o suceso─, así como el simultáneo afán de *no permanecer humillados ante la grandeza del objeto, sino en hacernos conscientes de que, a pesar de nuestra pequeñez, somos capaces de elevarnos hasta aquello mismo que con su grandeza nos confunde*. Lo trágico interviene en tanto el hombre contempla por medio de la intuición libre, el dolor y necesidad de sus semejantes ─el sufrimiento propio de la existencia vital-biológica─ y desarrolla compasión por ellos. Por compasión Caso entiende "cómo la pasión de otro se convierte en nuestra propia pasión, merced a un movimiento de proyección sentimental",[254] a pesar de que la compasión también se puede dar en lo cómico, es en el sentimiento trágico donde tiene mayor alcance, pues, junto con los

[251] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 111.
[252] *Idem*.
[253] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 87.
[254] *Ibid.,* p. 89.

elementos de lo sublime moral, lleva al hombre a la participación de la angustia ajena y a hacerla propia hasta el punto de producir acciones determinantes y provocar la *catharsis*.

Dichas acciones determinantes pueden corresponder con el sacrificio, ya que en éste se genera un sentimiento de humildad frente a la grandeza del dolor humano, pero también frente a la inmensidad de la creación divina, y una necesidad amorosa de fundirse con ellos, cosa que lleva al hombre a realizar excelsos actos caritativos, en los ya no se concibe como un "yo" individuado, sino como un "nosotros" que sufre tal pena, y se desborda a sí mismo al entregarse a lo otro, sin temor al agotamiento —lo otro no se limita a los seres humanos, como en el caso de San Francisco de Asís. Por su parte, la *catharsis* representa "la limpieza del alma después del estrago de la pasión compartida y desecha. Un supremo goce estético, una fruición inconfundible",[255] es decir, un placer moral —ya no estético—, dinámico y enérgico, que corresponde a lo sublime moral y que es acorde con la felicidad cristiana, siempre activa, fuerte y superabundante, que caracteriza al cristianismo *sui generis* de Caso —el cual se abordará más adelante. En este movimiento catártico que acompaña al sacrificio, que involucra a los elementos estéticos de lo sublime y lo trágico, considero que se genera el puente entre el enfoque de la existencia como desinterés y la participación plena de la existencia como caridad.

2.1.3. El enfoque de la existencia como caridad

Los límites entre el enfoque de la existencia como desinterés y como caridad no son claros, a pesar de que pueden ser caracterizados de modo específico y guardan importantes diferencias entre sí. En el seno mismo de la intuición desinteresada parece radicar la raíz misma del enfoque caritativo, raíz que representa la condición de posibilidad de la vida caritativa, pero que no la implica cabalmente, ya que en la vida caritativa se inaugura una nueva forma de vida que no puede ser explicada o agotada por los elementos y procesos propios del enfoque como "economía" ni como desinterés.

Para Caso, la caridad constituye la reversión del egoísmo propio de las determinaciones físico-biológicas, genera actos de sacrificio que significan el punto más álgido del ejercicio de la libertad humana y, concomitantemente, la realización de las potencias más altas del hombre; considera que, si el sacrificio se pudiera representar de alguna forma, sería de la siguiente: "Sacrificio = máximum de esfuerzo con mínimum de provecho".[256] Esta expresión evidencia su contraposición

[255] *Idem*.
[256] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 96.

a la lógica "económica" de la vida biológica y la entrada al enfoque de la existencia *sub specie charitatis*.[257] En esto consiste la esencia del cristianismo que Caso sostuvo personal y filosóficamente, en evidenciar que paralelamente a la vida "económica" existe otro orden de existencia que es superior, el de la moral. Toda conducta de los seres meramente naturales no es buena ni mala, sólo por la consideración de la libertad humana que excede a la natura, y alcanza su clímax en la vida caritativa, se introduce el orden moral en la existencia. Para Escandón, esta propuesta de esta nueva dimensión, de "un orden de realidad irreductible y superior al orden biológico regido por el egoísmo"[258] que le da sentido y encauza, constituye el núcleo de la respuesta moral de Caso al problema filosófico de la existencia.

Si el artista sacrifica el propio aprovechamiento por la objetividad de la intuición y la creación de la obra de arte, el hombre de bien lo sacrifica por el semejante, a través de actos en que considera a lo otro como un fin en sí mismo y entona a la vida humana con su propósito, ya que el hombre sólo es él mismo cabalmente cuando es personal, libre, fuerte, y esto sólo lo es cuando se entrega por completo a los demás sin objeciones ni temor a desgastarse en ello, "solamente el que no tiene propiedad se posee a sí mismo. La existencia como caridad es la plenitud de la existencia. ¡Esto es lo que constituye la sublimidad del sacrificio!".[259]

El hombre no es caritativo por mandato ni por razón externa ―pues esto implicaría la intervención de dos voluntades en los actos bondadosos, una que manda y otra que obedece―, sino en razón de su propia y libre voluntad, de la autodeterminación y fuerza realizadora que lo caracteriza como persona; en la caridad no hay cabida para lo pasivo, ni para la teoría previa, es siempre actualidad que comunica y funde, el hombre de bien es potente y personal, no se guarda potencia alguna para sí ―esto constituiría un signo de egoísmo―, ya que sólo es él mismo cuando se sacrifica por el otro. Al respecto, Escandón enfatiza el carácter moral de la concepción casiana de la caridad, distinta de la concepción católica de la misma, que la refiere indefectiblemente a la gracia divina y la coloca fuera del ámbito del mérito humano, por el contrario, Caso hace del acto caritativo el resultado de un esfuerzo plenamente humano y confiere al hombre caritativo todo el mérito por las acciones de sacrificio,[260] poniendo a la caridad al alcance de todo hombre que esté dispuesto a asumirla.

Este carácter activo, que la caridad comparte con las otras virtudes cristianas, la esperanza y la fe, es primordial. La fe cristiana no constituye una actitud reflexiva previa a la acción caritativa,

---

[257] *Ibid.,* p. 31.
[258] Escandón, *op. cit.*, pp. 118-119.
[259] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 88.
[260] *Cf.* Escandón, *La respuesta moral…*, pp. 226-228.

dado que en la visión caritativa de la existencia, creencia, pensamiento y acción vienen de la mano, la fe es el destello que se desprende del foco incandescente de la caridad, si se cree es porque se obra y se ha obrado bien, porque de hecho ya se está inserto en la existencia sobrenatural de la caridad. De lo anterior se desprende que no puede tener fe el que no es caritativo, quien dice amar a Cristo y no ama a su prójimo es insincero, si se cree necesariamente se actúa. Lo mismo sucede con la virtud de la esperanza, que Caso concibe como una emoción melancólica que surge del esperar algo con temor, debido a la incertidumbre sobre su realización o advenimiento, lo que implica que lo esperado no es irreal ni real sino sólo posible; de la contingencia de su objeto la esperanza adquiere su carácter de virtud, de hábito que se ejerce por fuerza propia y no por determinación externa, que se mantiene constante debido que el hombre que espera afirma la existencia y continuidad de un orden superior espiritual. Pero ¿qué es lo que espera el hombre cristiano?

El caritativo no desea ser más fuerte o más feliz, porque ya lo es, sólo quieren más poder, los débiles y el caritativo es ya poderoso, esto le viene de su propio esfuerzo, por afirmar valores espirituales y afirmar al otro frente al egoísmo de la vida biológica. Nada vale sino implica un esfuerzo. El caritativo entiende que el poder que posee y ejercita es sólo un medio y no un fin, de igual forma la fruición o placer moral que experimenta por los actos bondadosos, relacionada con la *catharsis*, constituye un aliciente, pero tampoco un fin en sí mismo, el placer cristiano se genera a partir de hacer el bien pero sólo como consecuencia de la vida esforzada del virtuoso.

Caso considera que la mayoría de los órdenes de la existencia encierran el principio de su propia destrucción o degeneración y se pregunta si en el orden espiritual existe alguna posibilidad de persistencia, pues cabe preguntarse si la vida moral puede subsistir después de la muerte natural del hombre, en este caso, señala que "de hecho, su vida moral es una *supervivencia en el espacio*, que puede prolongarse como *supervivencia en el tiempo*", [261] y remata:

> Sólo el bien, *quizás* (este *quizás* es la significación metafísica de la esperanza), cuando ya no tenga dolor que calmar ni individuos que redimir, cuando cese su fin terreno, persistirá en un nuevo orden, no como ánimo de renuncia, sino como vida espiritual pura, libre, única. Será beatitud.[262]

La caridad implica el acto de curación de un mal, en tanto ese mal exista, la caridad encontrará en él la resistencia que la caracteriza como abnegación ─a esto refiere Escandón como el *fin próximo* de la existencia humana, la simultaneidad entre la autorrealización humana y el sacrificio

[261] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 111.
[262] *Ibid.,* p. 110.

por el prójimo[263]─, cuando éste deje de existir, el bien caritativo ya no se manifestará en dicha tensión, sino sólo de forma pura, como una afirmación sin contradicción alguna. En cuanto los individuos hayan muerto para la vida física-biológica pueden, por medio del amor y el sacrificio, pervivir en el orden espiritual, esto es lo que se conoce como la vida eterna y lo que el hombre cristiano espera, ya que al penetrar en la existencia moral reconoce que este orden parte del orden físico, pero no se agota en él, ni espacial ni temporalmente.

Señala esto en la última parte de su obra *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, ahí mismo menciona una idea que lo acompañó desde los inicios de su trayectoria filosófica y que había retomado de Bergson: la "entropía". Refiere a la vida bienaventurada, la beatitud, como aquella donde impera el bien "gozándose a sí mismo", extendiéndose a medida que "la gran ley de la termodinámica de Carnot y de Clausius" [264] reduce el mundo material y de la vida biológica, a la nada, al yelmo de las sombras y los cadáveres. La alusión a ley de la termodinámica de Carnot y de Clausius conduce a la consideración de que la existencia no representa un ciclo cerrado, donde todo se repite una y otra vez, sino un movimiento abierto, donde los acontecimientos y los seres no se repiten nunca del mismo modo, son siempre particulares, históricos. En este mismo sentido, también refiere que los ciclos de transformación de la energía nunca son reversibles del todo, siempre existe un reducto de energía que se escapa del supuesto ciclo de transformación y que va creciendo en el universo, tal vez, hasta ocupar su totalidad. Si se interpretan las palabras casianas sobre la relación entre la "entropía" y la beatitud de modo paralelo a la interpretación de su colega Vasconcelos sobre la "entropía", se puede apreciar que ambos estaban refiriendo a una idea similar: la posibilidad lejana, pero no menos viable, del imperio absoluto del espíritu sobre la materia; según Caso, la "entropía" podía derivar en la abolición de la materia y, concomitantemente, en la extensión total del bien, lo que entendía por beatitud ─Escandón señala a ésta, la beatitud, como el *fin último* de la existencia humana, la felicidad perfecta que sólo se logra en Dios, pues Dios es el objeto de la beatitud, donde se realizan y sintetizan los valores eternos de la verdad, la belleza y la bondad.[265] En el caso de Vasconcelos, la "entropía" podía desembocar igualmente en la abolición de la materia, en función de ─y en esto varían sus propuestas─ la extensión total de lo espiritual, entendido de modo mucho más amplio que lo referente al bien ─pues Vasconcelos coloca el acento en el ámbito estético y no en el moral, como Caso─, lo que él concebía como la espiritualización de la energía.[266]

---

[263] Escandón, *op. cit.*, pp. 156-158.
[264] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 111.
[265] Escandón, *op. cit.*, pp. 159-165.
[266] *Véase* José Vasconcelos, *Monismo estético*, en *Obras completas* (Colección Laurel), tomo IV, México, D. F., Libreros Mexicanos, 1961.

Sin embargo, cabe señalar aquí que Caso introdujo específicamente un elemento de duda en su consideración de la beatitud, refirió a ella con un *quizás*, en el que hacía radicar la operatividad de la esperanza. Ese momento de beatitud era concebido como un posible fin de la historia, pero siempre entendido de modo contingente y nunca necesario, nunca de la misma forma en que las filosofías especulativas de la historia ─que Caso tanto combatió─ pensaban al fin de la historia que planteaban. La beatitud era algo que esperar activamente y por lo que trabajar, nunca algo garantizado, que hiciera del hombre un ser pasivo. Hasta antes del posible y lejano momento del imperio del bien, habrán de coexistir los diversos órdenes de la existencia, siempre en constantes interrelaciones de dependencia e independencia, como las que había señalado Boutroux en su filosofar sobre la contingencia propia de lo existente.

Una de las implicaciones más importantes de las mencionadas relaciones entre los órdenes de la existencia, en la visión de Caso, es la introducción en cada orden de un nuevo elemento que va complejizando e individualizando a los seres, de tal forma que estos se tornan inexplicables por la lógica propia de los órdenes anteriores que son más simples. Con base en lo anterior, Caso distingue varios grados del ser: cosa, individuo y persona. Señala que en el orden material de los fenómenos físico-químicos los seres se constituyen como cosas: "Cosa es el ser sin unidad. Si se rompe una cosa, nada ha perecido en ella. Las cosas se refieren constantemente, a esta divisibilidad".[267] Mientras que, en la esfera orgánica de los seres vivos, existen seres que se distinguen de las cosas por su individualidad, unidades que, como su nombre lo indica, no pueden dividirse sin perder su identidad y que se organizan en función de la introducción del impulso vital, en este sentido, los individuos son superiores a las cosas en virtud de las características de unidad, continuidad e identidad, cuya forma más perfecta es el organismo animal, donde cada una de las partes se desarrollan en función del todo.

El orden espiritual es introducido por la persona, que se distingue de los individuos por la autoconciencia y la autodeterminación. El hombre entra dentro de esta categoría por poseer facultades que posibilitan dichas características, como la intuición, el sentimiento, la voluntad y la razón. Todo ser humano es un individuo y puede llegar a ser persona, pero no todos lo llegan a ser cabalmente, ya que la libertad que los distingue implica que el hombre puede hacer uso autónomo de su libertad o someterla a las necesidades de la vida biológica. "El hombre es un organismo animal, el organismo más perfeccionado de todos; pero sus superioridad evidente no la reviste por razón de sus naturaleza biológica, sino en virtud de sus superioridad intelectual y moral".[268]

---

[267] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 116.
[268] *Ibid.*, p. 117.

La noción de persona humana tiene implicaciones muy importantes. Una de ellas apunta que la capacidad de autodeterminación caracteriza a la persona como ser finalista. En los órdenes anteriores existe la causación —más no una ley de la causalidad como ya se ha señalado en el apartado sobre la filosofía de la contingencia— en la forma de causa eficiente, pero la libertad humana introduce la noción de causalidad final, es decir, que el hombre puede proponerse a sí mismo valores e ideales, y concebir los medios necesarios para realizarlos, estableciendo una relación de medios y fines entre lo real y lo ideal.

Otra implicación es su carácter activo, esto es importante en cuanto Caso ha caracterizado a la caridad como un impulso a la actividad que no descansa en un necesario e inicial aquilatamiento de los motivos para el sacrifico. Este carácter activo se encuentra también en la visión de Scheler sobre la persona ─de la que Caso abreva─, al considerarla como "la unidad concreta de los actos por ella realizados y en la realización de estos; ella vive todo lo que es y vive ─aun en las llamadas vivencias psíquicas─, pero ella misma no es nunca vida ni ser vivido".[269] Para Scheler, la persona obra de modo inmediato tanto en relación con el mundo interno como con el externo, ya que no hay una distinción tajante entre su intimidad y el mundo, la vivencia es siempre vinculante y en ella se da la plena relación con el mundo y con los semejantes.

Esto constituye la raíz de una de las implicaciones más importantes de la persona tanto en el pensamiento de Scheler como en el de Caso, su dimensión social. El hombre, en tanto persona, desempeña el papel de un ser social como un actor lo hace en el escenario, funge como un personaje dentro del entramado social e histórico, de lo que se derivan reflexiones igualmente importantes, cuyo desarrollo cabal se reservará al siguiente subapartado. Por el momento cabe señalar que al ser personal corresponde la personalidad como esencia, la cual constituye el grado supremo de la existencia, según Caso: "La personalidad es una esencia sui generis, que estriba en este modo de ser singular en cada sujeto, único en su ser. Esto es la personalidad, **el modo de ser espiritual e irreductible**. Lo universal de la personalidad consiste en ser insustituible, en existir singularmente. Cada realización de la persona es propia y única".[270] Estas características de la persona humana son plenamente acordes con la visión de Caso sobre la caridad y su cristianismo *sui generis*, ya que el hombre caritativo es siempre activo, no se limita a los fines predispuestos por la naturaleza a través del instinto físico-biológico, sino que se da fines a sí mismo, y sólo se expresa a cabalidad cuando se desborda por sobreabundancia

[269] Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, tomo II, Madrid, España, Revista de Occidente, 1942, p. 288.
[270] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 123. Las negritas son mías.

y fuerza en otros, buscando su provecho a través del máximo esfuerzo propio, es decir, sacrificándose por ellos.

Caso considera que la gradación de los seres muestra la constante creación de nuevos elementos directores de los órdenes de la existencia a medida que estos se van complejizando, inexplicables por las características y la lógica de los órdenes inferiores, como es el caso de los órdenes espiritual y biológico correspondientemente. Los órdenes nuevos dependen importante pero no exclusivamente de una superabundancia en los órdenes inferiores, implican un cambio de potencia de la energía ―como el que acontece en el trabajo mecánico señalado por Carnot― que torna al carácter cuantitativo de la superabundancia en un factor cualitativamente diferente. Las cosas son divisibles pero una complejización en la organización de sus partes en función a un todo apunta a la introducción en el orden físico de un nuevo elemento, el impulso vital, característico en los individuos, en los que, a su vez, la superabundancia vital se complejiza y apunta a la incorporación de un nuevo principio, el de autodeterminación y autoconciencia, propios de la persona, cuya personalidad constituye el grado supremo del ser.

Dentro del ámbito personal se encuentra el hombre, que constantemente deviene en persona y en tanto se crea a cada momento nunca lo es en completa actualidad, pero también existe la persona divina que es pura actualidad, nunca potencia, siempre perfecta, suprema creadora de valores y realizadora del mundo a través de la persona humana. En este punto, Caso sigue de cerca al personalismo de Scheler, para quien el ámbito de la persona excede a la existencia humana y se presenta como una unidad amplia sin cortes, que liga a los distintos tipos de persona. En este sentido, en el pensamiento de Caso, Dios no constituye un ente aislado del mundo humano, un género supremo, sino la persona más personal y real de todas, que se encuentra presente en los actos de heroísmo y sacrificio humanos, es humano y sobrehumano a la vez, en tanto lo humano es materia y espíritu, natura y cultura, y Dios se encuentra en la realización de la espiritualidad humana y la creación-realización de los valores de la persona, en las que se involucra la materia y la naturaleza.

Se aprecia, entonces, por qué Caso entiende a la caridad como puente entre lo humano y lo divino, porque en ella el hombre se acerca a Dios y se realiza como su mejor criatura, por esto mismo considera a Cristo como punto intermedio entre el hombre y Dios, ya que a pesar de la finitud de su materia, su espíritu se realizó a tal grado que alcanzó a tocar lo divino. “Jesús es el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas. Prácticamente, entre él y Dios no hay diferencias; porque, ¿quién sabe lo que es Dios? ―por una parte; y, ¿quién sabe lo que es el hombre?― por otra”.[271] Caso

[271] Caso, *La existencia como economía, como desinterés…,* p. 119.

invita a la imitación de Cristo porque éste representa el máximo ejemplo de la vida caritativa humana que se puede presentar a los hombres y su ejemplaridad consiste en persuadir e inspirar en vez de mandar y obligar como los imperativos y los decálogos, sólo ésta puede incitar al sentimiento compasivo con que principia la caridad y mostrar al hombre que la existencia no se reduce al orden físico-biológico, que no todo en la vida humana es el dolor y sufrimiento que se derivan necesariamente de la sujeción a las necesidades fisiológicas, sino que se puede acceder a la felicidad caritativa que se despliega en la vida eterna, que se puede dar un sentido trascendente a la vida terrena y resignificar este *valle de lágrimas*, con miras a la extensión total del bien puro, lo cual es concebido así por la esperanza.

En este punto, se muestra que, para Caso, la moral y la religión están íntimamente relacionadas, ya que el ordenamiento de la vida de acuerdo a su aspecto moral, bajo el signo de virtudes de la caridad, la fe y la esperanza no es algo que se pueda obligar ni transmitir por medio de ideologías, sino que es algo a lo se inspira por medio del ejemplo de vida, en específico, el ejemplo de vida de Cristo, el cual puede ser retomado o no por lo hombres concretos, de acuerdo al particular resultado del ejercicio de su libertad, entendimiento y voluntad. Al respecto, Escandón distingue dos aspectos de la moral cristiana expuesta en la obra de Caso, una moral objetiva y una subjetiva, la primera constituye una moral predicada, que se manifiesta como "una invitación, una persuasión",[272] mientras que la segunda se entiende como una moral aceptada, que se expresa como esfuerzo y superación por parte de quien la ha adoptado. Ambas dan lugar, en su juego constante al fenómeno de la vida caritativa y ambas se edifican sobre la realidad perfecta pero perfectible del hombre, que ─podemos agregar─ se desarrolla y realiza con y por los otros, nunca como individuo, sino como persona.

2.2. Dimensión ético-social de la cultura

2.2.1. Carácter ético-social de la realización de la persona y su irreductibilidad

Anteriormente se ha señalado que la persona se caracteriza por la autoconciencia y la autodeterminación, y que, precisamente, por estas características, el hombre en pleno ejercicio de su libertad puede atender a la lógica "económica" propia de la vida biológica o puede elegir actuar de

[272] Escandón, *op. cit.*, p. 126.

acuerdo a valores sugeridos por el espíritu, a través de los que actualiza a cabalidad sus potencias eminentemente humanas.

El individuo es biológicamente un ser completo, de ahí la acepción ─mencionada anteriormente─ que señala al individuo como lo indivisible, dotado de unidad y cierta autosuficiencia, pero el individuo humano siempre necesita encontrar un sentido atribuible al entorno y a su propia existencia, y esto sólo lo puede construir paulatinamente en la relación con los otros, en el convivir con seres también dotados de autodeterminación, autoconciencia y facultades creadoras.

En este punto se aprecia la influencia del personalismo de Scheler en la visión de Caso sobre la persona, ya que, para ambos, el carácter de la persona es siempre relacional y tiende a constituirse como una realidad dotada de sentido que, sin embargo, está en constante desbordamiento de sí misma. Scheler señaló al respecto: "Es, por el contrario, la persona, la *unidad* inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido".[273] De forma similar, para Caso, el hombre sólo se afirma como persona cuando sobrepasa su individualidad, y sólo adquiere plena conciencia de su humanidad cuando reconoce al otro como un ser semejante, develando una dimensión ética de la existencia. El individuo es autosuficiente, pero la persona para sí misma, aunque es un fin en sí misma, un proceso constante que sólo puede darse en contacto con otros. "Ser siempre lo que se es esencialmente, mudando empero sin cesar. Conservarse y crear, esto es positivamente lo humano".[274]

Considero que algunos de los aciertos más notables de la obra y pensamiento de Caso radican en hacer notar que la autodeterminación humana, la configuración de valores e incluso la propia y cabal humanidad nunca se realiza en aislamiento, sino en relación con los otros, ya que los agregados de la libertad y de la conciencia propician las relaciones sociales y, a la vez, sólo se pueden darse cabalmente en estas relaciones.

Caso señala que la conciencia de la que goza el hombre se dirige a sí mismo, en parte, como autoconciencia y a la vez se dirige a otros seres que percibe como semejantes o disímiles, cuando éste se encuentra a otro ser humano no le es posible, en primer momento, conocer la totalidad de su ser, pensamiento y actos. Lo que primero experimenta es la percepción de su cuerpo al que considera similar al propio, poco a poco aprecia actos y palabras que expresan la psique del otro, que también entiende como análoga a la suya, de esta forma, la conciencia de uno mismo posibilita concebir al

---

[273] Scheler, *Ética…*, p. 162.
[274] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 124.

otro como un homólogo. "Sabiendo lo que soy, puedo interpretar lo que no soy; lo que no es yo mismo, pero que es, no obstante, como yo. Esto lo logro interpretando los datos de mi intuición analógica".[275] Caso coloca en esta intuición el fundamento de las relaciones sociales, pues considera que reaccionamos de diferente forma ante una cosa, un animal, etc. que ante una persona. Respecto a la intuición analógica, cabe señalar que nuestro filósofo retoma esta noción de la propuesta fenomenológica de Husserl, sin embargo, como señala Rigel Olivares Vargas, la particular aplicación que le da en relación con la *Einfühlung*[276] o empatía, constituye uno de los aportes propios del pensamiento casiano.

En su escrito de 1946, "El acto ideatorio y la filosofía de Husserl", Caso publica de forma unitaria dos textos que datan originalmente de 1934, en esta obra el ateneísta describe a la intuición analógica, apegándose a la teoría fenomenológica, de la siguiente manera: "*La intuición analógica constituye en el* ego cogitans *el otro yo, inmanente en el yo, de la reducción fenomenológica, y, a la vez, trascendente*",[277] que corresponde con la idea de lo *trascendente inmanente* y rompe con el problema del solipsismo. Caso señala que, según esta teoría, es necesario definir primero el *ego cogitans* para poder apresentar el *alter ego* concreto, pues éste sólo se da en un "aparejamiento" con uno mismo, y clarifica:

> Ahora es tiempo de volver al *ego* trascendental, interpretando los datos de mi intuición analógica. Yo, aquí y ahora, miro otro cuerpo que está allá y no aquí, como el mío. Pero yo puedo estar allá, si me desalojo, y él puede estar aquí. ¡Qué extraño! Otro cuerpo como el mío. ¿Será otro cuerpo como el mío? Para cerciorarme, investigo su conducta, su *comportamiento*.[278]

Así es como, la intuición analógica atiende, primero, al cuerpo viviente de un "otro" que se percibe como semejante al propio, sin ser el propio, y, después de cierta observación, se le atribuye un conjunto de vivencias psíquicas, una voluntad y una conducta semejantes a las propias, sin ser las propias, apresentando el *alter ego* a través de su cuerpo concreto, que es lo que se me da directamente en la percepción.

---

[275] *Ibid.*, p. 145.
[276] El término *Einfühlung* puede ser traducido del alemán como "endopatía", "empatía", "proyección sentimental", "proyección afectiva" o "efusión del alma". El uso inicial de este término se le atribuye al filósofo del arte Robert Vischer, quien lo utilizó para explicar cómo la belleza de la Naturaleza es aprehendida por un sujeto humano. *Cf.* José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, España, Madrid, Alianza, 1985 [voz: endopatía]. Caso también reconoce a Vischer como el verdadero introductor de esta idea, pero, de igual modo señala como generadores de importantes aportes al respecto a Novalis, Hegel, Basch, Tagore y Lipps. *Cf*. Caso, *Principios de estética. Dramma per música*, pp. 100-102.
[277] Antonio Caso, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, en *Obras Completas*, tomo VII, México, D. F., UNAM, 1972, p. 68.
[278] *Ibid.*, p. 70.

Más adelante, en 1941 —en *La persona humana y el Estado totalitario*— Caso retoma brevemente el concepto de intuición analógica, esta vez para señalarlo como "el fundamento de las relaciones sociales, relaciones reales que se establecen entre las personas",[279] ya que la conducta de ese "otro", que entendemos como semejante y a la vez diverso, puede variar con el tiempo pero siempre la percibimos como concordante a un *ego* concreto, y esto es precisamente una de las características de la persona humana, constituir un principio unitario de diferenciación sin transformación, cambiar pero siempre permanecer la persona única y particular que se es.

Esta intuición representa el fundamento de la esfera social,[280] ya que por su medio el hombre —el "yo"— establece con sus semejantes —el "tú" y la multitud de estos— relaciones muy diferentes de las que establece con otros seres que percibe como desemejantes, como, por ejemplo, con los seres inanimados, aun así las relaciones sociales son infinitamente diversas entre sí, tanto que de ellas se derivan los constructos sociales del lenguaje, el arte, la ciencia, etc., pero es justo esta diversidad la que se sintetiza a través la tradición y la solidaridad en la obra de la cultura.

Como Olivares Vargas señala, Caso aúna a la intuición analógica la noción de *Einfühlung*, entendida como empatía, y realiza una crítica a Husserl "por usar al otro solamente como argumento contra el solipsismo, omitiendo el sentido ético de la intersubjetividad que significa la verdadera alteridad",[281] así como por reducir el espíritu humano a pensamiento, dejando de lado su eminente carácter emotivo, carácter en el que Caso hace descansar gran parte de lo propiamente humano. Ambas acciones imposibilitaron a Husserl, según el ateneísta, concebir al *otro* en toda su amplitud y carácter personal, por lo que Caso: a) remplaza el *ego cogitans* por un "yo" sintiente y volente —de ahí su adhesión a la sentencia de Maine de Biran, "Volo, ergo sum"—; b) señala que concebimos al "otro", principalmente, en tanto "otro" sintiente y volente; y c) reviste a la intuición analógica con el matiz emotivo de la *Einfühlung* o "proyección sentimental" —que retoma de la obra de Theodor Lipps—, cosa que permite una verdadera toma de conciencia sobre el "otro". Para Olivares Vargas, lo anterior refleja, sobre todo, la influencia de Bergson en Caso y representa una "bergsonización" de Husserl, ya que la renovada acepción de la intuición analógica tiene para el ateneísta "el sentido verdaderamente ontológico del acceso al ser en sí mismo, ámbito que como hemos visto deberá relacionarse con la intersubjetividad (lo social) y lo cosmológico (lo referente a la totalidad en cuanto

[279] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 145.
[280] En el "Prólogo" de Luis Recaséns Siches al tomo XI de las *Obras Completas* de Caso, el transterrado español aclama la clarividencia de Caso respecto a la función social primaria que tiene la consideración del prójimo como un semejante y señala que con esto se anticipó a reflexiones similares realizadas por José Ortega y Gasset, Juan Cabrera Maciá y él mismo.
[281] Rigel Olivares, *op. cit.*, p. 187.

totalidad del universo)",[282] así como un retorno a Maine de Biran y Schopenhauer, aunque no se atienda a la voluntad como sustancia trascendente, como lo hacía este último pensador, sino siempre referida al espíritu humano. Me parece que lo que el ateneísta pretendía en general era enfatizar que no es de forma primordialmente racional que comprendemos al "otro" como un semejante, sino de una forma mucho más compenetrada, pues sólo así nos formamos una idea del "otro" que lo más posible de su ser complejo e integral, idea que tiene mayores posibilidades de generarnos afecciones.

Ahora bien, por *Einfühlung* usualmente se entiende la "participación afectiva y, por lo común, emotiva de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto",[283] realidad que puede mostrarse de diversos modos y puede presentar diversos objetos de experiencia: naturales, culturales, artísticos, intelectuales, relativos a la convivencia, a la comunidad, etc., la participación afectiva ─subjetiva─ por parte del sujeto hacia dichos objetos de experiencia permite, según la teoría de la *Einfühlung*, un nivel de comprensión y compenetración con la realidad que no es posible a través de la aproximación de pretensiones objetivas.

Por su parte, Caso concibe a la *Einfühlung* como el modo primario e irreductible por el cual el hombre entra en contacto con el mundo a partir de su propio ser e interioridad ─como un tipo de "misticismo menor"─, por el cual proyecta algo interno en lo externo y logra, con esto, dar sentido y apropiarse de lo que parece serle ajeno. Según Caso, está relacionada con la idea filosófica que señala al hombre como un "microcosmos", es decir, como una realidad compleja caracterizada por fenómenos y procesos endémicos, irreductibles a los fenómenos y procesos del cosmos, con el que, sin embargo, se encuentra en constante mediación. Al respecto, Caso escribe:

> La mente humana procede de dos modos diferentes. O bien se proyecta con todo contenido fuera de sí sobre las cosas del mundo interior o del mundo exterior que solicitan su admiración, su temor, su complacencia, su exaltación, o bien funciona ordenándose dentro de las categorías del entendimiento y los postulados de la razón, en las operaciones intelectuales, deductivas e inductivas.[284]

En esta cita Caso hace referencia a dos formas de aproximarse al mundo: una que se guía por la lógica y la labor abstractiva de la razón, que genera un conocimiento pretendidamente objetivo y susceptible de generar leyes universales, el cual, sin embargo, no penetra verdaderamente en el objeto de experiencia; y otra que se orienta por la intuición, la voluntad y la emoción, que busca comprender al objeto de su experiencia de modo profundo y concatenado con el resto de la existencia; y sostiene

---

[282] *Ibid.*, p. 188.
[283] Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 520.
[284] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 152.

que sólo a través de esta última, que corresponde con la *Einfühlung*, se logra un amplio conocimiento de la realidad, se pone en consonancia el microcosmos humano con el cosmos y se posibilita la conexión verdadera entre lo particular y lo universal.

Para Lipps la *Einfühlung* "no es una pura dotación gratuita del alma, sino […] una actividad interna del espíritu, *provocada por la colaboración de la forma peculiar a los objetos*, sobre los que se efectúa la proyección sentimental. El yo y el mundo se unifican, por simpatía, en todo acto de *Einfühlung*".[285] Se compone de dos procesos: uno de "proyección", que se da cuando el hombre proyecta todo su contenido psíquico sobre el mundo en un afán de salir de sí mismo para alcanzar lo "otro" ─el mundo y, sobre todo, el objeto específico de su interés─; mientras que el segundo proceso consiste en la "imitación", cuando "el sujeto se apropia ciertas formas de tal realidad"[286] e interioriza lo generado en su proyección sobre el mundo.

En la concepción casiana de la *Einfühlung* también se aprecia un doble proceso de intuición y expresión, ya que constituye el modo en que el mundo y el sujeto se interpenetran, en que se da la fuga de nuestra alma sobre las cosas,[287] y simultáneamente todas las cosas y todo lo que existe penetra y se refleja en nuestra mente, en nuestro interior. Ésta representa inicialmente una operación de origen intrapsíquico o individual, que, sin embargo, abre el sujeto humano al mundo y lo pone en pleno contacto con los objetos de experiencia, y esto permite su compenetración y posibilita el conocimiento verdadero, eludiendo el peligro agnosticista de la vía puramente lógico-racional, "la *proyección sentimental*, es *introyección* que el mundo no consiente, que la vida vulgar no admite, y, sin embargo, ha de exteriorizarse, porque, como toda idea, es *conativa*, como todo movimiento espiritual, propende a su expresión".[288] A través de esto, humanizamos las cosas al darles sentido, transformarlas y ordenarlas de acuerdo a nuestros valores intersubjetivamente creados: en esto radica su carácter plenamente cultural.

Esclarecido lo anterior, es importante mencionar que en diversas partes de su obra Caso refirió a la intuición analógica como una expresión particular de la *Einfühlung*, con la importante diferencia de que ésta refiere al modo en que "proyectamos" nuestra propia capacidad emotiva y volitiva sobre un ser que nos parece semejante y capaz de sentir y desear, tendemos un puente desde nuestra propia humanidad hasta ese "otro", para prodigarlo de su propia humanidad y sólo así consideramos posible hacerlo partícipe de la empresa conjunta de la creación y cristalización de

---

[285] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 104. Caso refiere a la obra de Lipps, *Fundamentos de estética*, en relación con el tema de la *Einfühlung*.
[286] Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 521.
[287] *Cf.* Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 106.
[288] *Ibid.*, p. 113.

valores sociales. La intuición analógica constituye, entonces, dentro del pensamiento de Caso, el factor determinante dentro de los procesos sociales cohesionadores, ya que, al constituir una forma primaria de *Einfühlung* ejercida sobre un ser de la misma especie ─humana─, se muestra como la simiente de la sociedad, y agrega: "Un hecho nuevo se produce por esta efusión de todas las almas individuales, unas sobre otras, y es la solidaridad".[289]

Antes de avanzar con los resultados del carácter social de la persona, es necesario contrastar las nociones de intuición analógica y de *Einfühlung* o "proyección sentimental" con la concepción de Scheler sobre la simpatía verdadera, ya que Caso se nutrió de un número importante de las propuestas personalistas de Scheler y del potencial que atribuyó a la simpatía como factor de cohesión profunda que da lugar a nuevas realidades sociales.

En su obra *Esencia y formas de la simpatía*, de 1923, Scheler señala que existen distintos tipos de simpatía: el contagio emotivo, el co-sentir y la simpatía en sentido estricto. Entendía a esta última como la simpatía propiamente dicha, ya que en ésta no se daba la reproducción del sentir y vivir del otro en la propia interioridad como era el caso del contagio emocional, ni el sentir o vivir lo mismo que el otro al pensar en el posible escenario de que nos pasara lo mismo que a él, sino la identificación del "yo" propio con el "yo" individual ajeno, donde el hombre se distancia heroicamente de sus propias necesidades y deseos, y hace a un lado su individualidad espiritual para atender al otro, cosa que se da de modo inconsciente e involuntario. Enfatizaba a ésta como la base de la autocomprensión, de la comprensión del "otro" y de la compasión, y, por ende, como el fundamento de todas las relaciones humanas, incluyendo las relaciones entre el hombre y la humanidad entera, y entre la persona humana y la persona divina, como el "tú eterno y perfecto".

La razón por la que se menciona esta distinción scheleriana es que su idea de simpatía verdadera está a la base de la reflexión casiana sobre las formas de solidaridad; y se diferencia de la fundamentación intelectual de la comprensión del "otro" como un semejante, que se encuentra en el pensamiento de Descartes y que Husserl retomó del mismo para caracterizar a la intuición analógica; pero también discrepa de la noción de *Einfühlung* de Lipps. Scheler niega que la simpatía *strictu sensu* derive de una labor de "proyección sentimental", porque no está relacionada con la imitación ni con la concepción mediada del "otro", sino con una consideración del "otro" que se da simultáneamente a la intuición del "yo", de modo inmediato, de forma tal que el "yo" no puede tomar conciencia de sí sin el "otro".

---

[289] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 286.

> El hecho de estar dado en general un yo, cuando nos está dada una vivencia, está fundado inmediatamente en la conexión esencial e intuitiva existente entre vivencia y yo; no es menester para ello ninguna proyección afectiva del yo propio; por eso puede dársenos además el hecho de que el prójimo tiene un yo individual, que es distinto del nuestro y de que jamás podremos aprehender de una manera plenamente adecuada este yo individual tal cual esta insito en toda vivencia psíquica, sino exclusivamente el aspecto de su yo individual para nosotros, es decir, acondicionado por nuestra manera de ser individual.[290]

Scheler también rechaza que esto descanse primordialmente sobre un elemento intelectual, ya que la consideración del otro (*alter ego*) no se da partir de una empresa de conocimiento objetivo (*ego cogitans*), sino de una acción emotiva primaria. Para Scheler, la simpatía cabal no parte de un momento inicial de reconocimiento intelectual del "yo" para abordar la consideración del "otro" al atribuirle las mismas capacidades y formas de pensamiento que las propias, ni de la mediación de una "proyección sentimental" sobre el "otro", como sí lo hicieron Descartes y Husserl, y Lipps correspondientemente, sino que la simpatía scheleriana se da a través de la intuición y la configuración simultánea de la vivencia, el "yo" y el "otro".

Caso demostró advertir que Husserl ─con base en las reflexiones de Descartes─ hacía partir a la intuición analógica de un acto intelectual y que se encontraba en desacuerdo con ello, por lo que dirigió a Husserl la imprecación ya referida y dio a la totalidad del proceso de la intuición analógica un matiz verdaderamente emotivo. Es probable que haya realizado esta acción al *bergsonizar a Husserl*, como señala Olivares, sin embargo, tal vez, en ella también se jugó la crítica scheleriana a la intelectualización de la consideración del *otro*. Sin embargo, se debe recordar que Caso consideró explícitamente a la intuición analógica como un modo concreto de *Einfühlung*, por lo que atribuyó a dicha intuición el mismo carácter mediado que consideraba caracterizaba a todos los tipos de *Einfühlung*, según lo dictado por Lipps, por lo que en esto se distanció claramente del carácter inmediato de la simpatía scheleriana. Ahora bien, un elemento que Caso sí retoma de esta simpatía es el de su valor ético, ya que la simpatía *strictu sensu* impulsa al hombre a poner a su propio ser en segundo lugar para concentrarse en el otro; más aún, para Scheler, la forma más fuerte de la compasión es la misericordia, que implica un afán activo, ya que "lo que sí es un 'digno distintivo' de lo *genuino del compadecer, es el que conduzca* al acto de socorrer al prójimo", cosa con la que Caso estaría plenamente de acuerdo, en tanto consideraba que el punto más alto de la vida humana se

[290] Max Scheler, *Esencia y forma de la simpatía*, Argentina, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 26.

da en los actos caritativos del sacrificio por el prójimo, actos que tienen como condición de posibilidad a la comprensión activa del otro.

2.2.2. Cultura como síntesis de valores y la teoría objetivista social del valor

Ahora bien, el hombre como ser que se pone fines a sí mismo y el único capaz de crear una nueva dimensión de la realidad a partir de sus interrelaciones, es el detonante de la cultura y del desbordamiento de la naturaleza. Sin embargo, la idea específica que Caso tenía de la cultura se puede entender con mayor facilidad si iniciamos atendiendo a su teoría del valor.

En su obra de 1923, *El concepto de la historia universal,* Caso dirimió inicialmente entre dos tipos de teorías axiológicas que comúnmente se usaban para explicar la naturaleza de los valores: la teoría subjetivista y la teoría objetivista ontológica del valor. La primera teoría sostiene que las cosas existen en sí, independientes del hombre, y que sólo se relacionan con él cuando valen en su conciencia o para su conciencia, de tal forma que lo valioso sólo existe en la conciencia y, de igual forma, se suprime cuando se suprime la conciencia.

> O sea: *los valores son relaciones entre objetos y sujetos*. El mundo en sí no es bello, ni santo, ni bueno, ni verdadero; es real, *es*. Para el subjetivismo, ontológicamente no hay verdad, ni belleza, ni santidad, ni bondad, sino *realidad*. Sólo en el relativismo del conocer, del intuir, del saber, del obrar, hay belleza, bondad, verdad y santidad. En suma; *las cosas son en sí y valen en mí*. [291]

La segunda teoría, la objetivista ontológica, parte de una labor de abstracción de lo real, enfocado *sub specie aeternitatis*, donde no operan las determinaciones espaciotemporales de la duración y la situación. Al igual que las concepciones idealistas del mundo, en que se suprime la complejidad y unicidad de las cosas y eventos, en esta teoría se concibe a los valores como entidades abstractas independientes del mundo humano, lo cual constituye ya un absurdo para Caso, quien señala: "Verdaderamente hablando, la teoría objetivista ontológica, desconoce la división de la filosofía en ontología y axiología, supuesto que hace de los valores entidades, al menos seres valentes, o formas de la realidad valentes, o realidades que valen y no son".[292]

A causa de la ausencia de dicha distinción, esta teoría contempla solamente dos formas de realidad: una, la realidad sin valor y otra, el valor sin realidad. Según esto, los valores pertenecen al

---

[291] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 47.
[292] *Ibid.*, p. 45.

último grupo de "seres reales cuyo ser es el valer y no el ser"[293] y se les puede considerar como seres valentes, ya que su realidad depende de su valor y no de su ser, pero se cae en la contradicción de concebir realidades que valen y no existen realmente. Cuando se conciben a los valores de esta forma, la cuestión ya no consiste en pensar los valores ni crearlos, sino en captarlos, "en vez de relacionar, tenemos que intuir";[294] entonces la cuestión del ser justo, ser bueno, etc., se reduce a la mera "captura" de esos seres valentes por parte del hombre, de modo que de este último no se puede predicar el ser justo o injusto, por ejemplo.

En ambas teorías la relación entre el sujeto, el objeto y el valor se encuentra truncada o cae en contradicciones y problemas irresolubles, por lo que Caso las concibe como falsas, ya que "el sujeto humano no es una pura receptividad pasiva de valores, ni la realidad es algo incognoscible, sobre lo cual el hombre edifica un mundo absolutamente suyo".[295] Caso expone, entonces, una tercera vía con la que buscaba, no sólo sortear dichos problemas y consolidar un punto medio entre ambas teorías, sino también afirmar la preponderante dimensión social de la existencia humana, ésta es la teoría objetivista social de los valores. En esta teoría axiológica se considera que los valores no son una entidad autosuficiente, allende al mundo humano, cuya captación, en última instancia, anula la autonomía de la voluntad humana, pero tampoco consisten en lo valioso para un solo hombre o para los hombres de forma individual, aislada, ya que los valores encierran una pretensión universal, en cierto sentido. "Si algo, por ejemplo, fuera útil para un hombre solo, no sería útil universalmente, no sería lo *útil*; pero como todos los hombres tenemos las mismas necesidades, esta *universalidad* determina la objetividad del *valor utilidad*".[296]

Considero que Caso entendía que las teorías axiológicas subjetivistas y objetivistas ontológicas se debatían en la cuestión del lugar que debía ocupar el valor dentro de una simplista relación sujeto-objeto, sin embargo este filósofo multiplicó e interconectó a los sujetos ─en función del carácter social del hombre, quien es el sujeto que atiende a los valores─, y los colocó en una relación mucho más compleja con los objetos, para denotar que una característica fundamental de los valores es ─al igual que en el ser humano─ su dimensión social.

Caso señala que la teoría subjetivista acierta al sostener que el valor no está en las cosas y eventos en sí mismos, de modo independiente al hombre, pues lo valioso se configura necesariamente en relación con el ser humano, quien le asigna este o aquel valor específico a los objetos, pero no de

---

[293] *Idem*.
[294] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 47.
[295] *Ibid.*, p, 48.
[296] *Ibid.*, p. 50.

forma individual, sino colectiva, social, por lo que los valores se revelan como un constructo que adquiere cierta realidad objetiva, pero sólo dentro de la sociedad. La teoría objetivista social del valor aboga, entonces, por cierto tipo de objetivismo, no porque los valores posean una realidad en sí mismos o una realidad valente, sino porque existen en la realidad social construida por los seres humanos, en la dimensión de la cultura.

> Si algo es *verdadero* para mí, es *también* verdadero para ti, o no es verdadero (…) La relación que media entre nosotros es de *identidad en la afirmación de la misma verdad*; la conformidad del objeto con el sujeto existe para ti y para mí; en otros términos: la verdad es nuestra conformidad universal con el objeto.[297]

El ateneísta distingue tres aspectos considerados por la teoría objetivista social de los valores: el valor que es el objeto de discusión; la relación existente entre "nosotros" y el objeto valioso; y la relación que existe entre el "tú" y el "yo", es decir, entre el "nosotros" en lo referente al objeto valioso. Esta distinción busca reiterar el carácter social de esta teoría y la triangulación de todas las relaciones involucradas en la configuración de los valores ―denotando que estos no son entidades autosuficientes, pero tampoco productos de una relación establecida unilateralmente entre un individuo y el mundo, sino una relación objetivada socialmente―, ya que la relación simplista sujeto-objeto es sustituida por la relación compleja implícita en el "nosotros" ―la colectividad―, entre el "nosotros" y el objeto depositario del valor, y la relación entre el "tú" y el "yo" en relación a dicho objeto. "La relación que media entre tú y yo, a propósito de lo que declaramos idénticamente verdadero, es el *valor* que concedemos a un aserto dado. Lo verdadero es, por ende, el *valor* de la afirmación que todos admiten".[298]

En la cita anterior se aprecia que el valor se conforma intersubjetivamente, excediendo la mera convención; ya que, por una parte, el valor es un constructo dado en cierta sociedad, en cierta circunstancia, de acuerdo a las particularidades del "nosotros", y cambia a través del tiempo con la transformación del "nosotros", de la sociedad y de la circunstancia; y, por otra parte, gana objetividad al no depender de apreciaciones subjetivas individuales, sino de la labor conjunta de los hombres, y ―considero― puede responder a la acción de un gran número de ellos, llegando incluso a abarcar a toda la humanidad, en tanto se entienda por humanidad al conjunto abierto y en constante expansión y complejización de las relaciones humanas.

Dos años después, en su obra *Principios de Estética. Dramma per música*, de 1925, Caso señalaría que el valor siempre es relacional, pues media entre el objeto valioso; el espíritu que lo juzga

---

[297] *Ibid.*, p. 51.
[298] *Idem*.

valioso; la vida histórica en que estos se insertan, "porque los bienes de la cultura son necesariamente históricos"[299]; y la comunicación interpersonal ─con otras personas humanas y con la persona divina, que es Dios. Se aprecia que, en esta ocasión, Caso enfatiza la particularidad del horizonte sociohistórico donde necesariamente se construyen los valores, reafirma el carácter social de esta labor y realiza una adición importante, la consideración de un elemento trascendente que funja como garante de la validez del valor, esto, sin colocarlo más allá del ámbito personal:

> La Persona divina, absolutamente autónoma, es una hipótesis necesaria para entender la axiología de la existencia. Los valores, siempre absolutos, son relaciones del Supremo Ser con los seres humanos. El personalismo religioso, ético y estético, es la única hipótesis metafísica, que pueda esclarecer el misterio del valor.[300]

En esta obra se vislumbra la clara influencia de la fenomenología de los valores de Scheler, así como de la íntima relación que el filósofo alemán estableció entre la persona humana y la divina, señalando su pertenencia al mismo ámbito de lo personal ─parte fundamental del personalismo ético scheleriano. Empero, ésta será la única ocasión en que Caso explícitamente refiera el ser de los valores a la persona divina ─donde se reitera la visión de Escandón de Dios como el objeto de la beatitud, donde confluyen y actualizan los valores supremos de la verdad, la belleza y la bondad─, lo que sí persistirá en el resto de su obra es la consideración de los valores como producto de una creación intersubjetiva y el entendimiento de esta creación como uno de los contenidos más importantes de su idea de cultura, dotada siempre de un carácter integrador.

Comúnmente y en cierto sentido se entiende a la cultura como contraparte de la naturaleza o como un proceso de transformación de lo ya dado por parte del hombre,[301] por ser éste el poseedor de la autonomía necesaria para atribuir sentido a lo existente y modificarlo en un proceso de humanización del mundo. En términos generales, es posible considerar que la propuesta de Caso también pretende compaginar natura y cultura, y concibe a la cultura como la labor humana de captación y reconfiguración del mundo, pero su filosofar representa una profundización de varios de los aspectos de este proceso de humanización, arrojando una concepción personal y compleja de la cultura, que guarda plena armonía con las características específicas que atribuyó al ser humano, la existencia e, incluso, la filosofía misma.

---

[299] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 123.
[300] *Ibid.*, p. 124.
[301] *Véase* David Sobrevilla, "Idea e historia de la Filosofía de la cultura", en David Sobrevilla (comp.) *Filosofía de la cultura*, España, Madrid, Trotta, 2006, pp. 11-14.

"El mundo no se ha acabado de hacer",[302] ésta es una de las premisas más importantes del pensamiento de Caso, ya que encierra el principio de la filosofía de la contingencia, de la historicidad de lo existente y la negación de la visión determinista del mundo en sus aristas ontológica, epistemológica y sociológica. El mundo es susceptible de creación y novedad, lo cual se expresa con excelencia en la existencia del ser humano, cuya autoconciencia, capacidad intuitiva ─y su intuición analógica─, libre albedrío y voluntad son las posibilitadoras y creadoras de la esfera moral y la cultural. Así como el hombre participa de la ordenación físico-biológica y de la naturaleza animal, pero las excede cuando atiende a sus facultades y capacidades espirituales, la cultura, como producto indeclinable del quehacer humano, también se levanta sobre el mundo físico y las leyes biológicas para proyectarse y culminar en el mundo espiritual, tendiendo un puente entre todos los ámbitos referidos.

Como ya se ha mencionado, Caso aboga por una teoría axiológica que considera al proceso de conformación de los valores como concomitante al desarrollo de las relaciones humanas. Sin embargo, agrega que la cultura radica en la síntesis no-reductiva de estos valores, en su configuración social y la búsqueda de su realización de modo también social. La cultura abarca todas las modalidades en que el quehacer humano genera una transformación del medio, o abre la puerta a la configuración del mundo de lo ideal, o responde a cierta concepción del mundo ordenada por la idealidad, esto, sin dejar de lado la consideración de la vida física-biológica, ya que el hombre sólo puede fungir como creador de la cultura cuando su aspecto animal y sus necesidades físicas básicas están cubiertas, le es necesario primero aprender a ser buen animal para aprender a ser un buen animal humano.

Los valores que se ordenan, sintetizan e interrelacionan en la cultura, son producto de la acción social humana, se transforman en y con el devenir humano, y se plasman en su vida colectiva, a través de acciones y objetos tangibles, como las obras de arte, los sistemas económicos, la aplicación del derecho, etc., por lo que el hombre se revela eminentemente como un ser creador y realizador de valores. En este sentido, se recalca la noción de la cultura como humanización, pues no sólo se humaniza al mundo, sino también al animal humano, esto quiere decir que la cultura es también el proceso constante por el que el hombre se hace plenamente humano, ya que lo que tiene garantizado es su animalidad, pero la transforma, la excede y la prodiga de sentido, junto con el resto de su propia existencia; con ello, inaugura la dimensión moral y la posibilidad de su propia realización en tanto hombre. Por ello, con justa razón, señala Hernández Prado: "La cultura es, así, el ámbito de los valores

[302] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 55.

universales concretables en todo lo valioso (acciones, relaciones, hechos y cosas) y es también el vínculo del individuo personal humano con la naturaleza y, sobre todo, con la historia".[303]

El mundo no está acabado de hacer así como tampoco lo está el hombre, éste se distingue del resto de los seres vivos en tanto es el único cuyo propósito no se cumple de forma necesaria, sino contingente, sólo mediante el ejercicio de su libertad, voluntad y facultades espirituales se realiza como hombre, logrando con esto entonar su vida con el propósito eminentemente humano. Más allá de esto, dicho proceso de realización humana nunca llega a término, ya que, por una parte y como señalaba Caso, *¿quién sabe lo que es el hombre?*, quién sabe cuál es su todo su potencial y cuál es el límite de su desarrollo, y, por otra parte, el hombre se presenta hasta ahora como una posibilidad abierta que sigue configurándose a cada momento. "El hombre no es un *factum*, sino, más bien, la posible dirección de un proceso y, a la vez, una tarea, una *meta* eternamente luminosa que se cierne ante el *hombre-naturaleza*".[304] Esta doble caracterización del ser humano indica dos ideas de vital importancia: primero, el carácter contingente y virtuoso del proceso de la realización humana, ya que ésta se presenta al hombre como posibilidad que le corresponde a él hacer realidad; y, segundo, la preponderancia de la idealidad en este proceso, ya que la idealidad es la que da orientación e impulso al desarrollo de lo que le es natural.

El señalamiento de la virtud del hombre en dicho proceso descansa sobre el presupuesto de que la plena humanidad no está dada al hombre en un primer momento, sino sólo como posibilidad, y lo que sí le está dado de antemano es su animalidad, el hombre puede elegir libremente complacerse en ella ─y los impulsos físico-biológicos que la caracterizan─ o atender a la dimensión espiritual, en la que radica la simiente de su autorrealización. Si la vida biológica es lucha necesaria, la vida espiritual, que culmina en la acción moral, en el sacrificio, es esfuerzo constante y consciente, en tanto se configura en oposición a la inmediatez biológica. De ahí que el hombre bueno sea fuerte y virtuoso, pues se esfuerza en realizar algo que no es necesario, sino que se da a contracorriente: "La fortaleza no es una virtud especial, sino la condición de toda virtud".[305]

Caso señala que, si bien es cierto que a este esfuerzo corresponde cierto placer, éste último no es de tipo físico, sino moral, en tanto el hombre se regocija en el constante ejercicio de su potencial, en la continua consecución de los valores y en su contribución al orden más alto de la existencia, la caridad. Este tipo de placer no se contenta en sí mismo, ni tiende al estatismo sino a la acción, ya que los valores implican cierta exigencia de su realización, pues es contradictorio pensar en algo que se

---

[303] Hernández Prado, "El replanteamiento de la sociología profunda de Antonio Caso", p. 6.
[304] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 101.
[305] Caso, *Problemas filosóficos*, p. 47.

juzgue valioso y no haya de perseguirse. Aun así, la virtud no implica un mandamiento sino una persuasión, una invitación a actuar, para afirmar otro tipo de vida paralela a la vida físico-biológica y posibilitar nuestro perfeccionamiento. "Virtud es obrar no para ser lo que se es, sino para llegar a ser otro mejor".[306]

Se debe recordar que, para Caso, el orden de existencia más alto es el de la caridad y sólo cuando el hombre vive dentro de dicho orden, entona sus actos con el propósito de su existencia y se realiza plenamente. El modo específico por el que el hombre actúa de acuerdo al orden de la caridad es el sacrificio, en el que se entrega al otro sin temor a agotarse, por ser éste, fuerte y sobreabundante. Es en el sacrificio, donde el hombre se enfrenta a lo trágico y experimenta compasión por el dolor del prójimo, supera su inicial empequeñecimiento y se arroja a buscar el bien ajeno, aun a costa de su propio detrimento, atendiendo con esto a lo sublime moral, que provoca la *catharsis* y el placer moral. A esta acción arrojada refiere Caso cuando entiende que la realización humana es un proceso esforzado, consciente y virtuoso, al placer moral que proviene de lo sublime moral es al que alude cuando concibe que el hombre encuentra cierto placer en alcanzar su propia plenitud. El sacrificio y la vida bajo el orden de la caridad son la manifestación del proceso de autorrealización humana, por ello, para Caso, la persona humana es la única que simultáneamente se realiza al desbordarse en otros, que se entrega sin agotarse.

Ya se ha tratado la relación que guarda el hombre con la animalidad, de la que participa y a la que excede, pero falta tratar la relación que sostiene con la divinidad, de la que participa, pero que excede al hombre. Caso señala que la configuración del mundo humano está marcado necesariamente por la noción de la existencia de Dios, ya que el hombre en tanto persona humana pertenece al ámbito de lo personal, pero lo personal no se agota en la existencia humana, sino que incluye a la persona divina. Ambas personas están íntimamente relacionadas entre sí, pero no se identifican; por una parte, Caso rechaza toda concepción de la existencia que no considere el papel de la figura divina, pues éstas siempre deifican otro elemento de lo existente, la mayoría de las veces al mismo hombre o a un producto del quehacer humano, identificando a lo divino con lo humano o parte de lo humano; por otra parte, me parece que el posible perfeccionamiento de la persona humana está alineado con la perfección de la persona divina, ya que esta última es la persona ideal, la actualidad pura de lo que es mayoritariamente potencial en la persona humana; por lo que la persona divina aparece como una proyección ilimitada de la personalidad, como su ideal y su cúspide.

---

[306] *Ibid.*, p. 57.

Empero, esta reflexión no está libre de conflictos. Caso siempre enfatizó que el hombre es un fin en sí mismo y nunca un medio para fines ulteriores, por lo que algunos podrían sostener que la realización humana no se debe de entender en términos de una aproximación a la figura divina y que pensar a lo humano en función de lo divino implica ejercer violencia sobre la peculiaridad del hombre. Sin embargo, me parece que esto no sucede, porque Caso no plantea la existencia de Dios como lógicamente precedente a la existencia del hombre, al concebir a ambos como pertenecientes al ámbito personal, los hace coincidir en su naturaleza personal, de modo que no hay precedencia lógica de lo divino sobre lo humano, sino la participación de un elemento común. Más aún, si recordamos que Caso afirmó la historicidad de todo lo existente y que negó la existencia de lo universales como lógicamente anteriores a la realidad fáctica, podría incluso preguntarse si la persona divina no constituye, en la mente del hombre, el máximo alcance de la proyección de la persona humana, la forma más perfecta de la persona que fácticamente sólo existe en la persona humana de modo imperfecto pero en constante perfeccionamiento. Cabe recalcar que el modelo a seguir por los hombres era Jesús y que éste representaba el puente entre el hombre y Dios, el punto de contacto donde se desdibujaban los límites entre lo propiamente humano y lo propiamente divino, al grado que Caso preguntaba *¿quién sabe lo que es Dios?* y *¿quién sabe lo que es el hombre?* De modo que, tal vez, no concebimos a lo humano en términos de lo divino, sino a lo divino a través de los fenómenos característicos de nuestra existencia imperfecta, situada, histórica y en perpetua evolución.

Por su parte, Carlos Escandón considera que la filosofía casiana delineaba un "mundo teocéntrico", que hacía de Dios la meta última de la existencia humana y la clave para la reflexión sobre la esfera propiamente humana, pues sólo "a partir de Dios tiene sentido la existencia", en este sentido remarca a la beatitud y el encuentro con Dios como el fin último de la vida humana. Sin embargo y por más que Caso efectivamente haya propuesto un personalismo cristiano, basado en una moral cristiana, que se edificaba sobre la base de las virtudes teologales y consideraba a la absolutización del bien como el punto final al que parecía dirigirse la existencia, considero que Caso no pretendió explicar a la totalidad de la existencia por una sola de sus partes o aspectos, de modo que la explicación de todo fenómeno o ámbito de la existencia tuviera que reducirse a dicha parte o aspecto, y no sostenía una visión teocéntrica del mundo, que colocara a Dios en el epicentro de la existencia, de donde todo lo real y lo posible proviniera y se entendiera únicamente a través de la consideración de la naturaleza de Dios y su fundamentación trascendente, propiciando una concepción del hombre y la cultura de tipo exógeno.

Por el contrario, sostengo que Caso, y esto representa uno de sus aportes más importantes y una de las razones por las que se le considera un verdadero exponente de la filosofía de la cultura,

así como un humanista y reivindicador de la cultura, pretendía señalar la complejidad y heterogeneidad de la existencia, la incapacidad de explicar el todo por una sola de sus partes o uno solo de sus aspectos ─por más que éste fuera fundamental─, y la posibilidad de filosofar y adquirir conocimiento sobre la totalidad de la existencia desde la perspectiva del ser humano ─que es la única a la que tenemos acceso y es la que nos corresponde propiamente─, de ahí que concibiera a la filosofía como un *ensayo de explicación de la totalidad de la existencia*, atendiendo a los diversos enfoques que el hombre podía asumir frente a ella ─esto es, la filosofía como una reacción del ser integral del hombre frente a la totalidad de la existencia. Más aún, para Caso, la realidad humana y la cultura, su quehacer, sus problemáticas, su finalidad, etc. debían analizarse y pensarse partiendo del hombre mismo en sus diversos y múltiples aspectos y dimensiones de acción, por lo que, a diferencia de las reflexiones medievales, asumía que para entender al hombre hay que ir directamente al hombre y lo colocaba en el epicentro del filosofar antropológico y cultural, sin perder de vista, por supuesto, que uno de sus aspectos más relevantes es su relación con la figura divina, sea esta relación de fundamentación, de creación, participación y/o de tendencia de desarrollo.

Una de las características más peculiares del pensamiento de Caso será precisamente adoptar una línea cristiana, realizar una defensa de la religión, atribuirle gran poder para propiciar relaciones sociales plenas y profundas, sin por esto tornarse en o partir de una teología. Por el contrario, su filosofar de corte religioso, su personalismo y moral cristianos, colocaban el énfasis no tanto en Dios como en Cristo, el hijo de Dios, el hombre cuya excelencia de vida y moral rozó la divinidad. Su filosofía, su personalismo y su moral no descansaban en una visión teocéntrica del mundo, sino en una visión que reconoce que el único modo en que el hombre puede atender al mundo es la propia, la humana, es decir, que descansa en un humanismo, en un tratamiento especializado y detenido de lo humano y la cultura, que, sin embargo, no se queda encerrado en sí mismo, sino que tiende a expandirse más allá de sus límites, a buscar su fundamento y su finalidad más allá de lo propio, y reconoce que la concepción antropológica, a pesar de centrarse en lo humano, no está completa si no atiende al resto de la existencia, tan plural y heterogénea como es. El humanismo y la filosofía de la cultura de Caso no carecen de una dimensión trascendente, pues este filósofo siempre explicitó que la finalidad última del ser humano y su quehacer es trascender la vida biológica tanto a nivel individual como colectivo, pero a diferencia de varias concepciones teológicas del hombre, no sacrifica ni coloca en segundo plano a la dimensión inmanente del hombre, por el contrario, parte de ella, la asume, la problematiza y la muestra como una exigencia para el mismo hombre, ya que el dolor de sus congéneres cercanos y lejanos no es algo que se pueda o deba omitir, el hombre se realiza al superarse a sí mismo, pero esto sólo lo logra al sacrificarse por el prójimo, por otros seres humanos

concretos igual que él, y esto es lo que lo acerca cada vez más a Dios, pero Dios no es el centro del mundo, para Caso, sino el extremo ideal del espectro de la realidad personal de la que también participa el hombre.

Lo que sí es posible afirmar es aquello que señaló Ezcurdia en cuanto a la interioridad entre Dios y el hombre, entendida como uno de los datos más profundos dados a la conciencia por medio de la intuición, y que refería que "Dios es la identidad última del hombre mismo y la meta más alta en la que se satisfacen todas sus aspiraciones: Dios y hombre se implican y se suponen desde la perspectiva cristiana",[307] en lo que se reafirma la noción de la existencia de una conexión entre la persona divina y la humana, en el cual Dios representa el punto último, más perfecto y excelso al que tiende la realidad imperfecta pero perfectible del ser humano. En este mismo sentido, para Ezcurdia, "la cultura es la satisfacción de la obra divina, en tanto profundización de una encarnación que se determina como conversación y como decimos diálogo de Dios y el hombre: para Caso una cultura genuina es necesariamente personalidad".[308]

Como conclusión, a partir de la consideración de las relaciones entre lo humano y lo animal, así como entre lo humano y lo divino, es posible señalar que la realización humana debe contemplar los valores más bajos, de la materia y la vida orgánica, así como los más altos, los valores espirituales donde se vislumbra lo divino, para poder erguirse sobre su base biológica y proyectarse hacia la idealidad. Sólo una labor creativa de carácter colectivo, que atienda a los distintos tipos de valores que existen y que se encuentran en consonancia con la multiplicidad y complejidad de la existencia, puede ser considerada como generadora de una cultura integral, una cultura en la que el ser humano se realice a cabalidad y llegue a ser plenamente hombre, y sólo en este sentido la cultura se expresa cabalmente como síntesis de valores. Por el contrario, una labor individual o colectiva que sólo atienda a algunos de estos valores, que reduzca el amplio abanico axiológico y omita consciente o inconscientemente algún grupo de valores, dará lugar a una cultura manca, mutilada e incompleta, donde, lejos de posibilitarse la realización del hombre, se le violentará y deshumanizará, reduciéndolo a alguna de sus partes.

De acuerdo a lo anterior, también es posible distinguir entre cultura y civilización, ya que la cultura refiere a la síntesis de valores creados colectivamente y realizados por una agrupación humana, labor de tipo simbólico, que se da de modo plural, rico y complejo; mientras que la civilización, para Caso, refiere a una labor de desarrollo humano de tipo esquemático, simplificado,

---

[307] José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México, D. F., UAM-Azcapotzalco - Almaqui, 2012, p. 84.
[308] *Ibid.*, p. 113.

por el que la inteligencia selecciona y atiende únicamente a lo útil y lo provechoso, y omite el resto de los aspectos de la posible actualización del hombre, revelando su esencia "económica" ─y reductiva. En sentido estricto, lo propiamente humano es el constante desarrollo de la cultura, la cual es tan abundante e intrincada, que se advierte como inefable, como no susceptible de ser aprehendida en su totalidad o expresada por medios intelectuales, sin embargo, el hombre tiende irrefragablemente a ello a través de un enfoque simbólico. Frente a esto, el peligro de la empresa esquematizadora de la civilización es precisamente negar la complejidad de la cultura y tratar de simplificarla, sobre todo, por medio de la técnica, que fomenta el dominio utilitarista de la realidad. Por lo que Caso señala: "Mas suele acaecer que la inteligencia, seducida por la utilidad de sus esquemas, pretende sustituirlos a la realidad misma. Entonces, engañándose a sí propia, muévese en un ambiente irreal, que le evita contemplar la realidad del mundo".[309] El apogeo de la cultura y su expresión simbólica representa el ascenso del desarrollo humano, mientras que la esquematización de la civilización apunta a su decadencia.

Para Caso, la misión de la vida humana es cultural, ya que lo que le compete es atender a la pluralidad de valores de la existencia, dotar al mundo y a su propio ser de sentido y revestirlos de valores, humanizar constante y simultáneamente al entorno y a sí mismo, continuar su proceso de autocreación y autoperfeccionamiento a la par que resignifica y transforma su medio. En esta acepción de la realización humana se finca la recuperación que Caso realiza de los términos *humanismo* y *renacimiento*, no para referir a los periodos históricos que llevan este nombre, sino para retomar el sentido básico que encierran y que ha pervivido a través de la historia, y reinterpretarlo de acuerdo su personalismo. En su obra *La persona humana y el Estado totalitario* de 1941, retoma la idea de que no existe la "Humanidad" como realidad lógicamente previa a la existencia fáctica de los hombres, sino sólo los hombres concretos, siempre únicos y diferentes entre sí, pero, agrega, estos no existen como individuos o átomos libres, sino como personas en un proceso constante de realización que puede darse de distintas formas, y concluye que éste es el verdadero "humanismo", no el del hombre abstracto, dechado de perfección, que se sostuvo en otros siglos, sino el que se construye a partir de los hombres reales, a los que su humanidad se les presenta como una problemática y una exigencia a asumir. Como señala Eduardo García Máynez: "Su doctrina es *humanismo*, no especulativo, sino activo, *militante*. Humanismo integral, presidido por la fe en la bondad ingénita

[309] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 167.

del hombre y el ideal cristiano de la caridad y la esperanza. Humanismo del corazón, no del intelecto. Heroísmo filosófico, en suma".[310]

De la noción de "renacimiento", Caso recupera la pretensión de retirar el velo dogmático de las concepciones unilaterales del hombre que se basaban únicamente en presupuestos teológicos y místicos ─y agrega también habrá de retirársele el velo del dogma científico y el dogma que lo subsume al "Estado". Más aún, retoma este término a raíz de su consideración de que el hombre renace a cada momento, no sólo porque es ser personal, único e irreductible, que revitaliza constantemente la concepción del hombre, sino también porque se reinventa a sí mismo de forma continua, humanizándose y realizándose perennemente, renaciendo constantemente. E, incluso, escribe: "El humanismo es más verdadero que el hombre, porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización. Renace el hombre y, si renace no se repite, se humaniza, se torna más hombre […] El renacimiento del hombre constituye su esencia".[311]

Para sustentar estas consideraciones, Caso realiza otro señalamiento, que a la visión humanista que concibe al hombre como ser pensante, opone su concepción como ser volente, es decir, que intuye el mundo, lo analiza ─labor en que también interviene la razón─, lo internaliza, sopesa sus posibilidades y las realiza en persecución de valores específicos. La libertad y la voluntad adquieren un papel primordial en el humanismo mencionado, ya que la labor de integrar y generar una concepción del mundo no se da principalmente gracias a la razón, sino en gran parte debido a la voluntad, pues el primer momento de la elaboración de dicha concepción está marcado por la visión del mundo como un "otro" que se opone a nuestra voluntad humana y que es tanto hostil a nuestra existencia como proveedor de lo necesario para nuestra subsistencia. La razón prevé pero no realiza los actos con los que enfrentamos al mundo, aprehendemos la esencia de las cosas por el entendimiento, pero esto sólo es posible en función de que poseemos voluntad, ya que lo que intuimos en un primer momento son sólo seres individuales e históricos, sean físicos o psíquicos, e interactuamos con ellos en tanto seres individuales, y en estas interacciones concebimos los diversos escenarios posibles sobre los que la voluntad discrimina y actúa. "Al *cogito ergo sum* de Descartes, hay que anteponer el *volo ergo sum* de diría Maine de Biran".[312]

El mundo se nos da en forma de sensaciones complejas, pero "nosotros" devolvemos lo recibido al significarlo y transformarlo por medio de actos volitivos. "La sensación es la

---

[310] Eduardo García Máynez, "Antonio Caso, pensador y moralista", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 56.
[311] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 103.
[312] Caso, "Maine de Biran" en *Filósofos y moralistas franceses*, en *Obras Completas*, tomo IV, México, D. F., UNAM, 1971, p. 231.

transformación de una excitación recibida, en vivencia psíquica. La ejecución de un acto es la transformación de una vivencia psíquica, en acto físico".[313] Entre el hombre y el mundo encuentra su lugar la voluntad humana que media entre los datos dados y la esfera de lo ideal, lo posible y los valores. Si la libertad se presenta como la posibilidad del mundo espiritual, relacionado pero superior al orden físico-biológico, la voluntad representa una nueva fuerza que irrumpe en el orden natural y lo transforma, actualizando la potencia que yace en la libertad humana, de ahí que Caso considere a la voluntad como creadora de la historia y motor de la cultura, así como una de las facultades más altas del ser humano y aquella que más le aproxima a lo divino.

Caso recuerda la consideración de Leibniz respecto al carácter conativo de las ideas y su tendencia a realizarse, y atribuye tal carácter tanto a las ideas como a los valores. Empero, señala que su realización no se da de forma necesaria sino en virtud de la acción de la voluntad humana, la cual decide, frente a las opciones presentadas principalmente por la intuición, realizar algunas y concomitantemente abandonar otras, en función de sus condiciones y necesidades actuales. La voluntad atiende a lo ideal, selecciona lo posible y obra lo real, en cuyos actos se media entre todos estos ámbitos, participando de la esfera de la estética, por su atención a lo posible; de la esfera de lo histórico, por lo ya realizado; en la de lo moral, por la relación entre lo real y lo ideal; y en la de la ciencia, por el ánimo de comprender al mundo.

La voluntad es activa, al igual que las virtudes que encierra, según Caso, el proceso de la realización humana, la cultura también es dinámica, en tanto implica el perenne proceso de la autorrealización humana, constantes relaciones axiológicas y diversas modulaciones de los valores de acuerdo a cada sociedad. Esto apunta a la idea de que la cultura es un proceso, una acción que se da en un tiempo y un espacio determinados, y no puede ser cosificada o aprisionada pasivamente en las cosas. Caso sigue a Scheler cuando señala que la cultura no es un objeto que se pueda "tener", como aquellos consideran a la cultura como el mero conjunto de las artes y las letras refinadas, sino que es una labor del hombre que está en perpetuo "ser". "Tener" es necesario para la consolidación de la personalidad, para "ser" culto, porque el proceso de actualización de las potencias humanas requiere de la satisfacción de las necesidades físico-biológicas, pero, en realidad, son pocos los satisfactores materiales que se necesitan para este propósito, por lo que Caso recuerda las palabras de Sócrates: "Cuántas cosas hay que no necesito".[314] Una visión de la cultura centrada en los satisfactores materiales ─como se ha señalado─ refiere a una cultura manca, parcial, que fomenta concepciones

[313] Caso, *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo II, p. 322.
[314] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 126.

materialistas del mundo y origina un sinnúmero de malestares sociales, empezando por la mutilación de la concepción del hombre. Empero, es igualmente nociva y manca, a una consideración de la cultura que descuide los requerimientos físicos del hombre, pues se niega a sí misma las condiciones de posibilidad de su propio desarrollo.

Para Caso, la mayoría de las sociedades modernas han incurrido precisamente en el traspié de centrarse en el "tener" que afirma únicamente la civilización, oprimiendo u omitiendo al "ser", sustituyendo la verdadera función de la cultura, que es la formación de la personalidad, por el incremento de la codicia. Por lo que su personalismo intenta resarcir esta desviación al reivindicar al "ser", sin perder de vista el papel que juega el "tener" en la labor de la cultura. En este sentido:

> Limitarse es ser. Saber limitarse es ganar en profundidad. Si la fuerza de que está dotado cada hombre corporal y espiritualmente hablando, no se lanza hacia afuera, sino que se contrae hacia adentro, la superficialidad de la vida desaparece: se entona el alma, se labra por sí misma, se encuentra y define a sí propia. Interiorizarse es profundizarse, es hallarse y saberse; y es, sobre todo, estimarse.[315]

No debe caerse en el error de interpretar esta cita como una propugnación del ensimismamiento, ya que Caso no entiende el *concentrarse hacia adentro* como una acción individual, sino colectiva, ni el *lanzarse hacia afuera* como una razonable consideración del entorno, sino como el enajenamiento del ser humano en los objetos exteriores. La propuesta de Caso refiere a la realización de un examen de conciencia por parte de las sociedades modernas, la vuelta a lo propio del ser humano, la renovación del humanismo y la negación del predominio de los valores materiales, en función de una concomitante afirmación de la valía personal humana.

Es así como se vislumbra la distinción entre el individualismo, que se centra en el "tener", y el personalismo, que afirma el "ser"; el que no se preocupa por los demás no está interesado en "ser", actúa como individuo biológico en tanto sólo se ocupa de "tener" más cosas y juzga que sólo las cosas valen y no así las personas, por el contrario, ser humano es necesariamente "ser" con otros y "ser" por los otros, atender a sus necesidades, resarcirlas, tender con ellos relaciones bilaterales profundas. De igual modo, el hecho de que la cultura radica en el "ser" continuo y cambiante del hombre en su aspecto colectivo, indica que ésta es principalmente una acción humana intra e interpsíquica, que se expresa en los diversos productos y prácticas de la vida en común, los cuales comparten el carácter dinámico de todo lo que abarca el escenario de la cultura.

---

[315] *Ibid.*, p. 128.

En este sentido, la noción casiana de cultura refiere la síntesis de valores que dan sentido, forma y orientación a la existencia humana. Aquí, el término "síntesis" se muestra como indicativo de un proceso o una acción constante, espaciotemporalmente situada, que comprende el esfuerzo moralmente virtuoso del hombre por ejercitar y actualizar todas sus potencias eminentemente humanas; por abrir una nueva dimensión de la existencia a partir de su labor conjunta; por objetivar dicho ejercicio en la transformación de su entorno; y por expresarlo en los diversos objetos, creencias y prácticas colectivas. De igual modo, esta idea de cultura reafirma su carácter sintético cuando ejerce su labor integradora en cuanto a las condiciones físicas y espirituales de la realización humana; en cuanto a las relaciones entre lo animal, lo humano y lo divino; en cuanto a las distintas facultades del ser humano ─intuición, razón, emotividad, libertad, voluntad, etc.─; en cuanto a la dimensión social de la creación de los valores; en cuanto a la trasformación del mundo de forma conjunta con la del hombre; a la configuración ideal de los valores a partir de la relaciones entre los hombres reales, y la ordenación de lo real bajo el signo de lo ideal; a la consideración de las relaciones entre el "ser" y el "tener"; y, a la concepción de la realización personal, que indica el perfeccionamiento del que podría considerarse como un hombre individual por y en la colectividad ─integración del aspecto individual y social de lo humano─, entre otras acciones integradoras.

2.2.3. Reivindicación de la persona humana entre la individualidad y la *comunidad*

Ahora bien, a partir del anterior desarrollo de algunos aspectos importantes de la cultura, es necesario abordar una arista fundamental, su análisis sociológico, junto con esto, también considero relevante incurrir en su estudio sociológico de la religión en específico, ya la considera como una de las expresiones fundamentales de la cultura y la solidaridad humanas.

En apartados anteriores ya se ha aquilatado por qué la persona humana constituye, para Caso, un ámbito del ser que es único y peculiar, y que no puede ser comprendido a través de los procesos y elementos de ámbitos del ser distintos. También se señaló la importancia que el ateneísta atribuye al intrínseco carácter social de la persona humana, pues en éste radica la posibilidad misma del pleno establecimiento de las relaciones sociales y la realización humana. Sin embargo, Caso también entendió al personalismo como la clave interpretativa que mejor le ayudaba a comprender los procesos de creación y difusión de los valores y el saber, y como un punto intermedio entre dos extremos de la consideración sociológica del ser humano que habían significado graves males para las sociedades modernas: la absolutización del individuo o individualismo, y la absolutización de la comunidad; extremos en los cuales se anulabas los procesos propios de la verdadera cultura.

En cuanto a los extremos mencionados, la concepción de la persona humana y las relaciones sociales se opone a la absolutización de la *comunidad* sobre el individuo, representado principalmente por el Estado totalitario, así como del individuo sobre la comunidad, como es el caso de México, según el ateneísta, donde el individualismo y la atomización social ha sido causa de la mayoría de los males de la historia mexicana, provocando el fracaso de gran parte de sus empresas sociopolíticas y obstaculizando la configuración de valores sociales propios.

La afirmación del individualismo dentro de una sociedad, reduce al hombre a su aspecto animal y lo sujeta a una mera individualidad biológica, al concebir a los demás seres humanos, la *sociedad*, la *comunidad* y el "Estado" como meros medios para la satisfacción de sus propias necesidades, deseos y fines individuales, fomentando el egoísmo biológico del hombre y negando la espiritualidad y la posibilidad de la cultura que constituyen lo que le es propiamente humano.

> Dice [el individualismo]: concibo el Estado como medio de mi dicha; la sociedad se instauró para mi felicidad. Yo soy yo mismo. De Dios es lo divino; pero yo no soy Dios; lo humano es de la humanidad; pero yo no soy la humanidad. Yo soy lo que es real. Mi bien es lo que quiero tener, no lo que me quieren dar; y, si no me lo dan, procuraré tomarlo.[316]

En su obra *La persona humana y el Estado totalitario*, Caso considera que la *sociedad* se conforma a partir de las relaciones sociales entre individuos libres y conscientes, organizados políticamente bajo un conjunto de leyes comunes, sin llegar a constituir nunca una entidad aislada ni superior a ellos; por otra parte, concibe al "Estado" como la figura de autoridad que surge a partir de la normativización y positivización de la vida social y sus formas de convivencia consuetudinarias. A partir de estos esbozos de las nociones de *sociedad* y "Estado", Caso señala que ninguna de éstas constituye entidades que subsuman la individualidad de sus miembros ni prevalezcan por sobre la unicidad de los mismos, por lo que niega rotundamente todo transpersonalismo de las figuras colectivas, sean éstas la *comunidad*, la *sociedad*, el "Estado", etc.

Cuando se absolutiza la *comunidad* en la figura del "Estado", éste ya no se concibe como figura de autoridad cuya legitimidad proviene de la unidad social y el derecho, sino de la fuerza, y representa un elemento biológico, por lo que se niega su base ético-jurídica y el "Estado" sobreviene totalitario, aplastando al individuo e imposibilitando su pleno desarrollo. Otra razón por la que se absolutiza la *comunidad* en el "Estado" ─y que Caso ya había vislumbrado desde 1927─ es que se ha concebido a éste como la *comunidad* última, que reclama para sí todas las diversas áreas y ámbitos de la vida social humana, omitiendo el hecho de que los hombres pertenecen constantemente a

---

[316] *Ibid.*, p. 119.

diversas comunidades sin que esto represente un conflicto,[317] como sí lo fue en la oposición del "Estado" al papel de la Iglesia en la vida social en diversos momentos y lugares de la historia, incluyendo la de México.

En este caso se desvirtúa la finalidad social del "Estado", ya que no puede constituir un fin en sí mismo sino sólo un medio para el desenvolvimiento de la cultura, la realización de sus miembros como personas y el goce de la libertad y la felicidad dentro de una colectividad organizada, por lo que el "Estado" no representa una individuo complejo con fines propios y una construcción que sólo puede ser dotada de personalidad en sus relaciones con otros Estados o naciones. Caso retoma de Hugo Grocio la noción de que no es el "Estado" el que fundamenta el derecho —como muchos habían pensado— sino, por el contrario, es el "Estado" el que se fundamenta en el derecho, y el primer derecho es el de la humanidad, el derecho de gentes, por lo que la esfera ético-jurídica subsume a la política, que se ordena bajos los parámetros y fines de la primera. Nuestro filósofo enfatiza, entonces, la idea de que un "Estado" no puede sostenerse por la fuerza, ya que pierde en ello toda su legitimidad y razón de ser, por lo que todo Estado totalitario es un "Estado" ilegítimo, inmoral y susceptible de ser derruido, ya que, al generar un estado de ilegalidad con sus propios actos, propicia la desobediencia de las leyes por parte de los particulares, es decir, fomenta el anarquismo entendido como negación de la ley y de la autoridad.

> ¿Es el Estado un ente moral o una pura realización de la fuerza?... El verdadero concepto de autoridad no puede radicar sólo en la fuerza. La fuerza, por más fuerte que sea, es sólo un hecho, no un derecho. La sumisión a los hechos no es una actitud moral ni jurídica. El derecho concuerda con la autoridad. La autoridad es un concepto moral y jurídico.[318]

En general, Caso rechaza la absolutización del individuo y del "Estado" —y de todo tipo de comunidad— porque esto obstaculiza toda posibilidad de establecer relaciones sociales abiertas y plenas, y obstaculiza el desarrollo de la cultura integral. Como firma José Ezcurdia: "El individualismo moderno, aún cuando se presente como el opuesto del comunismo, converge con éste en la cancelación de una conciencia moral que radica en la responsabilidad que muestra el sujeto, en tanto se coloca como fundamento efectivo de sí mismo".[319] Sin embargo, para Ezcurdia, individualismo y comunismo no representan fenómenos antitéticos, ni fenómenos negativos en sí mismos, sino sólo en tanto están desprovistos del principio de la autonomía moral, ya que éste principio los dota de contenido, los reconcilia entre sí, y los muestra como "momentos de la expresión

---

[317] *Cf*. Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 338.
[318] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 77.
[319] Ezcurdia Corona y Hernández Prado, *op. cit.*, p. 40.

de un sujeto que es libre en la medida que es capaz de relacionarse consigo mismo y con la propia sociedad en la que se constituye".[320] Por mi parte, considero que para Caso estos sí constituían fenómenos negativos por sí mismos, en tanto el individualismo es distinto del aspecto íntimo de la persona simple y el comunismo es distinto de su aspecto social y muy diferente de las comunidades que sí participan de la realidad personal, las "personas colectivas complejas", más aun sostengo que Caso rechazaba estas formas de absolutización porque afirmaban al individuo y al "Estado" como seres biológicos, egoístas, desprovistos de una espiritualidad que les permitiera relacionarse con sus semejantes. En este punto, el ateneísta reafirma que dentro de las relaciones sociales no sólo importa lo que es, sino también lo que vale y lo que deber ser, que perdura y mantiene unida a las agrupaciones humanas más allá de la muerte de sus miembros actuales, mientras estas agrupaciones no adquieran un carácter personal a través del fomento de la realización personal de sus miembros, permanecerán siendo individuos en el mejor de los casos, sino es que cosas.

La clave de la relación entre el individuo y el "Estado" es la persona, pues ésta señala el tránsito del individuo humano a la persona humana en sus relaciones con semejantes, es decir, en las relaciones sociales;[321] por lo que toda *sociedad* y "Estado" deberá ocuparse importantemente de guardar las características propias de las personas, como su unicidad e irreductibilidad, y de fomentar una cultura de la personalidad que mantenga fuertes los lazos sociales. Los verdaderos involucrados en la vida social no son las cosas, a tratar como medios para los fines individuales, ni son sólo individuos, que velan por sus propios intereses, sino las personas, que constituyen fines en sí mismas, irreductibles a medios para fines ulteriores, y que, sin embargo, organizan sus fines individuales de acuerdo a fines sociales a través de los que ellas mismas se realizan.

Considero que Caso rechazó ambos extremos por considerar que tanto el individualismo como la absolutización de la *comunidad* impedían el devenir del hombre en persona humana y, con esto, la creación de los valores sociales, la conformación de la cultura, así como también anulaban la dimensión ética de la vida humana y la colocaban reflexivamente lejos del ámbito sociopolítico, al generar una concepción de la práctica política como mera transacción de fines particulares entre individuos particulares o compuestos, en la cual el hombre quedaba susceptible de ser reducido a objeto politizable y subsumible a fines transpersonales o infrapersonales.

---

[320] *Idem*.

[321] En lo referente al carácter personal de las comunidades y sus relaciones, se dedicará un breve apartado más adelante para ahondar en este tema.

En este análisis del carácter social de la persona humana sigue presente la aplicación de uno de los principios del personalismo cristiano de Caso, que refiere a la afirmación de lo divino y su relación con el mundo humano; una vez más, señala que el hombre no constituye la totalidad de la existencia personal y que éste debe considerar, en todo momento, la existencia de algo trascendente, lo divino, pues en esto radica, en cierto sentido, la posibilidad humana de configuración de valores superiores, la clave de su empeño por perfeccionarse y, simultáneamente, la noción de que dicho proceso nunca llegue a término. Su énfasis por considerar el lugar de la figura divina en este análisis de los esquemas sociales no es gratuito, pues, según Caso, si se retira la figura divina del panorama existencial, se propicia la deificación de un elemento contingente, como, por ejemplo, la ciencia, la materia o el hombre, en su acepción individual o colectiva, este último caso es el de la absolutización del individuo o de la comunidad.

Concibe como una consecuencia del caso específico de la negación de Dios y la deificación de lo humano, el que se le haya traducido históricamente en concepciones antropomorfizantes del mundo, pero sobre todo ―y paradójicamente― en la mutilación del potencial humano y la generación de discursos de dominación, en que se ha ideologizado la sustancialización del hombre. Dentro del personalismo de Caso no existe nada absoluto salvo Dios, entendido como la persona divina y la más personal de todas, pero, al fin y al cabo, en contacto con el hombre. Con base en esto, se derruye también la premisa principal del discurso sobre el que se edificó el humanismo europeo ―humanismo ideologizado―, que sostenía una concepción estática del ser humano, absoluta, que se imponía a los hombres de carne y hueso de todas las latitudes como criterio de humanidad ―y racionalidad―, pero que en realidad resultaba parcial, en tanto era moldeada de acuerdo a los valores e intereses particulares europeos. Como ya se ha señalado anteriormente, para el filósofo mexicano el verdadero humanismo debía partir de la consideración de la contingencia humana y atender a la unicidad e irreductibilidad del hombre concreto, histórico, así como fomentar el libre y particular desarrollo de su personalidad, siempre en relación con seres semejantes, también únicos e irreductibles, en cuya relación se realizaban a sí mismos.

Otro enfoque de la relación entre individuo, persona humana y colectividad o comunidad, tiene que ver con la creación, difusión y asimilación social del saber. En torno a ésta temática en particular, Caso revisó ―desde la primera versión de su *Sociología genética y sistemática*, y sus posteriores ediciones― la propuesta de diversos sociólogos, politólogos e historiadores acerca de la preponderancia de la invención y/o la imitación como proceso intelectual y cultural predominante en un grupo social determinado.

En esta contraposición se atiende un afán de establecer qué tanto influye el individuo en la sociedad y qué tanto influye esta última sobre el individuo, pues hay quienes consideran que el individuo es quien determina la orientación de una sociedad y postula los cambios que considera necesarios —como Thomas Carlyle y su noción de "héroe"—, y los que sostienen que el individuo se encuentra determinado por el conjunto de las condiciones sociales que lo rodean, por lo que queda asimilado a la vida colectiva, sin poder desarrollarse de forma independiente de la misma —como Hippolyte Taine, quien consideraba que la raza, el medio ambiente y el momento histórico dominaban el destino humano. Empero, de fondo, Caso sigue pensando en la problemática que versa sobre qué tanto el hombre se debe a sí mismo y qué tanto a su medio, qué tan libre es para orientar su desarrollo propio frente a las determinaciones del medio social en que se encuentra y qué tanto se realiza en función de dicho medio, por lo que, de nuevo, se encuentra preguntándose por la libertad humana y la posibilidad de la cultura, desde un punto de vista sociológico.

A pesar de que Caso aborda las propuestas individualista y colectivista, las considera incompletas e, incluso, presociológicas,[322] ya que abordaban su objeto de estudio de forma heterónoma, a través de metodología ajenas a la sociología —pues atribuía a Carlyle una mística individualista y a Taine una mecánica psicológica. Por su parte, se enfocó en la doctrina del sociólogo francés, Gabriel Tarde, quien conjuntó el estudio de la imitación —de corte colectivista— con el de la invención —individualista— en una síntesis sociológica que afirmaba tanto la explicación de la sociedad por el sujeto como la del sujeto por la sociedad, ya que Caso consideraba que ni el hecho psicológico intrapsíquico —al que pertenecía la invención—, ni el hecho interpsíquico —al que correspondía la imitación—, agotaban la explicación de los fenómenos sociales del lenguaje, la religión, el derecho, etc.

La lógica social de Tarde señala que la invención, de corte innegablemente individual, es acogida en un proceso interpsíquico, consciente o inconsciente, que la difunde en ondas imitativas en un amplio radio, donde las ideas y obras innovadoras entran en contacto con diversos individuos que las adoptan, y algunos otros las transforman y modifican, por lo que se propician nuevas invenciones. Incluso, Tarde apunta que la imitación —señalada como una forma de solidaridad, por Caso—, es el elemento común de todo fenómeno social y un indicativo de simpatía, por lo que concluye, en palabras de Caso, lo siguiente: "Imitar o ser imitado es vivir en sociedad".[323]

---

[322] Caso, *Sociología*, Polis, 1940 (2° edición), p. 117.

[323] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 118. De la obra de Gabriel Tarde, Caso retomará las nociones básicas de "imitación lógica" y "extralógica" con que interpretará buena parte de la historia mexicana, y a ellas se debe, también, que Caso matice la connotación negativa que usualmente se atribuía a la idea de "imitación" en el pensamiento acerca de la cultura y vida mexicanas, temática que será abordada en el siguiente capítulo.

En su obra de 1941, Caso también aborda este tema, repitiendo algunas de las ideas ya mencionadas en 1927 sobre las propuestas de Carlyle y Taine, sólo que ahora hace coincidir la lógica social sintética de Tarde con la dialéctica hegeliana, empero, en este trabajo de tesis no se ahondará en esta nueva idea, sólo se remarcará que, en la obra de 1941, Caso inicia el tratamiento de este tema haciendo pesar más la balanza del lado de la invención y la acción del individuo, al retomar la noción de Charles Blondel del individuo inventor como ente "suprasocial".[324] En este escrito, Caso considera al individuo humano como el epicentro de la creación y la transformación social, sin apoyar por ello al individualismo, ya que no es cualquier individuo quien genera el saber y propicia el cambio social, sino sólo los "individuos de excepción" o el hombre de genio, que, si bien se ha formado en el seno de un nicho específico que lo ha influenciado, ha sabido tomar distancia de las condiciones sociales dadas y de la ideología de la época, para concebir otras formas de vida, organización y expresión que considera mejores. Sin embargo, más adelante ajusta su postura inicial y señala que invención e imitación constituyen procesos complementarios que se interpenetran entre sí, ya que la invención o creación del saber y de nuevos paradigmas han de difundirse por todo el medio social, por medio de la imitación ―que no intensifica necesariamente la obra de la inteligencia individual―, para poder concretarse en una transformación real de sus condiciones y disposiciones. Escribe: "Las leyes de la invención, consideradas en su esencia, pertenecen a la lógica individual. De modo que la invención humana es un fenómeno individual, susceptible de manifestarse en incalculables consecuencias, dentro de la vida social".[325]

Por una parte, el "individuo de excepción" se encuentra situado en un contexto social específico, que ha generado muchas de sus preocupaciones y reflexiones, por lo que la invención se presenta, en términos de su causa, como un proceso primordialmente individual, y social solamente en cierto grado, mientras que en términos de sus efectos, representa un proceso eminentemente social, ya que aquello que se inventa es imitado y difundido en la colectividad, donde genera resultados concretos y adquiere una significación plena. Pero, por otra parte, Caso enfatiza que este individuo no puede explicarse completamente a partir de dicho contexto y no puede ser reducido a la suma de los factores sociales que le rodean ―de ahí que pueda ser considerado un ente "suprasocial"―, por lo que prevalece su particularidad por sobre las determinaciones del medio social. "El inventor es un centro personal que perturba en constante fluir de las 'ondas imitativas' de la sociedad. Sin este acto sui generis de continuar, singularmente, el orden colectivo, excediéndolo por medio de la obra propia

[324] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 64.
[325] *Idem*.

no puede entenderse la dinámica del esfuerzo histórico colectivo".[326] En este punto es importante hacer notar que el "individuo de excepción" u hombre de genio, no refieren, en la visión de nuestro filósofo, al individuo biológico que criticó en su negación del individualismo, sino al hombre creador, inventor, que posibilita la novedad y la transformación en lo dado y lo aceptado por la colectividad, es decir, el "individuo de excepción" podría representar, en el pensamiento de Caso, a la persona humana en cuanto a su facultad creadora de valores e ideales, que versan sobre la realidad dada, pero generan para ella nuevas posibilidades. Sin embargo, se cuida de enfatizar la necesidad que el "individuo de excepción" tiene de otros seres humanos, de la colectividad, reafirmando el preponderante carácter social de la persona humana ―con la que compaginaba al "individuo de excepción" y el hombre de genio―, al señalar que la actividad creadora resulta débil sino es no se refleja en la transformación de la vida colectiva, pues ésta última constituye una fuerza impetuosa, debido a la cantidad de sus miembros, que recurre al "individuo de excepción" para obtener la orientación para su conducta y pensamiento. "Lo excepcional es lo supremo desde el punto de vista de los valores; pero lo supremo solamente reviste un significado inteligible como modelo o paradigma de las muchedumbres".[327]

Aunque en la disquisición anterior Caso utiliza nociones e ideas tomadas de otros pensadores, se exhibe la presencia de sus propuestas personalistas. La consideración del "individuo de excepción" como ente creador de valores e ideas a imitar por el resto de la sociedad, cuya invención adquiere su pleno sentido en esta difusión y en la apropiación colectiva, coincide con la idea de la imitación de Cristo, quien representa el caso por excelencia del desenvolvimiento de la personalidad casi en su totalidad ―sino es que en su totalidad― y el máximo ejemplo para la conducta humana, que invita al resto de los hombres a realizarse espiritualmente y, simultáneamente, a desbordarse en la búsqueda del beneficio de sus semejantes. Cristo es la máxima figura creadora ―aunque no la única―, que prodiga a la colectividad de una pauta moral que habrá de seguirse por inspiración y persuasión, y nunca por mandato, ni coerción.

2.2.3.1. Libertad, ley y autoridad

Una vez reivindicado el lugar de la persona humana entre los extremos del individualismo y la absolutización de la comunidad, y ya que se ha abordado el poder creador de la persona humana en

[326] Caso, *La persona y el Estado totalitario*, p. 65.
[327] *Ibid.*, p. 73.

la procesos generadores del saber, es necesario caracterizar tres elementos de la esfera social, en cuyo equilibrio o desequilibrio, Caso consideró que se jugaba la posibilidad de la realización humana y la función de dicha realización como factor orientador de las diversas empresas sociopolíticas, éstas son: libertad, ley y autoridad.

Caso reitera que la libertad constituye una de las propiedades de la persona humana ─y de la persona, en general─ y agrega que ésta es también indispensable para la organización de toda sociedad humana, en tanto esta última se configura a partir de la interrelación entre los hombres, en calidad de personas y no de bestias, construyendo nuevas realidades y estableciendo lazos entre congéneres en virtud, precisamente, de su libre voluntad. Considera la existencia de tres principios operantes dentro de la libertad en términos sociales: La autonomía de la conciencia personal, que lejos de oponerse a las determinaciones sociales, hace a las personas conscientes de éstas y de la necesidad de observarlas por consideración propia y de los otros. La propiedad privada, que constituye una parte considerable de las condiciones materiales necesarias para el desarrollo integral del hombre, pues de ella provienen los satisfactores de las necesidades biológicas humanas y, con la satisfacción de estas últimas, la posibilidad del desarrollo espiritual y cultural: "La propiedad es uno de los puntuales de la sociedad humana, si se concibe como la prolongación, en lo material, del derecho de la personalidad a ser personal".[328] Y la facultad de libre asociación política, que, al igual que los principios anteriores, remite al derecho que todo hombre detenta de realizarse personalmente y, dado que esta realización sólo puede darse en relación con los otros, no debe obstaculizarse la libre asociación para los procesos de creación cultural, configuración de valores, lazos solidarios, intercambio de ideas, comunión religiosa, etc.

Continuando con los elementos fundamentales de la esfera social, las leyes se entienden como la formalización o adjudicación de positividad a ciertas costumbres ya existentes y al aseguramiento de la libertad misma. Como Caso ha venido señalando, sólo se es libre cuando se atiende al otro y se posibilita su realización personal, a través de lo que uno mismo se actualiza; en el caso específico de lo jurídico, atender al otro significa obedecer al derecho que señala el libre ejercicio de la propia voluntad dentro de cierto marco delimitado por la libre voluntad de otros. La ley se presenta, entonces, como un mecanismo de limitación de la libertad individual que posibilita la libertad personal, pues contiene los deseos egoístas de los individuos y simultáneamente asegura la estabilidad de la convivencia entre los miembros de una sociedad determinada.

---

[328] *Ibid.*, p. 87.

> Dos elementos constituyen los términos entre los cuales gira toda la vida civil: *la libertad y las leyes. Vida civil sin libertad no se concibe, desde el punto de vista moral*. Tampoco se concibe la vida civil sin la ley. Por tanto, *toda vida civil implica la necesaria combinación de la libertad y la ley*.[329]

Caso señala que parte de los fines de la sociedad es posibilitar la libertad dentro de la ley y asegurar el ejercicio de la libertad de modo legal, sin embargo, se necesita de una figura depositaria del poder y las facultades capaces de hacer que esto se realice, es decir, que observen las leyes y sancione su infracción, a la vez que fomente el ejercicio de la libertad personal. Esta figura puede tomar diversas formas específicas, pero en sentido básico representa la autoridad que vela por el cumplimiento del mencionado fin de la sociedad ―por ello la autoridad también es un elemento de vital importancia en la vida social―, es un elemento mediador, pero nunca un fin en sí mismo, pues, al igual que el "Estado", sólo posee sentido en virtud de su función social.

A partir de la consideración de estos tres elementos, Caso considera que toda sociedad debe perseguir su equilibrio, de lo contrario pueden sobrevenir terribles escenarios sociales, como el anarquismo o libertinaje, en que la libertad individual se ejerce de forma desmedida, sin atención a las leyes ni la autoridad que las hace guardar. Otro posible escenario es el despótico, que se caracteriza como la apoteosis del poder, es decir, la sobrevaloración de la autoridad y la ley a costa de la libertad individual. Por otra parte, la barbarie también constituye un mal social, en el que se elimina la libertad, la ley y, por ende, la autoridad, en este escenario las diversas fuerzas sociales actúan sin orientación definida y se enfrentan unas a otras, impidiendo que el hombre participe de las condiciones materiales y el ambiente espiritual necesarios para la vida cultural.

Las características del primer caso se identifican con las del individualismo o absolutización del individuo, donde la libertad individual busca privar sobre las leyes y la autoridad estatuidas colectivamente; mientras que el segundo caso corresponde a la absolutización de la *comunidad* y, en específico, a la absolutización del "Estado" o la instauración de un Estado totalitario, donde el depositario del poder colectivo se concibe como superior a los individuos y busca subordinarlos por medio de la fuerza y/o decretos impuestos arbitrariamente. Caso consideraba patente este último escenario en el comunismo ruso y el nazismo alemán ―que se encontraban en su apogeo en la época en que discurrió sobres estos temas―, ya que en el caso comunista se absolutizaba la *comunidad* bajo la categoría de clase social y en el nazismo, bajo la categoría de raza, mientras que en ambos casos se daba como consecuencia el sofocamiento del individuo.

---

[329] *Ibid.*, p. 14.

El término medio entre los extremos de la absolutización del individuo y de la *comunidad* es la democracia, según Caso, cuyas formas de participación respetan la unicidad de la voluntad personal y la fomentan dentro de los límites de la sociedad, promoviendo una cultura de la personalidad y equilibrando los elementos sociales de la libertad, la ley y la autoridad.

En vista del énfasis que Caso coloca en la libertad como uno de los elementos clave que han de dirigir las relaciones interpersonales, existen algunos estudiosos que le han atribuido la propuesta de un renovado liberalismo, distinto del liberalismo histórico, entre estos estudiosos se encuentran Fernando Salmerón,[330] José Iván Mora Muro[331] y José Hernández Prado, siendo este último el que detalla su atribución a profundidad.

Para Hernández Prado ─pensador con el que ya nos encontramos en el primer capítulo─, Caso se opone al liberalismo decimonónico, y a la ejecución de sus principios en terrenos económicos y políticos por parte de liberales mexicanos ─Juárez, Sierra, José María Vigil─ y extranjeros ─Spencer, Mill, Lincoln─, con base en tres nociones fundamentales: 1) El liberalismo convencional abogaba por una falsa libertad, según la cual, la libertad humana puede ser ejercida de modo irrestricto por los individuos, sin condicionamiento alguno, sin necesidad de establecer límites para ello y sin consideración de su efecto en la vida de sus congéneres ─expresión individualista que Caso rechazaba a todas luces.[332] 2) Exaltaba desmedidamente a la propiedad privada y la consideraba como un fin en sí mismo que se anteponía a los derechos de las personas mismas. 3) Imponía su credo a todos los hombres "con el paradójico resultado de negarles sus derechos a organizarse del modo en que lo decidan, así como a disentir o diferir de cierto tipo especial de pensamiento o de opiniones".[333]

Frente a este liberalismo individualista y dogmático, Caso defendería, según Hernández Prado, un liberalismo propio, personalista, basado en tres aspectos básicos de la libertad civil humana: 1) La autonomía de conciencia como el derecho de toda persona a determinar su propia vida dentro del marco de leyes racionales, esto es, un ejercicio de la verdadera libertad. 2) El derecho a la propiedad en tanto medio y condición de posibilidad de la realización integral del hombre y no en tanto fin de toda acción humana, derecho limitado por los derechos de los demás y subordinado al bien de todos. 3) La libertad de asociación política como la persecución de fines políticos que se

---

[330] *Cf.* Fernando Salmerón, "Los filósofos mexicanos del siglo XX", *Estudios de la filosofía en México*, México, D. F., UNAM, 1985.
[331] *Cf.* Mora Muro, "Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia". Mora considera "que sus creencias cristianas eran tan arraigadas que todas sus especulaciones filosóficas no fueron otra cosa que la exaltación del evangelio paradójicamente mezclada con un liberalismo tradicionalista", p. 163.
[332] Ezcurdia Corona y Hernández Prado, *op. cit.*, p. 180.
[333] José Hernández Prado, "El liberalismo de Antonio Caso", *Sociológica*, núm. 43, mayo-agosto 2000, p. 157.

consideran valiosos y la posibilidad de diferir del pensamiento y opinión de otros y, sobre todo, del "Estado".

Para Hernández Prado, esos tres aspectos se derivaban de la libertad humana inherente y constituían los elementos centrales de un liberalismo propio, elementos que podían aplicarse tanto en el ámbito económico, como el político y el sociocultural, "por lo que es factible señalar que Caso sustentaba su sabio liberalismo político, económico y social, en un liberalismo filosófico de alcances más generales […] que probablemente nunca ha sido ponderado en forma adecuada en el contexto y la historia modernas de la filosofía, las humanidades y las letras mexicanas".[334] Deriva esta reflexión a partir de la sentencia casiana que decía "el liberalismo es falso, pero la libertad humana es verdadera".[335] Ésta le sirve para caracterizar a Caso simultáneamente como un crítico del liberalismo y un defensor de la libertad, y le ayuda también a explicar la distancia que Caso tomó respecto del liberalismo de su maestro de la Escuela Nacional Preparatoria, Vigil ─que María del Carmen Rovira interpreta como muestra de una posición conservadora[336]─, sin por ello colocarse en plena oposición con la reivindicación de la libertad política y económica, ni asumir una postura contraria de tipo conservador y tradicional.[337]

Si bien considero que la afirmación casiana de los tres aspectos mencionados de la libertad humana no es suficiente para atribuirle una propuesta económica, ya que esto requeriría que hubiese clarificado algunas de sus ideas acerca de la producción y distribución de la riqueza, la legislación acerca de la propiedad, etc., sí considero que son suficientes para esbozar una postura sociopolítica a favor de la no intromisión del Estado en el ejercicio de las libertades individuales.

Hernández Prado recuerda que, para Caso, el hombre no nace para ser libre sino para ser culto, buscar la libertad por la libertad misma había constituido parte del problemas de los liberales que criticaba. Con esto se evidencia que la libertad, por más que constituye una parte importante e inherente del ser humano, no representa el fin último de la existencia humana, sino un medio para ese fin, la libertad es condición de posibilidad para la realización humana, para la labor creativa y moral que se da en la empresa de la cultura.

Cabe recalcar, por otra parte, que el ateneísta concibe a la libertad como un requisito tan importante para el pensamiento que casi los identifica, pues considera que el pensamiento sólo se

---

[334] *Ibid.*, p. 159.
[335] *Ibid.*, p. 157. También aparece en Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 88.
[336] *Véase* María del Carmen Rovira, "Una visión crítica sobre el Ateneo de la Juventud", en Virginia Aspe Armella (comp.), *México. Entre el discurso público y el ámbito privado*, México, D. F., Universidad Panamericana-Porrúa, 2011, pp. 117-126.
[337] Ezcurdia Corona y Hernández Prado, *op. cit.*, pp. 123-125.

ejercita cabalmente cuando atiende a preocupaciones y problemáticas propias —siempre sociales—, por lo que señaló que la libertad de pensamiento debe mantenerse y fomentarse en todo quehacer humano, incluso al interior de religión, la ciencia y la teoría filosófica, de ahí que considere al dogmatismo y las ideologías oficiales como el peor crimen contra la libertad de pensamiento. "Tan falso es excluir sin apelación, como admitir sin discrepancia. Tan funesto es negar sin espíritu crítico, como afirmar sin ánimo de libertad de pensamiento".[338]

2.2.3.2 Educación

Ahora bien, existe un área de peculiar importancia en la vida social, donde se comunica el saber colectivo —teórico, práctico y axiológico— a los individuos, dando continuidad a los procesos de la tradición, pero también se debe cuidar el no reducir dichos individuos a entes pasivos, irreflexivos y despojados de personalidad, sino, por el contrario, formarlos como agentes críticos y participativos de la sociedad, cuya personalidad se desarrolle en el contacto con sus semejantes, área donde personalismo debe echar sus raíces con particular profundidad, ésta es, la educación, una de las formas más importantes de la relación entre la sociedad y los individuos, pero, también, de la relación entre el Estado y los mismos, en su calidad de personas y ciudadanos.

Caso concibe a la educación como la esfera de formación integral de la persona en atención a la relación que sostiene con sus semejantes en sus diversos aspectos —como interlocutores en el proceso de configuración de los valores, constructores del edificio del conocimiento, transformadores del entorno, ciudadanos, etc.—, preparándolos para una convivencia social plena y profunda. La idea de educación que sostiene excede la mera transmisión normada de conocimientos y descansa sobre la consideración de una desigualdad radical entre las personas, desigualdad que constituye una de las condiciones básicas de la persona, en función de su liberad y unicidad. "Los hombres somos natural, intelectual y culturalmente desiguales",[339] señala Caso, porque no somos bestias, ni cosas, ni sólo individuos, sino personas, únicas, no intercambiables por seres semejantes; lo que existe fácticamente es lo concreto y lo diferente, no así lo abstracto y lo universal, por lo que el constructo de la idea del hombre no puede no debe subsumir a la realidad contingente y concreta de los hombres de carne y hueso.

---

[338] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 24.
[339] *Ibid.*, p, 49.

Esta radicalización de la desigualdad humana, lejos de derivar en la jerarquización de los hombres, enfatiza la inexistencia de un modelo único y absoluto de humanidad a la que los hombres concretos deban obedecer y, junto a la consideración del carácter social de la realización humana, señala que los objetivos sociales fundamentales han de versar sobre la persecución de valores humanos por sobre cualquier otro tipo de valores, la preservación de la dignidad humana y el fomento de la unicidad propia de cada miembro de la sociedad. "El reconocimiento de la personalidad de los seres humanos, obliga a la sociedad a aceptar su real desigualdad, en vez de su imposible uniformidad".[340] Por lo que, en vez de una educación de tipo homogeneizador, Caso aboga por una educación personalista, en el sentido de que respete y permita el libre desenvolvimiento de la personalidad de cada hombre y fomente su particular formación integral.

Esta concepción de la educación se acerca a la idea filosófica de "formación", pues involucra un proceso sociocultural e histórico de autotransformación y desarrollo, en que el hombre en cuestión se actualiza constantemente en su interacción con el mundo y con su cultura, creando y recreando, no sólo datos y procedimientos, sino también valores. En el pensamiento de Caso, esta acepción de la educación como similar a la "formación", remite directamente al tema de la realización humana y el cuestionamiento por lo propio del hombre, ya que para poder formar a los hombres es necesario primero saber qué es el hombre, a dónde se pretende llegar con este proceso y sopesar cuál es la mejor forma de llevarlo a cabo, a raíz de esta relación intrínseca entre educación y humanismo, señala que el problema de la educación es el mismo que el problema de lo humano. Con base en esta consideración de la propedéutica antropológico-filosófica de la práctica educativa, Caso sopesa que el más indicado para llevar a cabo la labor educativa es el filósofo, quien, por su visión sintética y su uso simultáneo de la intuición, la razón, la emotividad, la libertad y la voluntad, es el que mejor conoce lo que es el hombre de forma integral y profunda.

Enfatiza que la formación del hombre en tanto persona, no puede basarse en preceptos rígidos ni en la mera transmisión irreflexiva de datos y teorías ─como acontecía en el paradigma de la "instrucción" positivista─, sino que el maestro debe enseñar con el ejemplo y persuadir al educando a experimentar el mundo, sin seleccionar la experiencia del mismo, permitiéndole recrear y asimilar la información dada por las diversas tradiciones científicas, filosóficas, artísticas, etc. Rosa Krauze, una de las estudiosas más importantes del pensamiento Caso, señala al respecto: "Ser maestro significa ser hombre en toda la extensión de la palabra, un hombre que previamente se haya formado

[340] *Ibid.*, p. 124.

a sí mismo; y como la formación humana sólo puede lograrse a través de la filosofía, el maestro antes que nada, deberá ser filósofo".[341]

Caso propone esta ida de educación integral en franca oposición a la educación de corte positivista comtiano. La delimitación y jerarquización de las ciencias particulares ─labor a la que se reducía el quehacer de la filosofía según el positivismo comtiano─ determinaba los planes de estudio de las instituciones educativas ordenadas bajo esta visión y sujetaba a los educandos a una asimilación de contenidos inflexibles, que partía del conocimiento generado por las ciencias que se encargaban de los hechos más simples hasta llegar al conocimiento de las ciencias que abordaban los hechos más complejos. Bajo esta óptica, el alumno no requería reflexionar, ni cuestionarse nada, ni plantear posibles investigaciones, sino sólo recibir pasivamente la información que el profesor impartía unilateralmente. De igual modo, la "instrucción" positivista simplificaba la multiplicidad de la existencia bajo la suposición de un orden único y estático, fácil de aprehender por la razón humana, y reducía la complejidad del mundo a su aspecto material y económico.

Esta labor reduccionista se aplicaba concomitantemente al hombre, quien era entendido únicamente como ser racional, en omisión del resto de sus facultades y disposiciones. "Quien no respeta las diferencias, pretende unificar todas las esencias; y quien pretende unificar todas las esencias, niega el ser, sobre todo el ser personal".[342] El ateneísta considera a este tipo de educación como incompleta, en tanto no desarrolla todo el potencial personal de los educandos, y como generadora de una cultura manca y mecanicista, en tanto concibe al hombre como un simple medio para fines políticos, económicos, tecnológicos y científicos, cuando debieran ser la ciencia, la política y la economía las que sirvieran a valores humanos. Lejos de formar a los hombres, la "instrucción" positivista los deformaba, pues fomentaba en ellos el desarrollo excesivo de un aspecto de su ser y descuidaba por completo al resto, cosa que los deshumanizaba y los hacía inadaptados para llevar una vida plena

Por el contrario, Caso concibió que la verdadera educación habría de buscar la "formación" integral del hombre y la actualización todo su potencial humano, por medio del desarrollo de todas sus facultades y capacidades. Caso no pretendía negar la existencia del aspecto material de la vida humana, ni la importancia de los mecanismos económicos y políticos del país, y tampoco buscaba negar las posibilidades y usos de la razón; sino que deseaba señalar que al lado del mundo material- existía el mundo espiritual, que la razón necesitaba de la intuición para obtener los datos sensibles

[341] Krauze, *La filosofía de Antonio Caso*, p. 140.
[342] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 88.

con que trabajaba y concebía la totalidad de la existencia, y que el hombre sí era un ser racional, pero también volitivo, emocional, imaginativo, creativo y libre. Una educación verdaderamente personal y humanista, para Caso, implicaría una reflexión filosófica sobre el hombre y su relación con el mundo, y tendría como objetivo principal integrar todos los elementos humanos que se jerarquizaron y seleccionaron en paradigmas antropológicos anteriores, fomentaría el desarrollo de todo potencial humano sin permitir que ninguna de sus capacidades se atrofiara y buscaría que el hombre se relacione con el mundo en sus distintas dimensiones y se desenvuelva socialmente, también, en todos sus aspectos: político, artístico, moral, económico, etc.

Cabe enfatizar que la educación constituye uno de los ejemplos más importantes del esfuerzo humano por realizarse a sí mismo y una expresión ilustrativa de la tensión que existe entre lo individual y lo colectivo en dicha realización, ya que en la educación se fomenta el desarrollo de las particularidades específicas de la personalidad de cada ser humano y, simultáneamente, constituye una acción que ejerce la colectividad sobre los individuos, por lo que esta acción siempre está imbuida con los valores culturales de la sociedad a que pertenece y los presenta a los educandos, quienes, a su vez, los asimilan, recrean, reconfiguran y expresan de forma peculiar en sus propios actos y pensamientos, culminando este proceso educativo en la inyección de nueva vida en la tradición cultural y formas de vida de una sociedad.

Empero, es necesario señalar que, si bien para Caso la reforma y fortalecimiento de la educación constituía una de las tareas primordiales del Estado, no se le debía pensar como la solución a todos los problemas del país, ya que, de acuerdo a su concepción compleja de la sociedad y de todos los factores que involucra, consideraba que no debía hacerse de un solo elemento social la panacea de todos los conflictos nacionales, por el contrario se debía tomar en cuenta las complejas relaciones que guardaba ésta con el resto de las fuerzas sociales. En esta línea escribió dos escritos polémicos, "La mentira de la educación omnipotente" de 1924 y "La educación social" de 1925,[343] donde denunciaban la idealización del poder de las reformas educativas al modo de una "taumaturgia pedagógica", sin embargo, lo interesante es que Caso escribió el primer texto en los últimos momentos de Vasconcelos al frente de la Secretaría de Educación Pública, después de que ambos habían roto relaciones definitivamente, y el segundo, una vez que el oaxaqueño ya había abandonado la Secretaría por diferencias con Álvaro Obregón, con lo que se deja ver una muestra de las grandes diferencias que existieron entre el pensamiento y las acciones de ambos ateneístas.

---

[343] Antonio Caso, "La mentira de la educación omnipotente" y "La educación social", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, pp. 266-269 y 328-330.

A modo de síntesis de estos subapartados, se puede remarcar que todo constructo social, como el "Estado", está conformado a partir de los seres humanos, que se relacionan entre sí en tanto personas, por lo que debe respetar las características de la persona humana, permitir su libre desarrollo y fomentar su realización cabal. No puede perseguir una finalidad distinta, so pena de actuar como un ente transpersonal, que omite el hecho de que su origen radica en las personas humanas, violentando a sus miembros y sujetándolos a fines parciales, sean económicos, políticos, tecnológicos, etc. La sociedad, como cualquier otro producto humano, deben también ordenarse bajo pautas humanistas y responder a los fines integrales de la cultura. Sólo ahí donde se dé el equilibrio entre la libertad, la ley y la autoridad, donde el hombre goce del ejercicio de la verdadera libertad, donde no se le asimile a la masa ni se le considere un mero individuo biológico, donde toda labor y política pública este orientada a su bienestar, la sociedad entonará sus actos con su propia naturaleza y finalidad, y se le podrá considerar una "sociedad para la cultura". Ahora queda analizar los distintos tipos de unidad solidaria y cuál es la que, según Caso, mejor observa todas las características de la persona humana e impulsa la realización de los valores de la persona.

2.3. Dimensión sociológica de la cultura y la religión

2.3.1. Formas sociales generales: *sociedad* y *comunidad*

Anteriormente se esbozó la idea de que el Estado constituye una *comunidad* y un medio para la realización de la persona humana, de tal modo que no constituye un fin en sí mismo, ni debe observar a los individuos humanos únicamente en tanto sujetos políticos. Por el contrario, su labor debe entenderse como coordinadora de los factores involucrados en la realización humana e interventora de las condiciones materiales para el desarrollo espiritual de sus miembros. También se abordó el análisis de las relaciones que deben existir entre individuo y comunidad, ya que, como Caso señala, se ha de evitar que prive un elemento sobre el otro, al ordenar su relación bajo la categoría de lo individual o lo colectivo, en realidad, dicha relación debe situarse bajo el signo de lo personal, que media entre individuo y comunidad, los articula y significa entre sí, guardando la unicidad de los individuos y señalando la necesidad que tienen de las relaciones sociales para explotar su potencial.

Es en su obra *Sociología genética y sistemática*, de 1927, donde Caso aborda por primera vez la teoría de las formas sociales y desarrolla la distinción entre *comunidad* y *sociedad*. En ésta, Caso abordó la crítica de Gaston Richard, quien señala que el "Estado" constituye un ejemplo de

comunidad entre muchos otros, por lo que la antítesis comúnmente concebida en el campo sociológico entre *sociedad* y "Estado" se amplia y reformula en la forma antitética *sociedad/comunidad*. En la reedición de 1940 de esta obra, citará a Richard para enfatizar esta reformulación: "Pero el Estado no es la única **comunidad**. Basta analizar sumariamente las condiciones de la perpetuidad del Estado Nacional y sus relaciones administrativas con los individuos, para ver que suponen la existencia actual o pasada de comunidades que se desarrollaron antes del Estado".[344]

Establece que dentro de la disciplina sociológica existen dos grandes concepciones sociológicas —y se apoya en citas de Richard para esbozarlas brevemente—, éstas son, la *sociedad*, entendida como "cooperación o comercio entre los hombres"[345], y la *comunidad*, como forma social definida. Escribe, trayendo a colación las palabras de Richard:

> La primera supone sólo nociones de simpatía, de concurso, de servicio y también de concurrencia entre las personas. No implica ninguna conciencia de comunidad. La segunda existe, donde dos o más personas pueden decir 'Nosotros', considerándose como un solo objeto de representación y acción.[346]

Caso ahonda en estas concepciones, utilizando las propuestas de Ferdinand Tönnies, e indica que la *comunidad* (*Gemeinschaft*) se entiende como una forma de solidaridad que parte de la naturaleza —Tönnies la llama "vida orgánica y real"[347]—, generada a partir de lazos raciales, de proximidad, etc., cuya esencia consiste en subsumir los intereses individuales a un fin común, es decir "ser por un fin en común y subsistir como una forma siempre preexistente".[348] Esta acepción remite a la consideración de la *comunidad*, en la tradición sociología, como la convivencia entre los hombres "por instinto natural y sin ninguna sanción legal",[349] en la que se enfatiza que este tipo de vida social parte de la naturaleza y, en última instancia, en función de lazos biológicos o de proximidad. Sin embargo, Caso agrega que en la *comunidad* se configuran y persiguen valores y un fin comunes a la colectividad: "Es la unidad primordial y preexistente, con respecto a las generaciones pasajeras.

---

[344] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), pp. 296-297. Véase *La Sociologie générale et les lois sociologiques* de Gaston Richard para consultar la cita original. Caso inicia este estudio en la edición de 1927, con base en las propuestas de Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Leopold von Wiese y Richard, en el Capítulo IV, titulado "Las formas sociales y los factores de la sociedad"; mientras que en el edición de 1940, se enfoca en la obra de Richard y Tönnies, y coloca este análisis en la última parte del Capítulo XXIV, "La noción de cultura y las formas sociales", y gran parte del Capítulo XXV, "La teoría de las formas sociales, su crítica".
[345] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 297. Véase *La Sociologie générale et les lois sociologiques* de Gaston Richard, de 1912 para consultar la cita original.
[346] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), pp. 70-71. Véase *La Sociologie générale et les lois sociologiques* de Gaston Richard, de 1912 para consultar la cita original.
[347] Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, España, Barcelona, Península, 1979, p. 27.
[348] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 303.
[349] Fausto Squillace, *Diccionario de Sociología*, España, Barcelona, s/e, 1917, p. 109.

Cuando desaparezcan quienes hoy la integran, subsistirá como una forma capaz de llenarse con el contenido de nuevos individuos y nuevas generaciones".[350]

Ejemplos de *comunidades* son la familia, el municipio, la Iglesia y el "Estado", empero, Caso señala que la *comunidad* es, inicialmente, *comunidad* de sangre por lo que la familia se presenta como el símbolo de toda *comunidad*; en el caso de la última mencionada, enfatiza: "El Estado es una *comunidad* que subsiste merced a un fin común, y que preexiste con relación a los individuos que la componen; así como subsistirá después de que todos los que hoy la integran, desaparezcan".[351]

En cuanto a la *sociedad*, la tradición sociológica contemporánea al análisis del ateneísta la considera como "un sistema natural de relaciones entre los elementos sociales conscientes (sujetos) que se objetiva en corrientes sociales y en instituciones (fenómenos sociales)".[352] En esta definición se utiliza el término "sistema" por considerarse que alude a un "conjunto ordenado en el que todas las partes tiene relación y dependencia recíproca". Si bien esta acepción dista de la concepción que Caso utiliza de *sociedad*, cabe traerla a colación para señalar que desde entonces ya se evitaba el uso de expresiones analógicas inadecuadas como "agregado" u "organismo", de corte naturalista.

En la primera edición de *Sociología genética y sistemática*, Caso señala que la noción de *sociedad* se encuentra relacionada con el postulado kantiano de la insociable sociabilidad como una de las bases del fenómeno social, y escribe: "Kant profesa que la sociedad se desarrolla *naturalmente*, bajo una ley de antagonismo que resulta de la insociable sociabilidad humana, de la mezcla de sociabilidad y pasiones egoístas y dominadoras, característica de nuestra propia sensibilidad".[353] Nuestro filósofo encuentra un eco de dicha idea en la acepción de *sociedad* (*Gesellschaft*) que Tönnies maneja y que indica que ésta se integra de forma distinta a la *comunidad*, en tanto constituye, en sentido estricto, una construcción de la convivencia humana que no se ordena bajo lazos familiares o comunitarios, pero supone la existencia de los mismos. La *sociedad* —entendida como "estructura imaginaria y mecánica" por Tönnies[354]— se genera a partir del cambio y, subsecuentemente, del comercio entre las gentes, de igual forma posibilita el contacto y el establecimiento de relaciones de cambio o comerciales entre las diversas *comunidades* en que se organizan los individuos en primera instancia.

Empero, enfatiza que no existe el cambio entre las *comunidades*, sino hasta que se ha instaurado la *sociedad*, pues ésta abarca las relaciones entre los individuos, que si bien pertenecen a

---

[350] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 304.
[351] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 303.
[352] Squillace, *op. cit.*, p. 413.
[353] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 27.
[354] Tönnies, *op. cit.*, p. 27.

una *comunidad* específica, realizan libremente actividades de cambio con miembros de otras *comunidades*, sin subordinarse a un fin común, por lo que la asociación no constituye una unidad vivencial, sino una suma de individuos que miran por sus propios intereses, a los que sólo se les atribuye responsabilidad sobre sí mismos.

La distinción entre *comunidad* y *sociedad* puede clarificarse si se le enfoca desde la posición que guarda el individuo dentro de cada una de estas formas sociales:

> Como miembro de una comunidad, el individuo humano ha de subordinarse a los fines colectivos. No obra por sí mismo con libertad, sino que su conducta se subordina a la comunidad a que pertenece. Como miembro de la Sociedad, el individuo asume su libertad. Contrata y comercia para la satisfacción de sus fines personales […] En suma: cada persona humana como miembro de una comunidad es heterónoma; como miembro de una sociedad, es autónoma. Pero todos somos miembros de comunidades e individuos que correspondemos a la **Gesellschaft** universal.[355]

A esto se debe que Tönnies señale que "las formas de voluntad tales como la inclinación, la costumbre y la memoria son esenciales y características respecto a las agrupaciones comunitarias, al igual que las de deliberación, decisión y concepción lo son de las asociativas".[356] Por su parte, Caso considera que toda teoría sociológica ha de evitar la afirmación excesiva y unilateral de algún de elemento de dicha antítesis —*comunidad*/*sociedad*—, ya que no son formas sociales ajenas una de la otra. Si bien la *comunidad* no implica a la *sociedad*, surge la necesidad de su establecimiento cuando entran en contacto numerosas *comunidades* y se complejizan sus interrelaciones; por su parte, la *sociedad* exige y pide la conformación del "Estado", que es un tipo de *comunidad*, para que, en tanto figura de autoridad, regule y observe las relaciones de cambio sobre las que la *sociedad* se sostiene. Recuerda las palabras de Tönnies:

> '**La unidad de varios hombres puede, como toda unidad, considerarse de dos modos: o bien precede a la pluralidad, que de ella deriva o bien la pluralidad existe anteriormente, y la unidad se produce después'**.[357]

El ateneísta señala que el primer caso, en que se da primacía a la unidad por sobre la pluralidad social, corresponde a la *comunidad*, mientras que la *sociedad* constituye el segundo caso, donde se considera que la pluralidad antecede a la unidad. Tönnies reafirma esta idea con la siguiente aseveración: "Sin embargo, en la comunidad permanecen unidos [los individuos] a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la Gesellschaft permanecen esencialmente

---

[355] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 306.
[356] Tönnies, *op. cit.*, p. 154.
[357] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 50.

separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación".[358] Empero, no se puede afirmar solamente la unidad o la pluralidad social, sin caer en alguno de los errores mencionados en el apartado anterior, estos son —correspondientemente: la absolutización de la comunidad, que usualmente deriva en relaciones de dominio de la figura unitaria sobre los múltiples individuos involucrados, y la absolutización del individualismo y/o la atomización de la esfera social, donde se reduce el individuo a sujeto de prácticas político-económicas, despojado su carácter ético y de su labor característica relativa a la persecución de fines y valores comunes.

Caso busca resolver dicha antítesis al señalar que las relaciones sociales se construyen a través de constantes movimientos de integración y diferenciación que operan en cada uno de los ámbitos de la vida social e, incluso, en el trasfondo mismo de ésta. La simpatía, el mismo factor que propicia la formación de grupos solidarios entre semejantes, también es la responsable del distanciamiento del hombre respecto a otros seres humanos con los que guarda menos semejanzas y, a la vez, de la formación de subgrupos dentro del primer grupo solidario, en función de la división de trabajo y otros factores sociales; estos procesos sociales de integración y diferenciación serán abordados a profundidad en el siguiente apartado, para analizar la relación que Caso establece entre estos y la teoría sociológica de la "sinergía social".

Continuando con la relación entre *comunidad* y *sociedad*, Caso apunta que, a medida que se multiplican y diversifican las *comunidades*, se complejizan paulatinamente las relaciones concernientes a la *sociedad*, hasta llegar el momento en que también producen un intercambio intelectual y cultural. Escribe: "La sociedad es anterior a la humanidad. La humanidad, en cambio, inconcebible sin la sociedad".[359] Con la cita anterior refiere que en los mencionados procesos de intercambio propios de la *sociedad* poco a poco se va construyendo la humanidad, entendida como integración constante de la diversidad humana, en que entrarán en contacto todas las *comunidades* y se logrará un momento clímax de la cultura; pues, si retomamos la acepción de la cultura como realización del ser humano, la construcción de la humanidad constituirá un aspecto del culmen de la cultura, en tanto representa la construcción humana última y la más amplia. Caso señala:

> La **Gesellschaft** se instaura. Va a crecer, indefinidamente, a través de los siglos y los pueblos, formando, merced al cambio, la universalidad de la historia. No sólo cambiaran las gentes entre sí productos materiales. Las ideas y los sentimientos ascenderán en un continuo crecimiento esplendoroso. Nada se podrá reivindicar por un solo pueblo, en este movimiento universal de todos los espíritus. La humanidad surgirá por encima de las divisiones originales fundadas en la sangre común; el ímpetu de

[358] Tönnies, *op. cit.*, p. 67.
[359] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 34.

> desarrollo incontenible solidarizará a todos los pueblos, a través del tiempo y del espacio.[360]

Por otra parte, también se preocupa de señalar a la humanidad como constructo social y negar su sustancialización, como lo quisieron numerosos impulsores de la filosofía de la historia, como Comte, para justificar teorías del "progreso" universal de la humanidad, que, en realidad, implicaban presupuestos deterministas y reduccionistas, que subsumían la libertad característica del hombre a un orden único e inamovible del mundo y, concomitante e ideológicamente, a un orden social igualmente inamovible.

La elaboración anterior sobre la distinción entre *comunidad* y *sociedad* permite comprender de forma más profunda cómo deben establecerse la relación entre los individuos y el "Estado", pues, como se señaló anteriormente, Caso concibe al "Estado" como una *comunidad* que funge como medio para el fin de la realización de sus miembros en tanto personas humanas, por lo que debe atender a las relaciones sociales en función de su eticidad y teleología propias. A esto se suma la mencionada noción de la legitimidad de la autoridad del "Estado" sobre la base del derecho, y no de la fuerza o el hecho, que busca normar y asegurar la convivencia entre sus miembros, en cuya conjunción se vislumbra la concepción del "Estado" como una *comunidad* ético-jurídica.[361] Recalca:

> El Estado es sólo una comunidad privilegiada, sobresaliente, que organiza la vida del conjunto sometiéndola al derecho, a la justicia. Por tanto, únicamente el Estado justo resulta admisible para la razón. Y la justicia es algo eterno y perfecto, como es eterna y perfecta la razón […] Por tanto, las contingencias de la historia sólo prueban la variación del hombre en el tiempo, la transformación de las sociedades en la historia; pero no el cambio de las esencias, que por sí mismas son universales y eternas, y hacen posible por su perennidad, la variación contingente de las comunidades y las sociedades humanas.[362]

Retoma del pensamiento de Scheler, la idea de que sólo existen dos opciones para considerar a las unidades solidarias: el personalismo y el impersonalismo. La concepción del Estado como entidad transpersonal corresponde con la visión del mismo como individuo, ya que en ambas se le considera como un ser autosuficiente y dotado del fin de la autoconservación; empero, la

---

[360] *Ibid.*, pp. 302-303.
[361] Tönnies concebía, más bien, que el "Estado" poseía un carácter dual, ya que es "como cualquier otra asociación especialmente constituida o grupo e intereses, una persona ficticia y, como tal, según la ley, en pie de igualdad respecto de las demás personas", en Tönnies, *op. cit.,* p. 258. Empero, "el estado es la misma asociación o la razón social implícita en el concepto de un agente racional y pensante de la asociación. Ésta significa aquí una unidad, no una persona específica aparte de las otras personas y al mismo nivel que ellas, sino una persona absoluta de la que las otras personas derivan su existencia", en Tönnies, *op. cit.,* p. 259.
[362] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), pp. 306-307.

positivización de la vida social a la que obedece el establecimiento del "Estado", constituye sólo una parte del proceso de conformación y fortalecimiento de una unidad social, por lo que el "Estado" no es autosuficiente ni constituye la totalidad de dicha unidad.

Más aún, esta concepción del Estado como individuo pertenece a la consideración impersonal de las formas sociales, en tanto su individualización lo desvincula de su función ético-jurídica y lo presenta como realidad independiente de los individuos cuya felicidad debe perseguir, por lo que no se le puede considerar como parte del ámbito personal —a falta de una dimensión moral—, cosa que, según Caso, es imposible, ya que las formas sociales dimanan del complejo entramado social que se teje entre los individuos, en su calidad de personas, y reciben de ellos, su carácter y finalidad personal. Caso continúa y señala que en la obra scheleriana las unidades solidarias se presentan como entidades poseedoras de una personalidad potencial, entre las cuales es la "persona colectiva compleja", la que constituye la cumbre del personalismo —los tipos schelerianos de unidad solidaria se abordarán más adelante y escribe:

> Lo que no es contradictorio dentro del personalismo scheleriano; porque ninguna persona se da de una vez sino que se crea. La simple persona, lo mismo que la persona colectiva, aumenta su propio valor al llegar hasta el olvido y la abdicación de propio ser, por la realización de los fines y los valores objetivos, impersonales.[363]

Sin embargo, Caso puntualiza que el "Estado" no constituye una persona en sentido estricto, ya que puede cumplir algunas de las funciones de las personas simples —las personas humanas—, pero no realizan la totalidad de los actos intencionales de la persona, por lo que en realidad funge como un "centro de voluntad"[364] y como un medio activo para el fin de la realización de sus miembros, sin constituir un fin en sí mismo, como sí lo son las personas simples.

El ateneísta ahonda en este tema y señala que la existencia del "Estado", en particular, no está garantizada dentro de la vasta esfera del mundo humano, sino que se le construye a partir de las relaciones establecidas entre las personas simples, reiterando que en lo social priva lo concreto y lo desigual, y que todo elemento diferente se construye espiritualmente a partir de esto mismo. Con esto, rechaza toda visión del "Estado" entendido como ser autónomo, a cuyos fines deban subordinarse las personas simples, y enfatiza que la razón de ser del "Estado" no obedece a causas eficientes, sino primordialmente a causas finales, no constituye una realidad de la que deriven las relaciones sociales, sino un medio para lograr un fin último, que es la felicidad de sus miembros, entendida como su realización y plenitud —dentro de marcos sociales.

---

[363] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 180.
[364] *Idem*.

Además del gran esfuerzo que Caso dedica en las diversas ediciones de su *Sociología* a estudiar la teoría de las formas sociales, por su valor pedagógico ─ya que esta obra nace como un manual de clase─, parece que ésta también es, para el ateneísta, una aproximación a los diversos tipos de unidad solidaridad, tipología que, sin embargo, debía complementarse con un análisis axiológico sobre los modos de relaciones humanas que involucraban y una reflexión sobre el tipo de unidad solidaria que mejor atiende a la realización de sus miembros ─reflexión de suma importancia para la filosofía de la cultura de Caso.

Para adentrarse en la tipología de las unidades solidarias, Caso abreva de la propuesta de Scheler, quien distingue dichas unidades a partir del papel que juegan los valores en su proceso de conformación. Scheler señala que, de acuerdo a este criterio, existen cuatro tipos generales de unidades solidarias, pero que éstos constituyen únicamente modelos ideales, ya que en la realidad empírica se presentan siempre de forma mezclada:

A) Considera a la masa o multitud como unidad social cohesionada por el contagio emocional ─tipo inferior de simpatía─ y la imitación involuntaria, en la que no se llega a la consideración profunda del otro como semejante sino sólo como miembro del todo. B) Mientras que la *comunidad vital* responde al flujo de las vivencias compartidas, que se edifica de forma voluntaria, en función de una comprensión recíproca entre los miembros, en está sí existe el reconocimiento del otro, pero de modo indiferenciado a la comunidad, asignándose el mismo valor a los miembros, y sin distinción entre el ámbito íntimo y el colectivo de su personalidad, ejemplos de comunidades vitales son la familia, el pueblo, la tribu, la clase y la profesión. C) La asociación civil, *sociedad* o *Gesellschaft* no se funda en el flujo de lo vivido como la *comunidad vital*, "sino que se constituye por la relación exterior de las personas, conscientes de su distinción y oposición recíproca, que se ligan entre sí por la promesa o el contrato",[365] en ésta sí se da el reconocimiento del otro pero sólo de modo mediado por los propios intereses y en relación únicamente con su aspecto social, un ejemplo es la sociedad internacional. D) Un cuarto tipo de unidas solidaria es la "persona colectiva compleja", sería aquella que conjuntara las características básicas de la *comunidad vital* y la *sociedad*, "porque la persona colectiva es una comunidad de amor (Liebesgemeinschaft), en la que se conserva la individualidad societaria pero se supera el enfrentamiento de intereses",[366] y sólo en ésta se establece la dirección adecuada hacia la realización de los valores superiores de la persona humana. Caso

[365] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 266. Cita retomada por Caso en *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941.
[366] Marta Albert Márquez, *Derecho y valor. Una filosofía jurídica fenomenológica*, España, Madrid, Encuentro-Universidad de Córdoba, 2004, p. 119.

señala: "La solidaridad recibe aquí el sello del amor, amor entre las personas-miembros y la persona colectiva compleja. Son las comunidades de amor. Sólo hay dos: la 'nación' y la Iglesia",[367] este tipo de solidaridad se basa en la simpatía *strictu sensu*, cuya culminación se encuentra en el amor, es así como, dice el ateneísta, se posibilita la realización propia de la "persona colectiva compleja" y sus personas-miembros hasta llegar al olvido de uno mismo en pro del otro.

En esta tipología encontramos dos de las formas sociales que ya habían sido diferenciadas por Richard y Tönnies, la *comunidad ─comunidad vital*, en términos de Scheler─ y la *sociedad*. Éstas conservan en la tipología scheleriana casi las mismas características que Richard y Tönnies les habían atribuido ─cosa que se justifica parcialmente por la lectura que Scheler hizo explícitamente de la obra de Tönnies. Sin embargo, Scheler las considera bajo la óptica axiológica de la simpatía y los valores de la persona; ya que considera que la *comunidad* se caracteriza: por un reconocimiento indiferenciado del otro con la *comunidad* misma, que se inserta dentro de una concepción de todos los miembros de la *comunidad* como dotados de igual valor; y, por relaciones basadas en la consanguinidad y en la cercanía, en general ─aquí Scheler no incluye a la Iglesia ni al "Estado". Mientras que en la *sociedad* se da un reconocimiento pleno del otro en tanto otro, pero sólo en referencia a un solo aspecto de su ser, por lo que se generan lazos parciales de comunicación personal.

A estas dos formas sociales, Scheler adicionó, entonces, la masa, que constituye la unidad solidaria más indiferenciada y menos profunda, por estar basada en la forma más baja de la simpatía, esta unidad no ayuda a establecer vínculos profundos entre los involucrados y no es exclusiva del ámbito de la persona, ya que puede darse tanto en el mundo animal (rebaño) como en el humano (multitud). Ninguna de las tres formas anteriores descansa sobre la verdadera simpatía, aquella que implica la identificación del "yo" propio con el "yo" individual ajeno, y ninguna de ellas implica la plena realización de sus miembros ─las personas simples─ en referencia a la totalidad de los valores de la persona, sino sólo parcial o nulamente, en ninguna de ellas se compaginan simpatía y valores de la persona de modo tal que el hombre busque no sólo su realización y salvación, sino, también y de modo heroico, la realización y salvación de su prójimo.

Será en la cuarta unidad solidaria que se dé la posibilidad de la realización propia como correalización del "yo" con el otro. La "persona colectiva compleja" combina las cualidades positivas de la *comunidad vital* y la *sociedad*, sí se basa en la simpatía *stricto sensu* y las relaciones que implica pueden desarrollarse hasta alcanzar su culmen en el amor, además de generar la ya mencionada posibilidad de la correalización y la atención a los valores superiores de la persona. En esta unidad

[367] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 182.

también se establecen relaciones plenas y profundas entre las personas simples que la componen, y entre dichas personas y la "persona colectiva compleja" que conforman en su afirmación de un fin ulterior a los fines individuales; en función de lo anterior, en ésta, cada persona simple presenta una doble dimensión, la de su personalidad íntima y la de su personalidad social. La "persona colectiva compleja" representa la forma más excelsa de las unidades solidarias por todas las razones ya explicadas y porque en ésta se inaugura una nueva forma de existencia personal, ya que en ella es patente la existencia de una personalidad, como no lo era en el caso del "Estado" considerado como *comunidad*. Para explicar esto Caso retoma las palabras de Georges Gurvicht:

> Toda totalidad, comunidad, unidad solidaria, no tiene valor moral propio sino cuando se manifiesta como una nueva persona; persona compleja. Si no da lugar al fenómeno de personificación, la comunidad como puramente objetiva, permanece siendo cosa, y no encarna sino valores de cosas, valores inferiores a los de la persona.[368]

Finalmente, cabe enfatizar que es en ésta donde el modo específico de conformación social sí abona a la realización de la persona humana, que constituye, como es de suyo necesario, el fin último de la existencia de todo lo humano; y además representa el punto de reflexión que enlaza a la filosofía de la cultura de Caso con el objetivo propuesto por su proyecto filosófico de "nación", elaborado teniendo en mente a México. La importancia que reviste el tema de la "persona colectiva compleja" en el pensamiento de Caso se hace todavía más evidente cuando se toma en cuenta que Scheler consideró a dos entidades como ejemplos de "persona colectiva compleja", la "nación" y la Iglesia. Ambas son harto interesantes en tanto se puntualiza que la "nación" está dotada de personalidad, cosa que no posee el "Estado", mientras que en diversas partes de su obra Caso pugnaba por la ordenación de México bajo la forma de un "nación" racial y culturalmente homogénea, y siempre se preocupó por la conformación de una "conciencia nacional" mexicana; por su parte, la Iglesia representa, en el pensamiento de Caso, la institución que formaliza, ordena y difunde el sentimiento, las creencias y prácticas religiosas de una agrupación humana, es decir, la figura de la Iglesia puede fomentar la realización de todos sus miembros en tanto no se petrifique, ni se burocratice, y se renueve, organizándose bajo lineamientos congruentes con las características de la persona y el propósito de su realización y salvación. El tratamiento de la religión como fenómeno sociológico y su relación con la Iglesia se abordará en el apartado final de este capítulo; mientras que

---

[368] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 264. Aquí Caso está citando la obra *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* de Georges Gurvicht. Cita retomada por Caso en *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941.

el concepto casiano de "nación" se abordará a continuación, dejando para el capítulo III su visión sobre el "Estado-nación" homogéneo mexicano.

En cuanto a su idea de "nación", inicio señalando que Caso se opuso a toda concepción que la redujera a las relaciones de cambio y contrato propias de la *sociedad* y que la señalaran como un fin en sí misma, en desatención de la realización de sus miembros. A esto refiere cuando critica a Tagore, pensador con el que coincidió en muchos otros puntos, por sostener lo siguiente:

> Una nación en el sentido de la unión política y económica de un pueblo, es el aspecto que asume toda una población cuando se organiza para cierto fin mecánico. La sociedad como tal no tiene propósito ulterior ninguna, es un fin en sí misma. Es la espontánea expresión del hombre como ser social. Es un orden natural de las relaciones humanas, en virtud del cual los hombres pueden desarrollar ideales de vida en cooperación mutua. Tiene también un aspecto político, pero éste sirve sólo para un designio especial: para la conservación propia. Es, únicamente, el lado del poder, no el de los ideales humanos.[369]

Respecto a esta cita rechaza que de la "nación" se pueda predicar simultáneamente la consecución de un fin mecánico y el ser una *espontánea expresión del hombre como ser social*. Para Caso, a la "nación" conciernen tanto los procesos propiamente espirituales, como los económicos, políticos, jurídicos, etc. ─a los que también considera como fenómenos culturales en el fondo─, a causa de que ésta reúne las cualidades de la *comunidad* y la *sociedad*, en tanto "persona colectiva compleja". Los factores que originan a una "nación" y le dan su peculiaridad nunca son de orden directamente físico-biológico, Caso incluso recuerda diversas propuestas que trataron de fundar la realidad de la "nación" en la raza y la geografía, y las rechaza, ya que estos factores supuestamente físico-biológicos siempre son asumidos por el hombre de modo psíquico-cultural. En este sentido, Caso se opone a las concepciones naturalistas de la "nación" y a los criterios igualmente naturalistas para determinar quién sí y quién no pertenece a una determinada "nación" ─concepciones que muestran un proceder de reduccionismo, según el cual, como señala González Di Pierro sobre la significación del exilio y la posibilidad del transtierro para Gaos, consistía en "identificar nacionalidad auténtica con nacimiento u oriundez".[370]

También niega que el solo fenómeno lingüístico o el religioso expliquen la totalidad de la "nación", pues dentro de una sola "nación" pueden existir numerosas razas y que existen "naciones" que no poseen unidad geográfica, "naciones" en las que se hablan distintas lenguas y se practican

---

[369] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 174.
[370] González Di Pierro, *op. cit.*, p. 23.

diversas religiones. Sin embargo, la "nación" tiene que ver con numerosos elementos, incluidos estos, los cuales, en su compleja y rica conjunción y desarrollo, dan lugar a una síntesis peculiar e irrepetible en cada caso. La "nación" es "una personalidad *sui generis*, algo irreductible y único, es la idiosincrasia del pueblo; sólo que, mientras las vidas de los individuos se desenlazan en unos cuantos años, la vida de las 'naciones' se prolonga por siglos".[371]

En vista de lo anterior y desde el punto de vista de sus miembros, una de las características propias de la "nación" es la "conciencia de pertenencia", que refiere al fenómeno psico-sociológico de participar de una colectividad en sus múltiples aspectos, afirmando su adhesión a ésta y su no pertenencia a muchas otras del mismo tipo o al mismo grado, ésta se genera a partir de los lazos significativos entre sus miembros, y entre los miembros y el todo ─en términos schelerianos, estos lazos se dan entre las personas simples, y entre éstas y la "persona colectiva compleja". La "conciencia de pertenencia" está relacionada con la "conciencia de especie" ─idea que retoma del sociólogo norteamericano, Franklin H. Giddings─, en cuanto se advierte que esta última es la responsable de aglutinar a los hombres en torno a elementos comunes y, simultáneamente, distanciarlos de otros seres humanos que no comparten dichos elementos.[372] Ambas conciencias implican la operación de la intuición analógica y su reconocimiento del otro, pero la "conciencia de pertenencia" se centra en los elementos comunes en torno a los cuales se conforma un grupo social, mientras que la "conciencia de especie" refiere tanto a la acción integradora de los hombres con base en elementos comunes, como a la acción diferenciadora por la que se toma conciencia de que los otros son más o manos semejantes a nosotros y se considera que los elementos que compartimos con unos no son compartidos por todos, por lo que la conformación del grupo social también involucra la delimitación del mismo y la determinación de quiénes sí y quiénes no participan de este proceso.

La "conciencia de especie" liga y distingue a los hombres en base al grado de semejanza que guardan entre sí, "el mismo hecho que une a los hombres entre sí, dentro de un grupo determinado, es la causa de la subdivisión del grupo y de la existencia separada de otros grupos diferentes; porque todos tendemos a unirnos a lo que es como nosotros y a apartarnos de lo que no se manifiesta de modo análogo a nuestra propia actividad".[373] Caso retoma dicha noción en un afán integrador de conciliar entre distintas doctrinas filosófico-políticas que parecían antitéticas, la de la sociabilidad natural del hombre ─inaugurada por Aristóteles─ y la del egoísmo connatural que impelía al hombre

---

[371] Caso, *Sociología,* en *Obras Completas,* tomo XI, México, D. F., UNAM, 1973 (4° edición: 1945), p. 308.
[372] Más adelante se abordará a cabalidad lo característico de la *conciencia de especie* y su importancia dentro de la organización de las relaciones sociales.
[373] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 369.

a aislarse de los demás, a menos que lo obligasen a lo contrario. El modo de conciliar dichas doctrinas es el que ya había postulado Kant a través de su idea de la insociable sociabilidad,[374] al reconocer la existencia de ambas tendencias en el hombre, la de unificación o integración y la de diferenciación, pero ahora entendidas como procesos sociales y no individuales, y acentuando su efecto en la conformación de grupos humanos definidos en función de lo que consideramos más o menos análogo.

Otra característica es que guarda cierta relación con un espacio determinado, aunque estos pueden ser poco claro o cambiante, pues, como señala Mónica Chávez, en el pensamiento de Caso existe una constante relación entre "nación" y territorio: "El territorio es la base de la identidad nacional y es, a su vez, el espacio de la apropiación de los recursos naturales y de la defensa de la tradición cultural".[375] A pesar de que Caso niega toda explicación naturalista de los fenómenos sociales y rechaza que estos puedan ser explicar por un solo elemento físico-biológico, sostiene que el medio en el que se desarrolla una colectividad está dotado de significado por la misma y asimismo que dicho medio ha moldeado las experiencias de la colectividad, por lo que está plenamente imbricado en su personalidad. "Claro está que el concepto de nacionalidad ha ido depurándose con el incremento de la cultura, y es hoy más íntimo y psicológico; pero uno de sus orígenes, al menos, estriba en las efusiones del alma sobre la tierra que abriga y sustenta".[376]

Un punto de reflexión importante es la relación entre la idea de "nación" y la de "patria", ya que Caso refiere a la "patria" como una realidad insuperable que no es susceptible de ser reducida al enfoque de la existencia como "economía" y no constituye una mera concatenación generacional y espacial de seres vivos, sino que es un "alma de mil almas",[377] una nueva realidad que surge a partir de la interrelación cualitativa de sus miembros ─sobre todo en su aspecto espiritual─, realidad que no se subordina a los ideales de la raza o la humanidad, ya que sin alcanzar este primer escalafón ─la "patria"─ es imposible alcanzar los posteriores. En este punto encontramos un posible engarce entre la noción de "patria" y "alma colectiva" que Caso tanto refirió, esta última se entiende como aquella dimensión de la vida colectiva donde se da una "*fusión y combinación sintética de las psiques individuales en las formas lingüísticas, artísticas y religiosas del pensamiento humano*". El tema específico del "alma colectiva" se abordará más adelante, pero se puede adelantar que "nación", "patria" y "alma colectiva", refieren a distintos aspectos de un mismo proceso cultural, de carácter

---

[374] *Cf*. Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, España, Madrid, Tecnos, 1994.
[375] Mónica Chávez González, "Antonio Caso y los paradigmas de la nación mexicana", *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 30, enero-abril 2004, p. 8.
[376] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 122.
[377] Caso, *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo IX, p. 225.

creativo y sintético, en el que, a partir de las relaciones profundas entre los individuos ─en tanto personas humanas─ se da lugar a una realidad social que puede tener las mismas capacidades y potencias que ellos, y que es a través de esta colectividad compleja que los individuos y la misma colectividad se autorrealizan desbordándose amorosamente sobre los otros.

Para cerrar este subapartado y explicar la importancia de la reflexión casiana sobre la "persona colectiva compleja", la "nación" y la función sociológica de la religión, cabe adelantar que Caso aparentemente retomó la idea scheleriana de las dos formas posibles de la "persona colectiva compleja", y, en su proyecto de "nación", abogó por ordenar a México bajo la estructura de un "Estado-nación" homogéneo ─relativo a la "nación"─ y consideraba que el medio para lograr esto era la difusión de la caridad y el seguimiento del ejemplo de Cristo por parte de todos los mexicanos ─relativo a la Iglesia. Con esto, pretendía evocar en México el carácter básico de las dos formas de la "persona colectiva compleja", con algunas importantes variaciones, siendo la más importante que su cristianismo *sui generis* no constituía una modalidad de la Iglesia, sino una expresión de lo que subyacía a toda institución eclesiástica, esto es, un sentimiento religioso. El objetivo final que perseguía con esta propuesta específica era que México se conformara como una "persona colectiva compleja" en la que los mexicanos gozaran de la posibilidad de desarrollarse plena y libremente como personas humanas, y entendieran que esta posibilidad radicaba en el establecimiento de relaciones profundas con los otros y en el cuidado de la *comunidad* de la que formaban parte.

2.3.2. "Sinergía social" y "conciencia colectiva"

En los apartados anteriores se puede apreciar que Caso constantemente aboga por una concepción integral y realista del campo de estudio a que se atiende, y el ámbito sociológico no es la excepción, sus estudios sobre dicho ámbito constituyen, en parte importante, una exposición de las más importantes corrientes y propuestas sociológicas del siglo XIX e inicios del XX, pero también dejan entrever el establecimiento de una contraposición entre dos bloques de doctrinas sociológicas, entre aquellas que pretenden explicar la totalidad del fenómeno social a partir de una sola categoría o factor específico, y las que buscan atender a todos los factores involucrados en dicho fenómeno, tratando de echar luz sobre la forma en que se relacionan y los modalidades peculiares que revisten en cada agrupación particular.

La metodología reduccionista del primer bloque conduce a un falseamiento del análisis sociológico y, en última instancia, a una omisión de la particularidad de las culturas y civilizaciones que constituyen el objeto concreto de estudio de la sociología; mientras que el afán del segundo

bloque, por considerar la totalidad de los factores sociales que intervienen en la conformación y evolución de un grupo social, tiende a remarcar que esta multiplicidad de factores interactúa de formas tan distintas que resulta en agrupaciones sociales de muy diversas características.

Caso expone algunas de las doctrinas sociológicas que se pueden considerar como pertenecientes al primer bloque, por reducir la explicación del fenómeno social a elementos parciales, tales como la geografía, el clima, la demografía, la raza, las costumbres, entre otros, y, a pesar de que considera que todos estos elemento constituyen factores importantes dentro de la conformación y particularización de una agrupación humana, enfatiza que cada una de éstas, por sí mismas, no agota el fenómeno social ni puede explicar las modalidades de cada cultura.

En especial, se opone a las doctrinas sociológicas que hacen de un elemento físico-biológico —como el clima y la geografía— el elemento determinante de lo social, pues considera que éstas pecan de un naturalismo reduccionista, que al igual que muchas doctrinas de otros ámbitos de análisis, como el epistemológico, ontológico, etc., subordinan la particularidad del fenómeno social y de la esfera humana a principios explicativos que sólo son válidos dentro de la ciencias naturales. Sin embargo, Caso también niega que los factores culturales constituyan los directores unilaterales de las sociedades humanas, como son la economía —a la que considera como un factor cultural, en plena oposición a la propuesta marxista—, la división del trabajo, las costumbres, el lenguaje y demás, incluyendo la religión, pues aunque muchos de estos constituyen algunas de las más altas expresiones de la creatividad humana, no explican a cabalidad las condiciones materiales que necesariamente afectan al hombre tanto en los individual como en lo colectivo.

Lo anterior, por considerar que la sociología no puede atenerse únicamente a las causas eficientes de las formaciones sociales, como hacen las doctrinas sociológicas naturalistas, sino que también habrá de atender a las causas finales de la sociedad: el bienestar y la felicidad humanas —tema en el que su estudio sociológico converge con las reflexiones éticas y antropológico-filosóficas—, finalidad que exige la consideración, tanto de los factores físico-biológicos como los psíquicos, intelectuales y espirituales del fenómeno social.

Caso se adhiere a la teoría de la "sinergía social" del sociólogo norteamericano Lester F. Ward, según la cual, al interior de la sociedad, existe una "acción mutua y recíproca de energías"[378] de distinto tipo —físicas, psicológicas, sociales, etc.—, a cuyas complejas y variadas interrelaciones se deben las características concretas de las sociedades particulares, que, sin embargo, se encuentran en constante renovación, reestructuración y reorganización en formas también novedosas. Si bien

[378] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 39.

algunas teorías sociológicas precedentes ya entendían a los diversos factores sociales como "energías" o "fuerzas", por concebir que éstas representaban elementos activos y catalizadores de cambio en la sociedad, Caso considera que en la doctrina de Ward la noción de "energía" se subordina a la de "sinergía", ya que la idea de "energía" o "fuerza" se concibe en función de otra "energía" o "fuerza" semejante que se le opone, por lo que implica su coexistencia.

Una parte importante de esta doctrina consiste en concebir a la organización social como un proceso concomitante a la "sinergía", ya que las diversas "energías" que entran en contacto entre sí, se afectan pero también persisten dentro del entramado social, por lo que lejos de anularse unas a otras se organizan entre sí, formando una estructura única y particular. De igual manera, Ward consideraba que, a medida que dicha estructura se complejizaba, comenzaba a apropiarse de los estímulos externos, a asimilar las fuerzas externas y volverse, cada vez más, un fenómeno de apariencia autónoma, al respecto, Caso escribe: "Mientras más nos elevamos en la complejidad de los fenómenos, el efecto va siendo cada vez más y más desproporcionado con su causa. El pensamiento, la sociedad, que son los más complejos de los hechos cósmicos, parecen, a primear vista, creaciones de la nada."[379]

A pesar de que Ward también aplicaba esta teoría a los sistemas y organismos biológicos, la asienta en el terreno de lo psíquico y espiritual, al considerar, dentro del conjunto de las "energías" activas en una sociedad, a elementos tales como las necesidades humanas y sus dolores, así como la industria humana que ha surgido para paliarlas o remediarlas. Por su parte, Caso señala que, por ejemplo, las necesidades de nutrición y reproducción ─a las que obedece unilateralmente el enfoque de la existencia como "economía"─ han influenciado en la generación de instituciones sociales y familiares; la urgencia de defensa ocasionó la guerra y la industria; y las costumbres propiciaron el establecimiento del Estado y el derecho, aunque en sentido estricto todas las "energías" sociales se relacionan e implican entre sí. Más aún, el ateneísta agrega que la "sinergía social" constituye un hecho primordialmente psíquico, puesto que el papel y la influencia de los factores físico-biológicos se hacen presentes en el proceso "sinérgico" solamente al ser vividos psíquicamente por los individuos en sus relaciones sociales, pues "hay que advertir que las instituciones económicas y familiares no han procedido sólo de las necesidades biológicas, sino, directamente, de la obra de la inteligencia humana, en la invención, y del sentimiento y de los deseos de la colectividad".[380]

---

[379] *Ibid.*, p. 40.
[380] *Ibid.*, p. 41.

En vista de lo anterior, la teoría sinérgica se presenta, no sólo como la organización de las interrelaciones entre lo físico-biológico y lo psico-social, y la correlación entre las formas del quehacer humano y su diversificación a medida que se acrecenta el grupo social, sino, también, como un intento por explicar la configuración de un sentimiento de colectividad y de los valores sociales, a partir de la relaciones existentes entre los individuos, así como entre éstos y los distintos ámbitos y factores sociales, subrayando la integración organizada del individuo al hecho social y a la colectividad. A esto se debe que, dentro de la historia de la sociología, se conciba que la "sinergía social" consiste en "la unión activa y concorde de todas las fuerzas individuales hacia un fin social común: es el efecto de la simpatía".[381]

Esto último constituye una de las preocupaciones más importantes del pensamiento de Caso y la razón de que este filósofo haya dedicado tan grande esfuerzo a estos estudios de corte sociológico, preocupación por la que interpretaría el desenvolvimiento de las sociedades contemporáneas y, en especial, la historia sociocultural de su propio país, dicha preocupación refería a la posibilidad de generar una identidad sociocultural viva y particular, a partir del entramado social de una colectividad, sobre todo, con base en la conjunción de dos elementos fundamentales en el estudio sociológico casiano: la intuición analógica y la *Einfühlung*.

2.3.3. Funciones mentales de la "conciencia colectiva"

Como ya se ha señalado anteriormente, los procesos de integración y diferenciación se multiplican a medida que crece el grupo social y se complejizan sus estructuras. Con base en lo anterior, Ward propone la existencia tanto de la "sinergía" intrasocial, que refiere al proceso de interacción energética interior a una sociedad, como de la "sinergía" intersocial, que se genera al entran en contacto dos o más agrupaciones humanas. "Al lado de la energía **intrasocial** está la **intersocial**. Ningún fenómeno de la vida de una sociedad puede explicarse sin recurrir a la interacción social, desde los orígenes de la humanidad".[382] Esta consideración sobre la "sinergía social" es acorde con la idea casiana de que el hombre no puede ser entendido como ente un aislado sino sólo como persona, dotada de un eminente carácter social, por lo que siempre que se le observa, se le percibe como ya inserto en una serie de relaciones con seres semejantes en mayor o menor grado; cosa que también se aprecia en la

[381] Squillace, *op. cit.*, p. 207.
[382] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 42.

consideración de las agrupaciones humanas, que se encuentran en relaciones constantes y diversas con otras agrupaciones más o menos similares.

A raíz de lo anterior, Caso señala que la sociología sólo puede estudiar la conformación del grupo social primario de modo hipotético, pues fácticamente se debe aceptar que el hombre es inconcebible como ser individual, autosuficiente y de naturaleza autoexplicativa, tanto en lo sociológico como en lo ontológico —desde la perspectiva de su personalismo. Con esto, el ateneísta enfatiza que el hecho social que contempla la "sinergía" es siempre mudable y reformable, no sólo en cuanto a las relaciones internas de una agrupación, sino también en cuanto a sus relaciones externas, con esto subraya su rechazo al estatismo social y su afirmación de la posibilidad de la creación y renovación en esta esfera, nociones que son acordes a la filosofía del movimiento y la creación, así como a la crítica al determinismo que sostuvo desde las primeras etapas de su trayectoria filosófica.

Sin embargo, considero que Caso tomó mayor interés por los procesos de integración social, por sobre los diferenciadores —sin, por ello, ignorarlos—, porque estos representaban una parte importante de su concepción de una posible solución al problema del individualismo y la falta de cohesión nacional que percibía en la sociedad mexicana —y en gran parte del escenario internacional de su época—, problema que impedía el desarrollo de la "nación" y la plena realización de sus compatriotas, y que —a sus ojos— sólo podían resarcirse a través de la conformación de un "alma colectiva" o una unidad psíquica colectiva, surgida de los sentimientos, deseos y necesidades colectivos, la cual se alimentaría y, simultáneamente, se manifestaría en expresiones culturales como el lenguaje, las costumbres, la religión, la expresión artística, la educación, etc.

El tema de los procesos de configuración de un "alma colectiva" se encuentra íntimamente relacionado con la reflexión sobre la complementariedad entre invención e imitación, y, concomitantemente, con el análisis de las relaciones de influencia entre individuo y comunidad. Si bien Caso niega la absolutización de cualquiera de estos últimos elementos, así como la prevalencia de la invención sobre la imitación o viceversa, el análisis de la influencia de la *comunidad* y sus constructos sobre el individuo, así como del efecto de la imitación sobre la invención, estos tendrán un papel clave para comprender su propuesta para combatir el individualismo que anegaba la vida mexicana, ya que ésta se caracterizaba por la absolutización del individuo y la fragmentación social, que debían ser subsanadas por la implementación de procesos y actividades cohesionadoras.

Caso conoce el término "alma colectiva" a través de la obra y pensamiento del psicólogo alemán Wilhelm Wundt, quien sostenía que en una sociedad existe, además del alma individual de cada uno de sus miembro, un "alma colectiva" de dicha colectividad, generada a partir de la

conjunción e interrelación de las diversas ideas, creencias, sentimientos, prácticas, deseos, actos y valores colectivos que se encuentran cristalizados en las instituciones o constructos psico-sociales de tipo lingüístico, artístico, religioso, etc., y que constituyen funciones mentales colectivas.

Sin embargo, Caso recalcaba que la afirmación de esta construcción social, no implicaba "la existencia de un *substratum* espiritual […] un ente colectivo psíquico".[383] Me parece que Caso realiza esta clarificación por dos razones, principalmente: La primera consiste en que el "alma colectiva" constituye un "constructo interpsíquico", producto de la relación entre los individuos concretos en su aspecto psíquico, y no posee realidad por sí mismo y mucho menos independientemente de la esfera social y la colectividad específica que la edifica; cosa que recuerda a la discusión acerca de la naturaleza social de los valores. La segunda razón versa sobre el afán de nuestro filósofo por señalar que, en el ámbito social, no existen entes transpersonales o completamente impersonales, ni autosuficientes, que subordinen a los seres individuales a que refiere, sino toda entidad social constituye una construcción intersubjetiva, por lo que no posee una voluntad autónoma, sino que expresa el sentir y querer de la colectividad.

La investigadora Mónica Chávez ahondó en el concepto de "alma colectiva" que se utilizaba a inicios del siglo XX ─época en la que se sitúan los estudios sociológicos de Caso─ y que era ampliamente utilizado entre los círculos europeos de la época, principalmente en el ambiente español posterior a 1898, y que representaba "un intento de la sociología por diferenciar y resaltar las particularidades de un pueblo a través del conocimiento de su 'espíritu', es decir, de su esencia **subjetiva**".[384] Para Chávez, como crítico del paradigma de la metodología naturalista, Caso se rehusaba a explicar la naturaleza de la "nación" mexicana ─y cualquier otra "nación"─ a través de la mera interacción entre factores materiales y naturales, sino que la esboza con base en el ámbito cultural subjetivo, donde puede acontecer la conformación, entre los miembros de una colectividad, de un sentir y un espíritu compartido, un "alma colectiva" y una "conciencia colectiva", que se encuentran condicionadas y posibilitadas por las características particulares de la raza, el lenguaje, las costumbres, las creencias religiosas y la historia compartida ─todas ellas dotadas de simbolismo y concebidas por el hombre como parte de una vivencia compleja─, y que, a su vez, se objetivan en la evolución específica de la raza, el lenguaje, las costumbres, la religión profesada y la narrativa histórica que caracteriza el origen de la "nación" en cuestión, da sentido a su presente y propicia la generación de ideales, valores y objetivos compartidos.

---

[383] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 186.
[384] Chávez González, *op. cit.*, p. 6.

Para Chávez, el uso de la noción "alma colectiva" representaba un vestigio en el pensamiento casiano de la formación positivista ─con la cual nunca pretendió romper del todo, según esta investigadora─, pues, de acuerdo a esta doctrina, era posible hablar de una "psicología de los pueblos", una personalidad propia de cada pueblo determinada por factores naturales y plenamente culturales como el territorio, los recursos naturales, la vecindad con otros pueblos, la constitución demográfica, así como por las creencias y prácticas religiosas, sus mitos, literatura y expresiones artísticas, los acontecimientos de su historia y asimilación de la mismos, sus valores fundamentales, su cosmovisión, etc.

En este caso, debemos recordar que la idea de la "psicología de los pueblos" sirvió a Comte, padre del positivismo, para elaborar una filosofía especulativa de la historia, según la cual algunos pueblos representaban por excelencia lo propio de cada uno de los tres estados o periodos por los que debía atravesar la humanidad para alcanzar su plena realización. Caso habría de oponerse a esta interpretación de la historia humana en tanto afirmaba la noción del "progreso" necesario y universal, y en tanto señalaba al estado positivo como el estado definitivo o último, del pensamiento y del desarrollo humano. Sin embargo, Caso no negaba la idea del desarrollo humano, la de su posible realización y tampoco la idea de la existencia de cierta personalidad propia de cada pueblo o "nación", podemos afirmar esto último, sobre todo, si consideramos que para Caso la personalidad era un atributo y una expresión propia de la persona humana, expresión que era siempre única e irreductible, y que Caso llegó a esbozar a la "nación" mexicana ─en la madurez de su pensamiento─ como una persona compleja, producto de la interrelación libre y creativa entre las personas humanas particulares.

Por otra parte, Chávez también refirió que la noción "psicología de los pueblos" proviene, en la obra de los positivistas y de Caso, de la propuesta de Hegel y, en última instancia, de Herder, importantes contribuyentes al movimiento del romanticismo alemán, caracterizándose este movimiento por la reivindicación de los aspectos subjetivos de la vida humana tanto en su aspecto individual como en el colectivo y el señalamiento de las características distintivas del pueblo como el horizonte particular desde el cual se emprende cualquier actividad humana individual. Del nacionalismo romántico europeo retomó Caso, según Chávez, la idea de que "las naciones concebidas como individuos complejos y el 'alma colectiva' como la concentración de la individualidad espiritual de los diversos grupos humanos, tan sólo representaba el papel que la historia universal les había asignado",[385] enfatizando que la búsqueda de un "alma colectiva" mexicana implicaba una labor

[385] *Ibid.*, p. 7.

casiana de integrar a México al amplio concierto de las naciones europeas y su esquema de desarrollo cultural y organización socio-política.

Por mi parte, considero importante agregar que la noción de "alma colectiva" en la obra de Caso sí se puede rastrear hasta el romanticismo alemán y el pensamiento de Hegel, aunque no directa sino indirectamente, ya que Caso atendió a la idea de "psicología de los pueblos" de Hegel a través de la reformulación que realizó Wundt y que derivó en la noción explícita de "alma colectiva"; mientras que también sería conveniente ahondar en la posible influencia de algunas ideas de Scheler sobre el modo particular en que Caso retomó la noción "alma colectiva" de la obra de Wundt, ya que es a la luz de las propuestas del fenomenólogo alemán que la concepción casiana sobre las naciones se matiza, al contemplarlas como "personas colectivas complejas", en cuyas relaciones internas coexisten la libertad personal y el amor a la comunidad.

Scheler ─quien influenció todo el estudio sociológico de Caso─, realizaba una distinción entre "alma colectiva" y "espíritu colectivo", pues sostenía que todos los actos espirituales, como el pensar, querer, amar, odiar y saber en compañía, generan dos categorías de fenómenos colectivos: Por una parte, el "alma colectiva", que es "el sujeto colectivo de aquellas solas actividades psíquicas que *no* son realizadas 'espontáneamente', sino que 'se realizan' ellas";[386] sus actos se generan de modo anónimo, tomando una dirección de abajo hacia arriba, de la base del grupo humano a las élites o grupos distintivos; a ésta corresponden fenómenos como el mito, el cuento, el lenguaje natural, la religión nacional, el trabajo, los usos y costumbres, etc. Por otra parte, el "espíritu colectivo" es el "sujeto que se constituye en la realización en compañía de actos *espontáneos*, plenamente conscientes y referidos intencionalmente a algo objetivo";[387] el cual se manifiesta únicamente en ciertos representantes de la colectividad, que siempre son pocos, por lo que su modo de actuación describe una trayectoria de arriba hacia abajo, de las élites a la base o generalidad del grupo; a éste se deben fenómenos como el derecho, la filosofía, la ciencia, el lenguaje culto y la formalización del Estado.

Para Scheler, estas categorías no refieren a entidades metafísicas que precedan y excedan a las relaciones sociales y al vivir en compañía, o que constituyan un fenómeno de la adición cuantitativa de los involucrados en un grupo social, sino una realidad cualitativa que se da simultáneamente en el convivir, son "los sujetos del *contenido espiritual* o psíquico que está produciéndose incesantemente en el 'en compañía'".[388] Ahora bien, lo que interesa en este punto es señalar que Scheler sí establece una distinción entre los ámbitos de la vida colectiva donde se generan

---

[386] Scheler, *Sociología del saber*, p. 50
[387] *Ibid.*, pp. 50-51.
[388] *Ibid.*, p. 50.

ciertos sucesos o fenómenos sociales, y de modo acorde diferencia entre los movimientos que podríamos llamar de divulgación imitativa y los de sublimación individualizante, así como entre los que se generan en la totalidad del grupo humano y los que se generan en una sola parte. Mientras que Caso no retoma dicha distinción, ni la noción de "espíritu colectivo" y, por su parte, sólo apunta a las funciones mentales colectivas como los constructos interpsíquicos espontáneos donde se configura y se expresa simultáneamente el "alma colectiva", independientemente de que algunos de esos constructos tengan su epicentro predominantemente en el individuo ─como es el caso del arte─ o lo tengan en la relación equilibrada entre individuo y colectividad ─como es el caso de la religión, las costumbres, etc.

Para Caso, el concepto de "alma colectiva" se fundamenta en la noción sociológica ─ya mencionada─ que afirma que los factores físico-biológicos, como la adaptación física, la raza, demografía, geografía, clima, etc., participan del fenómeno social, eminentemente psicosocial, a través de su asimilación interpsíquica por parte de los miembros de la colectividad. El "alma colectiva", en tanto constructo interpsíquico, también se integra en función de elementos que son de orden psíquico, estos elementos son la intuición analógica y la *Einfühlung*, a través de estos, el hombre se pone en pleno contacto con el mundo, tanto en su aspecto natural como en el cultural, dota de significado a la existencia y todos los factores sociales ─físico-biológicos y psicosociales─ quedan incluidos en los procesos culturales.

Caso refiere a la noción de *Einfühlung* para explicar los diversos tipos de experiencia que el hombre tiene respecto al mundo, denotando que estas experiencias no se restringen al ámbito individual de lo intrapsíquico, sino que cobran pleno sentido en lo colectivo y los procesos interpsíquicos, y que son éstas las que dan cohesión, significatividad y perdurabilidad a los lazos humanos. La *Einfühlung* se caracteriza por la proyección del sujeto sobre algún objeto o la totalidad del mundo, a través de esto, el sujeto internaliza su experiencia del mismo y le atribuye sentido, empero, dicha proyección siempre se da a través de ideas, creencias, valores y cosmovisiones que condicionan al sujeto y que son producto de la labor colectiva de aquellos que conforman su comunidad, por lo que los distintos tipos de *Einfühlung* fungen como las ventanas particulares por medio de las cuales el hombre se abre al mundo y organiza lo que le rodea.

Ya hemos señalado que en algunos momentos Caso refirió a la intuición analógica como una forma específica de *Einfühlung*, porque en ésta se daba la proyección de la conciencia individual sobre un "otro" que se intuía analógicamente como semejante y mucho más cercano que el resto de los seres, con el cual era posible la comunicación y el inicio de empresas conjuntas.

> Cuando un alma humana se relaciona con cualquier ser del universo que no sea otra alma humana, se engendran fenómenos diversos de los hechos sociales; pero cuando un espíritu individual es sujeto de una relación con otro espíritu individual homogéneo, resulta, a su vez, el objeto de una relación sui-géneris (social) en que principian a elaborarse fenómenos lingüísticos, religiosos y artísticos, que son la expresión irreductible de esta relación sui-géneris, o, por mejor decir, la misma relación: porque lo social, privativamente considerado, es el lenguaje, la religión, las costumbres, el arte y la división del trabajo que resulta siempre, como lo ha visto con claridad M. Durkheim, de un 'fondo de sentimientos e ideas comunes'.[389]

Sin embargo y a partir de la cita anterior, la intuición analógica se muestra más bien como la base de las demás formas de *Einfühlung* y de los fenómenos del lenguaje, la religión, el arte, la ciencia, etc., ya que en la intuición del otro también se establecen experiencias interpsíquicas que se ordenan bajo tres tipos de *Einfühlung*: la "apercepción trascendental", la empatía estética y la *Einfühlung* mítico-religiosa. Estos tipos se relacionan, a su vez, con las funciones mentales de la "conciencia colectiva" o las actividades fundamentales por las que se conforma la vida colectiva y se expresa el "alma colectiva" de un grupo humano.

Las funciones mentales colectivas son, precisamente, las instituciones o constructos interpsíquicos espontáneos que el hombre crea en función de los mencionados fenómenos lingüísticos, religiosos, artísticos, etc. Abarcan todo lo que el hombre agrega a la mera existencia natural y representan el desenvolvimiento del fenómeno social. Constituyen procesos colectivos complejos en cuya interrelación se produce la síntesis de la cultura y la expresión de la particularidad de un "alma colectiva" concreta, y se les considera como instituciones, en tanto significan formas colectivas de sentir, actuar, pensar y ser, sin que esto medre la libertad individual de los involucrados, ya que ésta se sigue ejerciendo, pero orientada por valores socialmente configurados, expresados en dichas instituciones.

Las funciones mentales colectivas son, para Caso, las mencionadas en la cita anterior: el lenguaje, la religión, las costumbres, el arte y la división de trabajo.[390] En éstas operan los tres tipos de *Einfühlung* considerados por Caso, la "apercepción trascendental" en el lenguaje, la empatía

---

[389] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 158.

[390] Las funciones mentales colectivas consideradas por Wundt son lenguaje, mito-religión y costumbres, aunque también contempla al arte como una función de la "conciencia colectiva" en tanto se deriva de las diversas representaciones míticas; la división del trabajo social es introducida por Durkheim e integrada por Caso al conjunto fundamental de dichas funciones. En la edición de 1927 de *Sociología*, Caso consideraba a la ciencia como una función mental colectiva en el capítulo XX titulado "La ciencia como función mental colectiva", donde la relaciona con la magia y la religión en su aspecto sociológico. Sin embargo, en la edición de 1940, retira este capítulo, reestructura gran parte de la información que éste contenía y la distribuye, principalmente, en el nuevo capítulo XXIV, "La noción de la cultura y las formas sociales". En la edición de 1945 volverá a otorgar un subcapítulo específico a la ciencia con el mismo título de 1927, "La ciencia como función mental colectiva".

estética en el arte y la *Einfühlung* mítico-religiosa en la religión, y a la base de las costumbres y la división de trabajo.

Por ejemplo, la función colectiva del lenguaje posee un eminente carácter social, ya que nace necesariamente de la relación entre dos partes como mínimo —un "tú" y un "yo"—, siempre existe la necesidad de un interlocutor, no sólo para el acto comunicativo en sí, sino, incluso, para el establecimiento del significado de las palabras, así como para su simbolización y su uso. En este sentido, el lenguaje individual es imposible por faltarle el elemento inherente del otro dialogante. Lenguaje y sociedad se coimplican y no puede existir una sin la otra.

En la primera edición de su obra *Sociología genética y sistemática*, Caso señaló que el origen del lenguaje era la expresión individual y que, debido a su evolución, posteriormente se convirtió en "la forma inseparable de todo contenido espiritual común".[391] Pero matizó esta idea al abordar el carácter relacional del lenguaje, del siguiente modo: "No es la lengua una irradiación individual hacia lo colectivo, sino una acción que urge al individuo desde la colectividad; aun cuando, ambos procesos, lejos de excluirse, se compenetren".[392]

El lenguaje es el constructo colectivo en que operan, simultáneamente, la intuición, integración, concepción, significación y simbolización del mundo, así como su atribución de sentido. Por lo que, para Caso, lenguaje y pensamiento van de la mano, a tal grado, que la historia del pensamiento casi se puede identificar con la historia del lenguaje. "La expresión parece ser un estado concomitante del esfuerzo psíquico interno".[393] Del mismo modo, el lenguaje se construye en el comercio con el mundo, es la objetivación formal de una excitación interna y la manifestación de un tipo específico de *Einfühlung*, la "apercepción trascendental", en la que se juega la fuga del alma sobre las cosas y la asimilación de las características de las cosas en el espíritu, *Einfühlung* específica que constituye la base de la lógica y la lingüística. Debido a la simultaneidad implicada en la *Einfühlung*, el lenguaje constituye una de las funciones más importantes del "alma colectiva", pues, incluso, posibilita la reflexión sobre los procesos socioculturales mismos, y permite la conservación y transmisión de lo adquirido y colectivamente creado.

De ahí también que, para nuestro filósofo, la homogeneización del lenguaje constituya uno de los requisitos básicos del fortalecimiento del "alma colectiva" y uno de los factores determinantes de la unidad social. En la edición de 1927 incluso refiere al caso específico de México y su

---

[391] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 202. Sostiene esto mismo en su edición de 1940 y 1945.
[392] *Ibid.*, p. 187. Sostiene esto mismo en su edición de 1940 y 1945.
[393] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 115.

heterogeneidad lingüística y cultural: "Mientras no cuidemos de extender los beneficios de la lengua española a los indígenas, será inútil el propósito de formar una patria".[394] Señala a esa heterogeneidad como un primer obstáculo a sortear en la búsqueda de la plena conformación de un "alma colectiva" y de la realización de los mexicanos. Obstáculo que ha de ser atendido por la educación, a la que habrá que entenderse primordialmente como una empresa lingüística. Asimismo, considera la difusión del castellano en todos los rincones de México como un requisito para resistir la avanzada civilizatoria de los norteamericanos y su idioma inglés.

El arte también constituye una función mental colectiva, a pesar de que comúnmente se le considera como producto de la invención individual. Es la función más libre y personal de todas, ya que su principal característica, el desinterés, posibilita que su labor creativa no se limite por completo a las condiciones sociales, ni persiga conscientemente un objetivo social, sino sólo el fin de despertar la emoción viva y el sentimiento, esto es, una finalidad propia. Desde un enfoque sociológico, se aprecia que el epicentro de la actividad artística sigue siendo el sujeto creador, quien excede las determinaciones de su entorno, mientras que la influencia que recibe, al momento de la elección de los temas, técnicas y herramientas para la creación de su obra, sólo se ejerce de forma mediada, a través de la intuición, asimilación y resignificación del artista.

El arte constituye una de las expresiones más radicales y peculiares de la *Einfühlung*. De hecho, en un inicio el término surgió asociado a la experiencia artística. Caso, por su parte, también utilizó este término por primera ocasión en su obra *Principios de estética. Dramma per música* de 1925, donde señalaba que la *Einfühlung* estética consistía, en un primer momento, en la proyección emotiva del mundo interno del artista sobre el universo y, principalmente, sobre su entorno concreto, y que las obras de arte constituían "espontáneas exteriorizaciones de la proyección sentimental, que no hallan cabida en los momentos o situaciones de la vida ordinaria".[395] Si bien el artista se auxilia del desarrollo de la técnica y de instrumentos para su creación poética, ésta no se reduce a objeto útil, sino que representa una acción libre que pretende mover y conmover emotivamente a quien le admira.

Sin embargo, en un segundo momento, se entiende que el arte también constituye una función del "alma colectiva", en tanto las ideas y valores que el artista expresa en su obra responden, en cierto grado y modo, a la época y espacio en que se encuentra inserto, así como a las preocupaciones de su sociedad; y, aunque estos son expresados de forma única y peculiar en la obra de arte, son recogidos y asimilados de forma diversa, a su vez, por la colectividad. De este modo, el

---

[394] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 202. Sostiene esto mismo en su edición de 1940 y 1945.
[395] *Ibid.*, p. 246. Sostiene esto mismo en su edición de 1940.

arte funge como vehículo del "espíritu colectivo" y expresa cómo una agrupación humana vive los contenidos específicos de las demás funciones mentales colectivas ─tales como el mito, la religión, las costumbres, etc.─, sin por esto, perder su carácter libre y desinteresado.

Caso niega una concepción del arte puramente individualista, ya que ─como se señaló─ la creación artística se despliega desde un horizonte sociocultural específico en cada caso ─modelado por la raza, el medio, el momento histórico, el desarrollo de la técnica, el predominio de ciertas escuelas artísticas, las ideas de la comunidad, los sentimientos colectivos, las preocupaciones de su nación, entre otros factores. "Un artista es un hombre de su época, de su raza y de su *momento histórico*, como diría TAINE; por consiguiente proyecta, en su creación, las ideas de su tiempo y las preocupaciones de su nación. Además, los objetos sobre los cuales se efectúa la proyección sentimental, varían con las épocas y cambian".[396]

Pero también rechaza las concepciones del arte que omiten el factor individual y buscan explicar el fenómeno artístico en su totalidad por las condiciones de una sociedad, pues el arte se distingue de las demás funciones de la "conciencia colectiva" en tanto representa el proceso creativo más libre, autónomo y personal, donde "lo primero y principal es el genio del artista",[397] proceso cuyo carácter de espontaneidad devela su gran independencia del marco del determinismo sociológico. También señala que "la obra de arte es siempre la naturaleza psíquica o física, intuida a través de un temperamento personal",[398] es la expresión única de un espíritu que constantemente se está individualizando y de él hereda, su carácter libre, al grado de llegar a representar un "ser diverso del artista creador; fruto, maduro ya, que se desgaja del árbol que lo llevó consigo, para vivir su vida propia, objetiva y no subjetivamente".[399]

En conclusión, el arte entendido como función mental colectiva conserva gran parte de la libertad que lo caracteriza, ya que depende en gran parte del hombre de genio o el "individuo de excepción", pero también se muestra como una actividad creadora que se sitúa en la colectividad y se difunde a través de la misma; por lo que agrega: "El genio y su comunidad espiritual concurren en la elaboración artística. Señalar hasta dónde alcanza la aportación común, y en qué consiste la singularidad del artista, es una de las tareas más complejas y difíciles de la crítica".[400] Más aún, Caso señala que, a medida que una sociedad crece y se complejiza, ciertas actividades y creaciones dependen cada vez menos de las condiciones del medio físico y social, pues al aumento cuantitativo

---

[396] *Ibid.*, p. 255. Sostiene esto mismo en su edición de 1940.
[397] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 111.
[398] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 252.
[399] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 98.
[400] *Ibid.*, p. 161.

acompaña una transformación cualitativa y la creación de nuevas formas de vida, pensamiento, sentimiento y expresión. La evolución del arte ha demostrado, según Caso, un proceso de constante emancipación del medio y las tradiciones, y un proceso de singularización de las obras de artes, ya que éstas han pasado de expresar el relato colectivo estandarizado, a manifestar las percepciones y reflexiones propias del artista sobre dicho relato y sobre una multitud de nuevas temáticas, a través de medios novedosos o recursos tradicionales utilizados de forma peculiar, conjuntando diversas escuelas, técnicas y géneros artísticos hasta generar un estilo más o menos propio.

A partir de lo anterior, el arte se presenta como un excelente ejemplo de cómo la complejización del fenómeno social y de las formas superiores de cultura promueve la aparición del "individuo de excepción", que excede y descuella sobre la relativa homogeneidad social, pero se nutre de ella y la expresa, y, en algunas ocasiones, sienta la posibilidad de su transformación, cosa que, en conjunto, nos permite apreciar la lógica propia del hecho social.

En cuanto a las costumbres entendidas como una función mental colectiva, se señala que sociológicamente no obedecen a instintos, comunes a todos los seres vivos, sino a estados de conciencia poco definidos y conscientes, pero contingentes y particulares de cada colectividad humana, como son las creencias y tradiciones, a las que los individuos se sujetan de forma casi irreflexiva, pero no necesaria e indisolublemente.

Lo mítico-religioso posee una fuerte influencia sobre la constitución y continuidad de las costumbres, ya que éstas constituyen el correlato práctico de la conformación del hecho interpsíquico, que posee un fuerte carácter conativo, y este hecho se expresa por excelencia en lo mítico-religioso. A pesar de que el tema del ámbito mítico-religioso se abordará más adelante, por revestir harta importancia para esta investigación, es necesario adelantar que en él radica cierto tipo de *Einfühlung*, en la cual la psique se proyecta con todo su contenido sobre lo que no logra explicar, que teme y admira, y busca establecer relaciones con otros que también se encuentran impávidos ante la existencia, y la temen y admiran igualmente, en esta interrelación emotiva surge el mito y se apunta hacia la religión.

En este sentido, Caso refiere respecto a la costumbre: "Corresponde en la vida de las sociedades, a la voluntad y a la acción en la de los individuos. Así como no hay vida individual sin actos, no existe vida individual sin costumbre".[401] Se entiende, entonces, como el conjunto de prácticas y de guías de comportamiento que se asumen, casi siempre de modo implícito, por una

[401] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 340. Sostiene esto mismo en su edición de 1940 y 1945.

colectividad, en las que se expresan la uniformidad y homogeneidad del sentimiento y la emoción frente a la existencia, a través de improntas a seguir y acciones a evitar. De este modo, las costumbres se relacionan con lo permitido y lo prohibido, con los imperativos y tabúes que se presentan en toda forma de vida religiosa, y que conectan y ordenan moralmente a una colectividad. Las costumbres manifiestan los lazos interpsíquicos generados por la *Einfühlung* mítico-religiosa que pone en pleno contacto a los creyentes entre sí, dan estabilidad a la colectividad, y exteriorizan la peculiaridad del paradigma mítico y fundacional de cada sociedad, por lo que en cada grupo humano adquieren características particulares que no se encuentran de la misma forma en ninguna otra agrupación.

Por otra parte, las costumbres también han guardado una importante relación, a lo largo de su evolución, con el derecho y la moralidad. Caso reitera que las costumbres constituyen pautas de conducta, que se conciben como deseables pero no obligatorias, a las que los individuos se pliegan voluntariamente ─aunque esto puede darse de modo inconsciente─ y en función de valores colectivos, por lo que carecen de "validez"[402] legal y no son penadas ni observadas por alguna figura de autoridad, y, por ello, puede ser ignoradas o modificadas con el tiempo. Sin embargo, de acuerdo a la reconfiguración de la "ley de los tres estados" por parte de Wundt, es hasta las etapas más avanzadas de su desarrollo que se diferencian completamente estos aspectos de la esfera social: costumbres, derecho y moralidad; ya que, con el tiempo, "las costumbres se diversifican, dejando al derecho los *medios exteriores*, de la fuerza, y reservándose, para sí propias, los *medios suaves* de la imitación y la presión ejercida sobre los individuos por la opinión pública".[403]

El derecho participa del hábito, al igual que las costumbres, empero, éste constituye un momento de positivización y legislación de lo consuetudinario ─lo relativo a las costumbres─ dentro de la colectividad a la que corresponde. También se presenta como resultado de un proceso de organización y definición social, por lo que no constituye una desvinculación de las costumbres y el hábito, sino, por el contrario, un excelente reflejo del "alma colectiva" y de la forma particular que toma la solidaridad social dentro de dicha colectividad, tal como explica Caso: "La solidaridad social es un fenómeno psicológico que, en sí mismo, no se presta a ser pesado ni medido; pero, como dice Durkheim, tiene un *símbolo visible*: *el derecho*".[404]

Ahora bien, cuando la colectividad crece, se complejiza y surge la división de trabajo, inicia un proceso de diferenciación de los individuos y desarrollo de su personalidad, por el que estos ya no

---

[402] *Idem*. Sostiene esto mismo en su edición de 1940 y 1945.
[403] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), pp. 342-343. Sostiene esto mismo en su edición de 1940 y 1945.
[404] *Ibid.*, p. 343. Sostiene esto mismo en su edición de 1940.

son concebidos como parte indistinta de una colectividad uniforme y nace el derecho civil; por el otro extremo, con el surgimiento del derecho y el fenómeno jurídico, se produce concomitantemente el establecimiento formal del Estado y se posibilita la subordinación ordenada de la voluntad de los individuos a una finalidad de unidad y bienestar común —que es la misma que persigue el Estado—, y es precisamente en esta correlación donde convergen el derecho o la solidaridad jurídica con la solidaridad política.

El derecho es la fuente donde se encuentra la razón legítima de la conformación del Estado, sin embargo, de fondo, la solidaridad política descansa sobre el mito colectivo y las costumbres político-religiosas. Por lo que, al contrario de lo que se ha pensado, la política no responde al egoísmo organizado de los individuos, sino que constituye un constructo psico-espiritual, que reúne e interrelaciona las almas individuales en torno a un fin común, que consiste en la edificación de una verdadera y sólida *comunidad* espiritual. La solidaridad política se ordena eminentemente dentro del orden espiritual de lo ideal y lo posible, pero toma en cuenta los factores físico-biológicos fácticos que la rodean, pero sólo a través de su asimilación psíquica, por lo que la finalidad de cualquier asociación humana tiene que presentarse como la proyección ideal de un destino común, desde el marco de sus condiciones materiales y espirituales actuales.

Caso señala que, si bien, la mayoría de las funciones mentales colectivas se generan espontáneamente, la división del trabajo es la que requiere de mayor conciencia, ya que su forma de organización se transforma de acuerdo a las necesidades y cambios internos de cada sociedad, y, de igual forma, supone una explicitación de los requerimientos y recursos sociales, así como de una distinción y asignación de las tareas demandadas.

El aumento en "la densidad material y moral de la población",[405] es decir, la complejización de las relaciones internas de una sociedad, el aumento de las necesidades sociales y la creación de algunas nuevas, constituyen la causa principal del surgimiento de la división del trabajo social, señala Caso, a partir del pensamiento de Durkheim. En ésta se hacen plenamente evidentes los procesos de cohesión y diferenciación internos a una sociedad, que se encuentran presentes en el resto de las funciones del "alma colectiva" de forma menos diferenciada, ya que la división de trabajo constituye "un factor de heterogeneización y coordinación, una fuerza que, a la vez que diversifica lo social, lo integra",[406] que distingue y relaciona áreas de trabajo en vista del sostenimiento y preservación de la unidad social.

---

[405] *Ibid.,* p. 292.
[406] *Ibid.*, p. 291.

Otros factores que promueven la división de trabajo son "las diferencias de medio físico y de raza, las particularidades individuales, los progresos de la técnica industrial y el desarrollo de la organización";[407] y pueden provocar la conformación de grupos relacionados como las castas, las clases y las corporaciones, cuyo equilibrio está mediado por las costumbres y tradiciones. La división de trabajo ha generado históricamente grupos de semejantes constantes en las diversas sociedades, como el grupo sacerdotal, el de las profesiones liberales ─médicos, ingenieros, artistas, abogados, etc.[408]─, el bélico, el de la nobleza y el de la burocracia que derivan del bélico, el grupo mercantil, el agrícola y el industrial, entre otros.

La división de trabajo se encuentra íntimamente relacionada con la solidaridad económica o la economía, la cual surge fundamentalmente de ciertos deseos y necesidades colectivas de naturaleza tanto material como espiritual. Al interior de una sociedad, el comercio y las diversas actividades económicas funcionan sobre la base de la división del trabajo, por lo que pueden ser entendidas como formas de solidaridad económica interna. Empero, al exterior de dicha sociedad también se establecen relaciones económicas con otras agrupaciones humanas, debido a la frecuente insuficiencia para la satisfacción de todas sus necesidades, por lo que también se les puede considerar como formas de solidaridad económica vertidas hacia el exterior.

La economía ─en especial el comercio─ y la división del trabajo son causas importantes de la relación y comunicación entre diversas sociedades, por lo que, al exterior, también generan la especialización productiva de cada pueblo. Sin embargo, las relaciones económicas, tanto en lo externo como en lo interno, deben ser observadas por el derecho para garantizar su estabilidad y justicia, y con esto, fomentar el establecimiento de relaciones comerciales y políticas con otros territorios. Es en este punto que la solidaridad económica se relaciona con la solidaridad jurídica y la política, pero siempre se conservan como irreductibles entre sí, ya que la economía constituye la materia que el derecho informa, delimita y norma, y se hace posible solamente a través de la solidaridad política, que exhorta al trabajo conjunto y la convivencia social, y la división de trabajo, que organiza la vida social en su aspecto interno y externo.

Caso relaciona el análisis de las funciones mentales colectivas con la existencia de diversos tipos de solidaridad, que ordenan las relaciones sociales, y toma un gran interés por la idea general de solidaridad ─que retoma de Wundt y de Durkheim─ por considerar que la solidaridad, en todas sus formas, denota la existencia en la esfera humana de elementos cohesionadores, a la par que los

---

[407] *Ibid.*, p. 293.
[408] *Ibid.*, p. 297.

elementos diferenciadores y las múltiples expresiones humanas del egoísmo biológico —sin identificar a estos últimos entre sí. Como ejemplo de lo anterior, escribe lo siguiente:

> Al lado de la lucha, de la pugna de los grupos, de la guerra y la sinergía social, de la actitud violenta del hombre contra el hombre, existe la simpatía, la conciencia de la especie, el sentimiento de afinidad que segrega y une lo semejante. Por eso nadie reivindica su *interés*, sino su *derecho*, que es, en el fondo, el interés mismo, pero en función de la simpatía y la solidaridad.[409]

Un aspecto importante de la solidaridad y uno de los que más atrae a Caso, es la dimensión ideal que reviste, ya que la finalidad de la solidaridad —en cualquiera de sus formas— nunca se reduce a resultados materiales ni a la producción de objetos tangibles. La solidaridad constituye el trabajo conjunto de una colectividad —es decir, el proceso de transformación colectiva de la realidad—, en persecución de un ideal configurado socialmente y surgido del "alma colectiva", que, como los valores, goza de una objetividad social únicamente, por lo que coloca su finalidad en el ámbito de la espiritualidad, la ética y la cultura. De nuevo, el ateneísta ejemplifica la relación que guardan realidad e idealidad, recurriendo al caso del derecho:

> La misión del derecho estriba en ir encarnando paulatinamente, en su esfuerzo, no el ideal abstracto, irreal, sino el ideal implícito en las costumbres y en las creencias colectivas. El derecho sin arraigo en la vida es absurdo; pero las formas jurídicas que se ciñen sin discrepancia a lo existente y no procuran perfeccionarlo, también lo son. La norma ejemplar funciona como estímulo de mejoramiento sin desdeñar, pero sin confesar como algo absoluto el presente, nunca perfecto, siempre perfectible […] Ni Sancho ni Quijote […] sabiendo que la victoria verdadera se va alcanzando todos los días, si se sabe poner *plomo a las alas*.[410]

Antes de continuar con la visión casiana de la religión como una función mental colectiva y el gran potencial que le adjudica, es necesario atender a su concepción sociológica de la ciencia. Se ha dejado esta concepción casi hasta el final, ya que no constituye una constante en la consideración de Caso sobre las funciones mentales colectivas. Cuando Caso menciona los diversos tipos de funciones en el apartado "Las funciones mentales colectivas" de las diversas ediciones de su obra *Sociología*, la ciencia no figura entre ellas. Por otra parte, le dedica un apartado específico, titulado "La ciencia como función mental colectiva", en gran parte de las ediciones de esta obra, pero no en su edición de 1940.[411]

---

[409] *Ibid.*, p. 348.
[410] *Ibid.*, p. 350.
[411] *Cf.* Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición).

En 1927, Caso señala que la ciencia introduce una nueva realidad en la sociedad: la técnica especializada y la industria, sin embargo, se detiene en algo más importante de acuerdo con su trayectoria filosófica: en la relación que existe entre el origen y evolución de la ciencia con la magia y la religión. Caso establece que el germen de la labor científica de investigación y de elaboración de leyes universales que gobiernan los fenómenos particulares se encuentra en la magia ─sea en su vertiente imitativa u "homeopática", o su vertiente de contacto o "contagiosa"─, a la que se suele considerar como una labor supersticiosa y ficticia que no explica verdaderamente los fenómenos. "A primera vista, nada hay tan diverso de la ciencia como estas prácticas de hechicería. Porque la ciencia no se satisface con intuiciones *prelógicas*, ni con prácticas místicas".[412] Sin embargo, la idea que se encuentra en el fondo de estas dos labores es la misma: la afirmación de la existencia de un orden y regularidad en el mundo, y de que es posible al hombre conocer ─parcial o totalmente─ este orden y utilizar este conocimiento a su favor, por medio de acciones y creaciones específicas. Esta afirmación constituye el supuesto general y fundamental del que derivan las hipótesis secundarias y particulares de cada rito mágico y cada investigación científica.

Una diferencia fundamental entre la magia y la ciencia ─y su tipo de saber─ radica en el método para conocer y manipular dicho orden: en el caso de la magia, el método es el de la especulación, mientras que la ciencia opera por medio de la experimentación y la comprobación. Otra diferencia importante consiste en el valor que otorgan a la experiencia, ya que la ciencia hace de ella su basamento, mientras que la magia prioriza la especulación por sobre la experiencia. La ciencia es, respecto a la magia, el resultado de un proceso de diferenciación y especialización del conocimiento sobre la unidad ordenada del mundo.

Por otra parte, Caso sostiene que el fenómeno mítico-religioso es anterior al saber y la práctica de la magia, y, por lo tanto, a la ciencia, porque en éste reside la "proyección sentimental" por la que los individuos se ligan con el mundo en asombro y temor, y se ligan con sus semejantes en el compartir dicho asombro y temor ante el mundo, y esta "proyección sentimental" de carácter relacional antecede a la afirmación del orden en el mundo y el aprovechamiento del mismo, y nunca es superado por el desarrollo de las prácticas de la magia y la ciencia, pues, contrario a lo que pensaba Comte, el fenómeno mítico-religioso permanece a la base de la evolución científica. Magia, ciencia y religión pueden operar simultáneamente: "El mago es un místico que desarrolla concomitantemente con su sentimiento de comunicación con la realidad trascendente, la preocupación utilitaria de hacer

[412] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 258.

servir a la vida y sus urgencias, los poderes ocultos en que cree. Para ello usa de una técnica. Esta técnica es mágica. Es la magia".[413]

Existen tres puntos en los cuales se aprecia claramente la deuda que la ciencia tiene con la magia en términos sociológicos. Primero, la noción de fuerza que priva en las elaboraciones científicas encuentra su germen en la noción de fuerzas invisibles que gobiernan al mundo que se dan en el ámbito mítico-religioso, pues son similares a la noción de "mana" de los pueblos naturales, la cual refiere a "la potencia de un ser poderoso y excepcional",[414] que es la que los magos pretenden dominar para generar una utilidad humana. Segundo, la idea de causalidad que se encuentra en el fondo de toda explicación científica, de todas sus fórmulas y leyes de valor universal, remiten a la causalidad que los magos pretenden dominar, de tal forma que manipulan las causas para generar ciertos efectos esperados, sin importar la escasa relación que realmente exista entre unas y otros. Para Caso, el ensayo y error de las prácticas mágicas condujo a la generación del conocimiento empírico y objetivo, como el que después buscaría la ciencia:

> Si por obra de los procedimientos mágicos, se logra obtener los efectos misteriosos y trascendentes, es obvio que la reiteración del procedimiento, puede inducir a comprobar que en ciertos casos, la técnica es frustránea o inútil pero en otros, los procedimientos usados obtienen buen éxito. Estos procedimientos pueden llevar incluso al descubrimiento de una ley empírica, base de algo científico por venir. La producción eficaz de lo deseado sanciona la magia como introducción a la ciencia.[415]

Tercero, magia y ciencia realizan constantes labores de clasificación, labor que da orden tanto al saber mágico ─al establecer relaciones de semejanza y desemejanza entre las cosas existentes, así como entre las causas manipuladas y los efectos previstos─ como al saber científico ─que organiza y jerarquiza todos los elementos estudiados en grupos, rubros, familias, etc.

En esta reflexión sociológica se aprecia que Caso aleja la concepción de la ciencia de los fines y atributos que el positivismo comtiano y su cientificismo reduccionista quisieron darle al caracterizar a la ciencia como la gran desarticuladora del pensamiento metafísico y religioso, y como la opositora de las ideas no demostrables ni comprobables, dotada de propósitos plenamente objetivos. Por el contrario, para Caso la ciencia está ligada desde su base al pensamiento religioso y la magia, porque se edifica sobre la experiencia primaria de tipo religioso y, a la vez, cumple una función similar a la de la magia, en su esfuerzo por controlar y dominar lo que le rodea.

---

[413] *Ibid.*, p. 260.
[414] *Ibid.*, p. 210.
[415] *Ibid.*, p. 261.

Ahora bien, el interés de Caso por las formas de solidaridad y los procesos cohesionadores de la sociedad culmina en su análisis de la religión, como una de las funciones del "alma colectiva" más importantes. Si bien, todas las funciones mentales colectivas se encuentran relacionadas entre sí y se interpenetran como causa y efectos unas con las otras, para Caso, la religión es la función colectiva donde radica, principalmente, la posibilidad de atender a la problemática social y moral mexicana, marcada por el individualismo y la atomización social ─así como muchos problemas de las sociedades contemporáneas.

2.3.3.1. Función sociológica de la religión y la sociología del saber

En el apartado anterior se abordó la forma en que el lenguaje, el arte, las costumbres, la división del trabajo social, y hasta la ciencia, expresan las relaciones interpsíquicas propias del "alma colectiva" en tanto funciones mentales colectivas. Empero, no se tocó el tema de la religión por considerarse que era necesario tratarlo con mayor detenimiento y dedicarle un apartado propio, no porque ésta represente una función superior a las ya expuestas ─pues, como Caso señala, es en la interrelación de todas las funciones colectivas donde se aprecia verdaderamente el hecho social─, sino porque su estudio nos permitirá comprender con mayor profundidad su propuesta de un cristianismo *sui generis*, a la que concebía como la base de su proyecto de reforma nacional y transformación de la vida humana en general.

Para comenzar es necesario clarificar que Caso distingue dos aspectos de la religión: su aspecto trascendental y su función sociológica. El primer aspecto ya ha sido analizado en apartados anteriores, en las reflexiones que Caso realiza sobre la relación entre la persona humana y la divina, la importancia de la figura de Cristo, la liga existente entre el ámbito de la idealidad y la esfera de lo divino, así como en su visión del posible advenimiento de un estado de absoluta beatitud. Mientras que el segundo aspecto es, precisamente, sobre el que se reflexionará en este apartado, para poder apreciar cómo se presenta el fenómeno mítico-religioso en el ámbito de la solidaridad humana, centrándose en los aspectos comunes a todas las sociedades.

De inicio, nuestro filósofo retoma la etimología del término "religión" y escribe: "Religión, *religare*, *religio*, esto es, lazo que se ata colectivamente; o sea, fenómeno espiritual colectivo, relación de los espíritus individuales, indisolublemente atados en una comunidad espiritual".[416] En la cita anterior se puede aprecia cierta similitud entre la concepción básica de la religión y la del "alma

[416] *Ibid.*, pp. 207-208.

colectiva" dentro del pensamiento casiano, ya que ambas refieren a una relación indisoluble entre espíritus individuales, sólo que la primera atiende a dicha relación en tanto acto y la segunda se enfoca en la unidad producto de dicha relación. La religión ─sociológicamente hablando─ constituye el sentimiento de una colectividad. Podría decirse que la existencia de las religiones personales niega que el carácter relacional emotivo sea característico del fenómeno mítico-religioso, sin embargo, éstas pueden explicarse recurriendo a una especificación hecha por Scheler, quien señala que a toda religión personal siempre precede una visión del mundo religiosa compartida por numerosas personas, una conciencia religiosa colectiva que es anónima, inconsciente y se presenta como expresión del "alma colectiva".

Existe una importante e indisoluble relación entre la religión y el mito, en la medida en que ambos provienen del mismo acto de "proyección sentimental", la *Einfühlung* mítico-religiosa. De hecho, su expresión también suele darse de modo conjunto, en la forma de un fenómeno mítico-religioso, sin embargo, esto no quiere decir que no puedan distinguirse las manifestaciones religiosas y las manifestaciones míticas propiamente. En su expresión conjunta, el fenómeno mítico-religioso se origina en una doble operación de la *Einfühlung*, a la que Caso llama la *Einfühlung* mítico-religiosa o la psico-sociología del mito, ya que, cuando la psique humana se enfrenta al mundo, se establecen dos tipos relaciones: Una relación es la que se tiende con la inmensidad el mundo, respecto al cual el hombre se siente ignorante y desvalido, llegando a concebirlo como un "otro" hostil, caótico y fuera de su alcance, ese "otro" le causa un gran temor y, a la vez, una gran admiración. Por lo que el hombre, en su afán de comprenderlo y darle sentido, proyecta sobre él su contenido psíquico ─sus deseos, temores y esperanzas─ a través de la construcción de un relato mítico natural que intenta dar una explicación verosímil del mundo.

La otra relación es la que se establece con otros seres semejantes ─concebidos así por medio de la intuición analógica─ frente a la experiencia de la inmensidad del mundo, ya que la psique humana proyecta sobre ellos su propia capacidad emotiva, volitiva y racional, su propio temor y admiración frente al mundo, y asume que la conducta y pensamiento del otro se ordenan de forma análoga a la propia, por lo que es posible establecer con ellos relaciones sociales que atiendan a la experiencia de la inmensidad del mundo, y, posteriormente, en función de esto, coordinar las acciones individuales y perseguir fines comunes.

Empero, ambas relaciones no se encuentran separadas ni son susceptibles de jerarquización, sino que se interpenetran y están íntimamente relacionadas en la *Einfühlung* mítico-religiosa, dando lugar a un tipo de experiencia muy específico. La simultaneidad de estas relaciones recuerda a la triangulación entre el sujeto de contemplación, el objeto de su contemplación y la relación que se

tiende entre un "yo" y un "tú" en función del objeto de contemplación, que Caso había realizado en su indagación sobre la naturaleza de los valores y la exposición de su teoría objetivista social de los valores, pues la reflexión axiológica y la reflexión sobre la *Einfühlung* mítico-religiosa señalan que las relaciones que el hombre establece con objetos de contemplación importantes, como los valores y la inmensidad del mundo, no se dan de modo aislado, sino conjunto, de modo intersubjetivo, y que esto enriquece dichas relaciones.

En el caso específico de la *Einfühlung* mítico-religiosa, es claro que la "proyección sentimental" del contenido psíquico del hombre sobre el mundo se da de modo colectivo, ya que los hombres comparten entre sí la experiencia de temor y admiración frente a la existencia, "lo que causa turbación a una conciencia individual, determina el mismo estado anímico en otra y en muchas otras que, transidas del propio sentimiento, se ligan entre sí en la misma actitud de temor y de esperanza; en actitud idéntica de admiración. *El miedo hizo a los dioses*; sí, es verdad; pero no toda la verdad; también la admiración, también el entusiasmo".[417]

También coexperimentan un sentimiento inicial de empequeñecimiento frente a su inmensidad y, posteriormente, una necesidad de participar de esa inmensidad y de elevarse a su altura. Este doble sentimiento de humildad y de valentía es el mismo que se encontró al interior del proceso de lo sublime moral en conjunción con el sentimiento de lo trágico, es el mismo que ─en el pensamiento de Caso─ puede derivar en los actos determinantes del sacrificio en que el hombre se entrega al otro y, a través de ello, se entrega a la inmensidad del mundo donde vislumbra la existencia y acción divinas, este doble sentimiento es a lo que refiere el ateneísta ─y las creencias cristianas─ cuando señala que la humildad es la otra cara de la moneda de la caridad, que el hombre caritativo es fuerte y valiente, porque ha tomado conciencia de los males y dolores del mundo.

A partir de estas vivencias colectivas surgen los fenómenos de la religión y mito, los cuales ─como ya se ha mencionado─ se pueden manifestar de modo conjunto, sin identificarse de modo absoluto, ni impedir la delimitación de lo propio del mito y lo propio de la religión. Caso señala: "Sobre dos especies de hechos puede verificarse esta efusión (Einfühlung): los fenómenos de la vida humana y los seres y acaecimientos del mundo exterior. Del primer movimiento se origina el mito anímico; del segundo, el mito natural".[418] La estructura general del primer tipo, el mito anímico, se conserva formalmente en casi todas las expresiones culturales ─parte común del mito; mientras que el segundo tipo, el mito natural, constituye los contenidos específicos del mito que varían de acuerdo

[417] *Ibid.*, p. 209.
[418] Caso, *Sociología*, 1973 (4° edición: 1945), p. 150.

a los eventos y las características de cada cultura ─parte diferenciada. El mito corresponde al mencionado afán humano por ponerse a la altura de la inmensidad del mundo, al concebirla psíquicamente como una unidad ordenada y gobernada por una lógica trascendente a lo contingente, por una lógica que se despliega desde el ámbito de lo sagrado. Sin embargo, la existencia por sí misma no posee sentido alguno, por lo que la construcción mítica natural se presenta en la extensión psíquica de la vigencia que ciertos valores e ideas tienen en la mente humana hacia el resto del mundo, extensión que se da de modo peculiar en cada cultura. El mito anímico, por su parte, refiere a aquellas cosas comunes a la vida de todos los hombres, que conmueven profundamente a su psique humana, sin poder ser entendidas cabalmente.

> Los fenómenos que impresionan en la producción del mito anímico son, sobre todo, el sueño y la muerte; de donde, el elemento constante, relativamente invariable, de las religiones. En cambio, el mito natural es, por su esencia, variable, porque la fauna, la flora y los atributos de la naturaleza en general, cambian de comarca en comarca, de sociedad en sociedad […] *La variedad religiosa débese, pues, al mito natural; y su unidad al mito anímico*.[419]

Caso agrega que la creación de mitos para dar sentido a la existencia, cuya lógica y origen desconoce, no representa una labor circunstancial o accesoria a la naturaleza humana, sino una necesidad inalienable del ser humano, puesto que constituye una de sus primeras acciones frente al mundo: "El hombre es *homo credulus*; le es imposible emanciparse de la tendencia esencial que lo rige, al completar lo que sabe con lo que cree, el dato experimental con el acto de fe, de la ciencia con la religión, el axioma y el teorema, con el dogma y el mito".[420] La "proyección sentimental" en sus distintas manifestaciones y, en específico, la configuración colectiva de un valor y sentido atribuibles a la existencia, constituyen características propias del proceso de humanización propio y del entorno.

La propensión mítica era mayor en los hombres primitivos, sin embargo, ésta sigue presente durante toda la historia humana y la evolución de la religión. Si el hombre arcaico edificaba el mito natural con la esperanza de aprehender la lógica propia de la existencia y poder manipularla por medio de pócimas, talismanes, invocaciones y hechizos ─he aquí la relación entre el mito y la magia─, el hombre contemporáneo sigue pretendiendo aprehenderla y manipularla, pero, esta vez, a través de la experimentación y la medición, apoyadas en el ejercicio racional y la aplicación organizada de la técnica ─mostrando la relación entre el mito y la ciencia, así como entre la magia y la ciencia. "El

[419] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), pp. 221-222.
[420] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 39.

hombre moderno ya no intuye ni cree en esos ídolos [productos míticos del antropomorfismo estético]; pero tiene otros. Nunca dejará de procrear algunos; y, el día que no se admire, siguiendo el consejo de Horacio, habrá mudado tanto, que ya no será hombre".[421]

Con esto, Caso niega nuevamente la idea comtiana de que la evolución de la ciencia habría de dar fin a concepciones mítico-religiosas del mundo, pues la base de estas concepciones, la *Einfühlung* mítico-religiosa, se encuentra a la base del desarrollo humano mismo y del nacimiento sociológico de la ciencia. De modo acorde a lo estipulado en sus primeros escritos, de 1915, Caso reitera la perennidad del pensamiento religioso y, ahora también, de la labor creativa de mitos, la cual se encuentra presente, incluso, en la edificación de uno de los principios comtianos más importantes: el "progreso" necesario, objetivo y universal.

Para Caso, la doble operación de la *Einfühlung* mítico-religiosa, que determina el fenómeno mítico y el religioso, constituye la base de las demás funciones mentales colectivas: precede tanto a la visión mágica del mundo como a la visión científica; cimienta el establecimiento de las costumbres, así como de la solidaridad jurídica, política y económica; prodiga la materia prima para el arte y se juega en los procesos de integración y diferenciación internos a una sociedad; es una "proyección sentimental" que, simultáneamente, se ordena y expresa en el lenguaje, pero también se desarrolla con el mismo ―esto, por la interpenetración entre pensamiento y lenguaje, como ya se había señalado anteriormente.

La doble acción de la *Einfühlung* mítico-religiosa implica un principio de solidaridad, porque, en ella, la conciencia individual se muestra siempre ligada a otras semejantes en su enfrentamiento al mundo. En éste principio radica uno de los pilares del fenómeno religioso en sentido estricto, por eso se entiende a lo religioso como la comunión y ordenación de los individuos bajo los mismos temores y esperanzas que les provoca la experiencia de la inmensidad de la existencia. A esto también se debe que, en el ámbito religioso, el hombre no pueda ser concebido como individuo biológico, sino sólo como persona humana ―según Caso―, ya que es en su comprensión como ser eminentemente relacional, que se entiende que su enfrentamiento al mundo nunca se da de modo aislado, sino de forma compartida con otros, con quienes coexperimenta los sentimientos y emociones ―elementos propios del aspecto psico-espiritual del hombre, que escapan a la biología― que instituyen el fenómeno religioso.

El hecho religioso no puede explicarse a cabalidad por la operación unilateral de la invención o la imitación, ya que los sentimientos de temor y admiración que se presentan en la

---

[421] Caso, *Principios de Estética. Dramma per música*, p. 107.

conciencia individual no le son exclusivos, ni son meramente imitados por el resto de la colectividad. Por el contrario, estos sentimientos se generan interpsíquicamente, en la interrelación de diversos individuos frente a la inmensidad del mundo. Sin creyentes relacionados entre sí sentimental y emotivamente no existe la religión, el temor y la admiración son experimentados por todos los individuos "en compañía" ─utilizando aquí términos schelerianos─ y es, precisamente, en esta coexperiencia donde radica el fundamento sociológico de lo religioso. Sin embargo, esta experiencia compartida no anulaba la operatividad de la libertad personal, ni el hecho de que es el hombre individual el que afirma constantemente su relación con los otros y la relación que se teje entre el "nosotros" y la inmensidad de la existencia. Ahí donde los hombres se ven obligados a ordenarse bajo un sistema de creencias y prácticas particular, sin su afirmación interna, se desvirtúa el sentido de la experiencia y la vida religiosas.

Considero que es posible rastrear otros pilares del fenómeno religioso en el análisis casiano de las religiones particulares ―entendidas como modalidades concretas del hecho religioso─, estos son, su carácter organizacional de la vida colectiva y su carácter ético. Respecto a éstas, Caso señala que siempre presentan un dogma, un culto, un conjunto de instituciones sacerdotales y una ética correlativa, y que es en relación con estos elementos donde sí se presenta la imitación y se admite lo individual solamente en tanto "individualidad de excepción".

> El tránsito del fuero interno a la obra multánime, la síntesis de las conciencias creyentes que comulgan con el propio ideal, obras son de culto que, al ordenar la práctica de la religión, impone concomitantemente el ordenamiento de la vida social y determina *eo ipso* la moralidad, la 'eticidad' de las acciones.[422]

El dogma está íntimamente relacionado con la visión mítico-religiosa del mundo que se construye y afirma colectivamente, pues esta visión se ordena bajo la forma de un sistema de creencias y valores que todos asumen. El culto refiere a las prácticas y ritos específicos dedicados a cultivar la relación entre los dioses y los hombres, a rendirles pleitesía, prácticas solemnes que deben llevarse a cabo de modo concreto y ordenado, y que tienen el fin de tender un puente entre lo sagrado y lo mundano. El culto también goza de un notable carácter social, al combinar los procesos de imitación con la influencia de los "individuos de excepción", ya que las prácticas religiosas particulares ―acordes a lo prescrito por el dogma― se ejercitan colectivamente y se aprenden por imitación, empero, corresponden a una afirmación personal del dogma y se asimilan a través de una forma

[422] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 44.

específica de la imitación: la persuasión emotiva y sentimental, que corresponde únicamente a los hombres en tanto se comportan como personas libres y autónomas.

En cuanto al conjunto de las instituciones sacerdotales, éstas difunden los principios del dogma y establecen las prácticas propias del culto entre los creyentes, por lo que en ellas impera la imitación, sin embargo, la mayoría de ellas reproduce las ideas y actos de los "individuos de excepción" fundamentales para cada religión, sus profetas, fundadores, mesías, reencarnaciones, etc., quienes fungen como "inventores" del estilo de vida religioso en cada caso. De la existencia de estos individuos se derivan importantes consecuencias para el fenómeno religioso y para la totalidad de una sociedad, ya que son estos "hombres de genio" los que promueven los cambios tanto en las prácticas religiosas como en las diversas formas de vida y pensamiento colectivos ─tales como Jesús, Zarathustra, Confucio, Moisés, Sakiamuni y Mahoma.[423]

Todas estas constantes de las religiones particulares refieren a la organización y jerarquización de los creyentes y su vida común, dentro de estas constantes organizacionales también se encuentra el establecimiento de una ética correlativa al dogma, que ordena espiritual y moralmente a las conciencias, y aunque muchas otras funciones mentales colectivas también presentan dicho carácter organizacional, no todas presentan el carácter ético que distingue al fenómeno religioso, o, por lo menos, no del mismo modo y con la misma profundidad que lo hace la ética religiosa.

La religión, a través de su carácter ético, organiza la vida social en función de las prescripciones del dogma, de las prácticas religiosas particulares y la distinción de los actos humanos de acuerdo a los valores que se encuentran en ellos o faltan en ellos. Significa el ordenamiento de los espíritus individuales de acuerdo a lo permitido y lo prohibido por el dogma, los imperativos morales o tabúes positivos y los tabúes negativos específicos de cada religión ─del tabú se deriva el pecado y la necesidad del sacrificio para resarcir el mal ocasionado─, este ordenamiento se establece con vistas a un ideal configurado colectivamente y representa también un proceso basado primordialmente en la imitación, del cual sólo destacan, ocasionalmente, los espíritus de excepción. Sobre este pilar del fenómeno religioso también se levanta, en parte, la costumbre como función mental colectiva, el derecho y la solidaridad jurídica en su proceso de constante definición, formalización y positivización, sin embargo, corresponde a la religión la simiente de la ética propiamente, porque la religión constituye el sentir compartido, mientras que la ética refiere al obrar compartido.

Otro pilar es el del carácter medial de la religión, la operatividad de este carácter se puede vislumbrar en los pilares mencionados anteriormente, en el pilar relativo a la solidaridad, lo

[423] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 253.

organizacional y lo ético, e incluso en la configuración y atribución de sentido a la existencia que se muestra en el fenómeno mítico religioso. En la religión se media entre los hombres en tanto creyentes y practicantes de un credo común, sin olvidar que estos se relacionan entre sí por los sentimientos de temor y admiración frente a la inmensidad del mundo, por lo que también existe mediación entre los hombres y el mundo; se media entre las creencias y las prácticas, entre el mito y el rito, así como entre los sacerdotes y el resto de los creyentes, entre las élites religiosas y la base de la colectividad; se median las relaciones de los seres humanos entre sí y también al poner en contacto sus actos e intenciones con ciertos valores religiosos y ciertas ideas sobre el bien y el mal; finalmente, también se media entre lo mundano y lo sagrado, sobre todo, en los ritos religiosos, pero también se media entre lo inmanente y lo trascendente, y entre lo humano y lo divino, en lo cual se juega nuestra ordenación psíquica de la existencia y la comprensión de nuestro lugar en el mundo.

Para ahondar en esto último, vale la pena traer a colación el análisis casiano de las diversas expresiones del sentimiento religioso a lo largo de la historia humana, las cuales obedecen, según señaló, a la variabilidad del mito natural, ésta son: fetichismo, totemismo, manismo y las formas más altas de religiosidad —las religiones éticas— como el evhemerismo, el mazdeísmo, el brahamanismo y el budismo como representaciones del panteísmo, y el monoteísmo judaico, de donde provienen las religiones cristiana y mahometana. Se aborda esto con la pretensión de recrear la unidad de la evolución religiosa esbozada por Caso y definir el fondo común de los fenómenos religiosos, que persiste en el tiempo sin importar las formas específicas que revista en cada sociedad, cultura o pueblo.

Caso explica que en las formas primitivas de la religión se concebía a lo sagrado como un mundo allende al entendimiento y control humanos, mientras que lo divino se percibía como una fuerza poco definida, pero la evolución de la unidad religiosa en Occidente ha representado un movimiento en el que paulatinamente se va diferenciando el ámbito de lo sagrado y se delinean los contornos de lo divino, hasta llegar al punto en que toda la sustancia divina se hace concentrar en una figura de caracteres específicos, a la que se atribuye una voluntad y responsabilidad, que constituyen el fundamento de la facultad volitiva humana. El culto a los antepasados ha sido el factor que indica el inicio de dichos procesos de diferenciación: “Cuando se pasa del totemismo al manismo, o culto a los antepasados, la civilización sustituye a la barbarie y se instaura el carácter ético, definido, de la religión; porque en el antepasado haya el creyente un ejemplar de virtud humana, un guía para el ideal y una fuerza generadora de heroísmo”.[424]

---

[424] *Ibid.*, p. 220.

El culto a los antepasados radica en la veneración de ciertos hombres, y no animales ni fuerzas sobrehumanas como en otras formas religiosas, a los cuales se honra en función de sus virtudes concretas y a los que se encumbra como modelos irreductibles de conducta. Este culto es el que abre el camino a la adoración del héroe, el "individuo de excepción", concreción de todas las virtudes deseadas por una colectividad y creador de los nuevos valores que habrán de dirigirla en adelante, por lo que Caso señala, utilizando las palabras de Wundt: "Cada nación —comenta Wundt— tiene sus héroes especiales, si bien hay cierto tipo heroico que se repite en todas partes. También cada nación tiene sus dioses. Como héroes y dioses son ideales que se han ido formando a imagen del hombre, vienen a ser, en todas partes, el reflejo, en grado superlativo, de las características de propias de cada pueblo".[425]

Desde aquí se aprecia que el culto a los héroes introduce una revolución de las formas religiosas, precisamente, porque en éste se enfatiza el carácter ético de la religión, al poner el acento en las virtudes y valores de los antepasados —y de los héroes, en el caso de la tradición heroica. Sin embargo, otra razón de la importancia del culto a los antepasados, es que en esta forma religiosa, los detentores de las virtudes son seres humanos, mientras que en la tradición heroica, los detentores son seres humanos de tal excelencia que se muestran como semidioses —ya que, generalmente, se atribuye a los héroes una parte humana y una divina. Por lo que se advierte el inicio de un movimiento de divinización de las virtudes, en tanto representaciones de la idealidad, pues éstas se colocan primero en el ámbito humano —en el culto a los antepasados—, posteriormente en un campo intermedio entre lo humano y lo divino —en la tradición heroica—, y después se les ubicará en el ámbito divino propiamente, en el cual, las virtudes se transformarán en perfecciones sin carácter contingente alguno. En vista de lo anterior, me parece que este movimiento también representa una expresión de la evolución sociohistórica del modo en que el hombre ha entendido la mediación entre lo humano y lo divino.

La tradición heroica constituye, entonces, un antecedente directo de la concepción de la figura divina. Caso señala, apoyándose en la obra de Wundt: "El dios constituye la más alta personificación del mito. Tres caracteres le distinguen: la personalidad definida, el carácter sobrehumano y la existencia extraterrestre".[426] El héroe, a diferencia del dios, no goza de una existencia extraterrestre ni un carácter sobrehumano, pero sí de una personalidad definida, ya que su rasgo característico radica, precisamente, en que es un ser humano cuya personalidad se encuentra

[425] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 164.
[426] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 228.

desarrollada a tal punto que se le considera realizada casi por completo. Wundt también incluye dentro de este análisis a la figura demoniaca, que comparte con el dios, el ostentar un carácter sobrehumano y una existencia extraterrenal, pero se distingue por no poseer personalidad propia.

Ahora bien, considero que existe una íntima correspondencia entre este análisis sociológico y la concepción personalista cristiana de Caso: Según éste, todo hombre en tanto persona humana posee una personalidad imperfecta, empero, podría decirse que quien no ha iniciado su proceso de realización ni se ha ocupado del mismo, posee una personalidad tan débil o tan indefinida que, dentro de la visión wundtiana, se asemejaría más a un demonio que a un dios. Empero, en caso de que sí inicie este proceso y desenvuelva su personalidad, se tornará en héroe, en aquel que no goza de una existencia extraterrestre, ni de un carácter sobrehumano, pero sí de una personalidad desarrollada al grado que se aproxima a lo divino, sin alcanzarlo nunca de forma cabal. El hombre, entonces, no es un héroe necesariamente, pero puede llegar a serlo, de él depende contentarse en su existencia biológica o realizarse con plenitud en lo espiritual.

En cuanto al héroe, considero que éste reviste una importancia fundamental, ya que ─a mi parecer─ puede representar el paso ─y a la vez, el puente─ de lo humano a lo divino, y pienso que esta idea se verifica en expresiones de Caso como la siguiente: "Con razón EVHEMRO, antes aún que WUNDT y CARLYLE, supuso que los dioses eran príncipes antiguos divinizados por el reconocimiento y la admiración de las naciones".[427] También me parece comprobarla en su consideración de la importancia de Cristo, ya que es éste y no Dios, la figura sobre la que radica toda su propuesta religiosa; en él encuentra el verdadero fundamento ético-cultural de su personalismo y su cristianismo *sui generis*; él es el héroe, es la excelencia y sobreabundancia cuantitativa de lo propiamente humano que genera un cambio de cualidad y que hace acontecer a la verdadera humanidad; representa el enriquecimiento de la dimensión de los valores y la cultura, que se levanta sobre el mudo natural y la biología humana; y es, también, el máximo ejemplo del proceso perenne de la realización humana, que puede proyectarse infinitamente hasta rozar la esfera de la idealidad y la perfección, propias de la divinidad; es decir, en Cristo se manifiesta la interpenetración de la persona humana y la persona divina. En vista de lo anterior, permítaseme citar de nuevo unas palabras de Caso que ya se han mencionado antes: "Jesús es el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas. Prácticamente, entre él y Dios no hay diferencias; porque, ¿quién sabe lo que es Dios? ─por una parte; y, ¿quién sabe lo que es el hombre?─ por otra".[428]

---

[427] *Ibid.*, p. 231.
[428] *Íbid.*, p. 119. Parece que falta un par de guiones largos.

Para el ateneísta, entonces, lo divino no representa un ámbito separado de la esfera humana, así como no existe separación radical entre la persona divina y la persona humana. El hombre se presenta como persona desde un enfoque antropológico-filosófico, pero también desde el enfoque político, ético y sociológico. La persona divina, por su parte, también debe ser considerada como persona, y, por ende, se debe entender que está en plena relación con la persona humana, en función del carácter libre y creador del espectro personal, y que no puede existir como entidad transpersonal que subordine a las personas humanas concretas. Entre lo divino y lo humano existe plena mediación, sea desde el enfoque personalista o desde el enfoque sociológico, y esta mediación se expresa con excelencia en la evolución del fenómeno sociológico, por lo menos en Occidente.

Ahora bien, en este momento parece necesario aquilatar el papel tan importante que Caso atribuyó a la religión dentro de la dinámica social. Cuando el ateneísta considera a la *Einfühlung* mítico-religiosa como la base de los demás fenómenos sociales y las demás funciones mentales colectivas, pareciera estar realizando una labor similar a la de Max Weber, quien estudió la influencia del protestantismo en la generación del capitalismo y, en general, "la influencia de la ética religiosa en los fenómenos económicos de las distintas sociedades humanas, referidas a las diversas religiones".[429] Sin embargo, Caso no niega las relaciones de interdeterminación que existen entre todas las funciones mentales colectivas, porque entre ellas se desarrolla la "sinergía social", que representa una "acción recíproca y no determinación unilateral" de la especificidad sociocultural de cada grupo humano.

El énfasis que coloca en el ámbito religioso radica, principalmente, en la consideración de la función religiosa como aquella en la que se expresan propiamente los sentimientos y la emotividad de la colectividad, que son responsables en parte importante de los cambios que se efectúan al interior de una colectividad. Habrá que recordar que, para Caso, las transformaciones sociales no obedecían a ideas ni doctrinas intelectuales, sino a un profundo factor espiritual, el sentimiento. En el caso de México y de otros países afectados por el individualismo, y de otros más donde se da el predominio de la comunidad, Caso abogaba por la difusión y puesta en práctica de un sentimiento amoroso, que se expresara en actos de caridad y sacrificio, por medio de los cuales se diera la correalización de los hombres.

Ahora bien, existe otra reflexión de corte sociológico por la que nuestro filósofo exploró la relación entre las diversas formas en que el hombre se abre al mundo y también reiteró la consideración de la cultura como un proceso de eminente carácter sintético; ésta es, la sociología del

---

[429] *Ibid.*, p. 238. Esta parte se suprimió en la edición de *Sociología* de 1940.

saber, que retoma de Scheler y que, en la primera edición de *Sociología genética y sistemática* era abordada en la exposición de "La ciencia como una función mental colectiva", y, posteriormente, en la edición de 1940, al desaparecer dicho apartado, se reubica en una parte del capítulo XXIV, bajo el nombre de "La noción de cultura según Scheler".

Scheler sostenía que labor sociológica estudia al universo social, que es preponderante más no exclusivamente humano. Cuando la sociología se enfoca en los fenómenos propiamente humanos debe utilizar una estrategia mixta, en la que se recurra tanto a una metodología naturalista, cuya operación básica es la generación de leyes de valor universal y la búsqueda de patrones comunes, como a una espiritualista, que atienda a la profundidad de todo fenómeno social, y debía realizar esta labor de modo amplio, sin dejar de lado ninguno de los aspectos de la vida humana.[430]

Señaló que la sociología estudia a la vida humana de modo descriptivo y causal, sin por ello introducir una perspectiva normativa que indique el deber ser de los fenómenos sociales ─que determine el orden de lo todavía no existente─, sino que indique lo que han sido los fenómenos sociales de cada grupo humano ─determinando el orden de lo ya existente. Para el pensador alemán, la sociología no trata de sucesos individuales, sino de reglas, leyes, tipos medios y tipos ideales, y lo que él deseaba lograr por medio de sus estudios sociológicos era elaborar una *ley de ordenación en la actuación de los factores ideales y reales* en cada grupo humano, ya que negaba la plena unidad de la naturaleza humana y pensaba que cada colectividad humana expresaba un patrón de ordenamiento propio. La operatividad de esta ley no debía entenderse en el sentido de la determinación cronológica de la evolución humana, como lo quiso Comte y su "ley de los tres estados" ─que sí suponía la unidad y uniformidad humanas─, sino en el sentido de poder inferir "el todo indiviso del contenido de la vida de los grupos en *cada* momento del curso sucesivo histórico-temporal de los procesos de la vida humana social";[431] de modo que rechazaba un determinismo absoluto que gobernara a todos los grupos humanos pero sí admitía cierto determinismo interno a cada agrupación.

Ahora bien, de acuerdo al afán integral de la sociología scheleriana, ésta se decanta en dos áreas de trabajo: en la "sociología real" que analiza los actos dirigidos "hacia un fin real"[432] ─o fines tales como el impulso de nutrición, reproducción y poder─ y la "sociología cultural", que aborda los actos del ser humano que tienden "hacia un ideal"[433] ─o un fin espiritual. Dichas áreas son distintas

---

[430] *Cf.* Alfredo Poviña, "La obra sociológica de Max Scheler", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 3, núm. 2, 1941.
[431] Scheler, *Sociología del saber*, p. 7.
[432] *Ibid.*, p. 5.
[433] *Idem*.

por su fundamento, una teoría de los impulsos humanos y una teoría del espíritu humano correspondientemente, pero ambas constituyen ámbitos válidos de estudio sociológico.[434]

Una de las principales labores de la "sociología cultural" consiste en atender a los procesos culturales que se encuentran expresados efectivamente en diferentes tipos de saber o conocimiento, ya que el conocimiento constituye una actividad espiritual y un factor ideal. Para Scheler es importante la consideración de los tipos de saber, ya que en ellos radica una de las raíces de la conformación de la sociedad humana, puesto que el saber que tiene el hombre sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre los demás ─su capacidad de comprender y autocomprenderse─ no es un agregado del grupo social o su corolario, sino un factor de construcción de los grupos humanos y de configuración de su identidad. El saber "en compañía" es simultáneamente el horizonte posibilitador y el límite del saber que el individuo tiene de sí mismo.

Según Scheler, el afán de saber no es exclusivo del ser humano ya que la emoción que despierta el contacto con el mundo ─entendido en sentido amplio─ también se encuentra en los animales, pero es en el ámbito humano donde dicha emoción se expresa de modos complejos, variados y harto interesantes. Los distintos tipos de saber se dividen en la "sociología de la ciencia positiva y la técnica" o saber de aprovechamiento, la "sociología de la filosofía y metafísica" o saber de integración, y la "sociología de la religión" o del saber de salvación del hombre.

Estas formas de la sociología cultural responden a tres necesidades emocionales del hombre: dominación, admiración y salvación. Representan los diferentes tipos de organización del pensamiento que se pueden hacer presentes en una época, sociedad o territorio específico, aunque casi nunca de manera simultánea, sino preponderando una o sobre las otras y ordenando la totalidad del conocimiento sobre el mundo natural y social por los valores rectores de un tipo sociológico del saber específico. "El papel de la sociología de la cultura consiste en ayudar a investigar los a priori subjetivos y funcionales, y a describir la variabilidad de la razón humana con la que permite vislumbrar el perspectivismo del mundo de las esencias que, en su infinitud, sólo resulta visible por sectores distintos".[435]

La "sociología de la ciencia positiva y la técnica" consiste en el saber de producción, aprovechamiento y dominación de la naturaleza, con fines "económicos", es decir, la investigación científica que busca determinar los medios tecnológicos para obtener del entorno natural, la materia

---

[434] Scheler considera a ésta como una distinción ontológica-metodológica, por derivarse de la estructura misma del ser humano y de su noción de la cultura como relación ontológica, en que el hombre culto asimila y participa de todo aquello que conoce y reflexiona.

[435] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 267.

prima que se puede procesar en beneficio del hombre, esto, a través de ciertas instituciones destinadas a este fin concreto. Este tipo de saber "ha brotado de la busca, únicamente querida de modo secundario, de aquellas experiencias que se han producido *primero casualmente al obrar y trabajar en el mundo*"[436] y refieren al mencionado deseo de *dominar* a la naturaleza, pero también a los hombres y procesos sociales. En este saber se expresa la facultad humana de empujar los límites del instinto y su capacidad de adaptación propia y del entorno ─transformación del entorno. Se caracteriza por los siguientes actos del espíritu: inducción, observación y experimentación; y culmina en la formalización de todos los fenómenos que le rodean y su modelo es el investigador y el técnico.

La "sociología de la filosofía y metafísica" refiere a la formación del hombre y el desarrollo de las instituciones en las que esto acontece, como la familia o la escuela, en cuya labor conjunta acontece la unidad social. Este saber surge de un sentimiento intencional de *admiración* espiritual ante la riqueza del mundo y ante cualquier objeto, en tanto su existencia inmediata pueda ser excedida al ser aprehendida "como *ejemplar y representante* de un tipo ideal, de una *esencia*".[437] El acto espiritual que le distingue es la razón contemplativa de las esencias, tiene como fin la formación de la persona y su figura representativa es el sabio o el metafísico.

> La *idea del microcosmos*, según la cual el hombre *in genere* incorpora en sí todas las regiones de esencias que integran el mundo, su fundamento y sus leyes […] repítese aquí, pero en el sentido *relativamente* histórico de que aquel que de un modo más profundo concentra en sí y se representa en formas racionales la *totalidad* de la vivencia del mundo tenida hasta entonces y el trabajo llevado a cabo con ella por el pensamiento, ése es también el que posee la posibilidad de un conocimiento metafísico más profundo.[438]

La "sociología de la religión", por su parte, atiende al saber e instituciones que fomentan la relación entre microcosmos y macrocosmos, la interioridad humana y la totalidad de lo existente, en cuya ligazón se juega la salvación del hombre. Proviene de una necesidad emocional del ser humano por "asegurar" o "salvar" su ser, "a ponerse en relación de saber con una realidad intuída como 'sobrepoderosa y santa' y estimada como el bien supremo y la razón de ser de 'todo'".[439] En ésta se dan los actos espirituales del esperar, creer y temer, por los que se busca la bienaventuranza, mientras que su representación por excelencia se encuentra en el santo y el sacerdote.

Empero, en su obra de 1941, *La persona humana y el Estado totalitario*, Caso ahonda en esta reflexión scheleriana, conectándola con sus propias consideraciones, y escribe: "Sólo merecen

---

[436] Scheler, *Sociología del saber*, p. 65.
[437] *Ibid.*, p. 64.
[438] *Ibid.*, p. 90.
[439] *Ibid.*, p. 64.

salvarse las personas. Las cosas no se salvan. De modo que para reivindicar el saber de salvación, resulta indispensable asentarlo sobre la cultura de integración de la personalidad".[440] Esto refiere a la consideración de que el saber no sólo se genera y/o se "posee", sino que es asimilado por el hombre, contribuyendo al desarrollo de su personalidad, asimismo la cultura entendida como síntesis de valores expresados en los saberes y prácticas sociales humanas, tampoco se "tiene" sino que se "es" culto. Sólo a partir de la formación de la personalidad humana se puede establecer un lazo entre ese espacio de la existencia y el universo en su conjunto, entre ese microcosmos y el macrocosmos donde adquiere su plena dignidad y significación, de tal forma que, para Caso, integración y salvación humanas quedan establecidas como procesos culturales correlativos.

Esto queda sustentado en la patente influencia de algunas ideas schelerianas en su propio pensamiento, pues, para Scheler también existe una importante relación entre el saber de integración con el saber de salvación, ya que la posibilidad de la salvación radica en la persona, específicamente en la plena comprensión y amor a sí misma, sin embargo, en su pleno comprenderse se implica también la comprensión de su relación con el mundo y con los otros. Autocomprensión y comprensión de los otros son actos concomitantes. Por esto, señala Scheler que "es igualmente posible que otra persona me muestre el camino de mi salvación, si media el amor plenamente comprensivo al prójimo y que me indique, por lo tanto, una idea de mi salvación más clara que la que yo mismo me puedo procurar, al profesarme un amor más hondo y auténtico que el que yo mismo me tengo".[441] Y ¿qué no es este *amor hondo y auténtico* por el prójimo una noción cercanísima al sacrificio caritativo por el prójimo que realiza al hombre en tanto persona humana?

Para Scheler y Caso, el saber de aprovechamiento constituye, a su vez, una condición de posibilidad importante para la integración de la personalidad humana, la cual no puede desatender las necesidades físicas y problemáticas concretas que están involucradas en el proceso de la formación humana. Por lo que el ateneísta agrega: "Ante la cultura de aprovechamiento, *que prepara*; frente a la cultura de salvación, *que remata*, está la cultura de integración, *que erige* a la persona en su ser moral y espiritual".[442]

Una vez más y a partir de una línea de reflexión diferente, Caso enfatiza que el proceso de la realización humana debe atender a todos los aspectos de la vida humana de forma integral, ya que de ello depende la posibilidad misma del desarrollo de la personalidad; también puntualiza la constante necesidad que tiene la esfera religiosa de la integración de la personalidad humana; y,

---

[440] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 102.
[441] Scheler, *Ética...*, p. 297.
[442] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 128.

finalmente, recala la importancia de las instituciones como la familia, el taller, la escuela y el templo, para el desarrollo de estos tres procesos, ya que la realización integral del hombre acontece en lo social, en las instituciones donde establece lazos espirituales con sus semejantes y se configuran los valores y fines que persiguen en comunidad, y sólo a través de ellas logra la persona humana conectarse con la totalidad de la existencia y salvarse.

La cultura y el saber son, para Scheler y para Caso, procesos que se desarrollan y no objetos que se poseen, pero su desarrollo debe ser integral, abarcar la totalidad de las formas esenciales de la acción humana. No puede encumbrarse a una sola de ellas como la determinadora de la evolución social, como lo pensó Comte, por el contrario la plena expresión de la cultura depende de su mutua articulación. Caso, en particular, se enfocó en la religión y el saber de salvación, por considerar que éste es el que verdaderamente posibilitaba la integración de la persona humana, el que levantaba al hombre de la mera existencia biológica y le encaminaba a su propia realización a través del sacrificio por los otros, pero nunca desdeñó la satisfacción de las necesidades físico-biológicas, ni la importancia del saber de aprovechamiento, ni del desarrollo de la ciencia y la técnica, sólo negó que esto constituyeran la totalidad de la cultura.

A partir de las reflexiones abordadas en los apartados anteriores y de la discusión previa sobre la posibilidad de una filosofía de la cultura, podemos concluir que, para Caso, la cultura representaba principalmente una síntesis de valores configurados y realizados socialmente, y que esta definición de la cultura abarca las diversas aristas del concepto "cultura":

A) Frente a la noción usual de que *la cultura se opone a la naturaleza*, la visión casiana pretendió reivindicar la existencia y validez del ámbito de la cultura, y enfatizar que cultura y naturaleza no se oponen hasta anularse o excluirse, por el contrario, en la naturaleza se encuentran algunos de los elementos necesarios para inaugurar el ámbito de la cultura, pero son por sí mismo insuficientes para ello, ya que en la cultura radica un impulso que no se puede explicar únicamente por los procesos y factores del ámbito de la naturaleza; y la cultura, por su parte, considera la existencia fáctica de la naturaleza y la toma en cuenta en sus propios procesos a través de la vivencia psíquica humana en la que se le reconfigura valorativa y semánticamente. *Naturaleza y cultura no se oponen, coexisten entre sí*, pero sólo a través de la cultura tomamos conciencia de ello.

B) Ante la noción que considera a la *cultura como un agregado* o algo que se edifica sobre la base de la naturaleza, Caso respondería que no se debe comprender a la cultura desde lo privativo de la naturaleza, ni a la naturaleza desde lo privativo de la cultura, ya que este tipo de concepciones polarizantes conducen a la jerarquización y subsunción de una a otra en la mentalidad humana. Podría parecer que en su obra sí se entiende a la cultura como edificación que se levanta sobre la naturaleza,

sobre todo, a partir de la teoría de la estratificación de los ámbitos de la existencia de Boutroux. Sin embargo, Caso señaló las diversas formas en que *naturaleza y cultura se interrelacionan y se indeterminan*, desarticulando la idea de la prioridad lógica de alguna de ellas. Como se acaba de mencionar, en la naturaleza se encuentran elementos necesarios para el despliegue pleno de la cultura, pero estos son necesarios mas no suficientes, por lo que la cultura guarda cierta autonomía frente a la naturaleza; mientras que esta última es dotada de sentido y valor por la operación de la cultura, la transforma tangible e intangiblemente, de tal modo que resulta sumamente difícil determinar qué es privativamente natural y qué es privativamente cultural. En estas dos consideraciones se vislumbra ya el carácter sintético de la cultura.

C) En la obra de Caso es posible encontrar la noción de la *cultura como proceso de humanización, que opera tanto sobre el mundo como sobre el hombre*. Aquí cobran importancia los elementos de la intuición analógica y de la *Einfühlung* en sus diversas expresiones, ya que éstas constituyen el modo por el que el hombre se abre al mundo y entiende su lugar en él. A través de éstas, el hombre se proyecta sobre el mundo y a la vez lo interioriza, en este proceso, desempeña una labor creativa y reviste al mundo de algo que le es propio: el sentido, el significado, el valor, la posibilidad, la idea de orden, la idea de finalidad, etc., es decir, lo humaniza. Esta humanización varía en sus medios y contenidos específicos, dependiendo de la actitud del hombre y del objeto sobre el que proyecte su contenido sentimental. En caso de que se proyecte sobre otro ser humano, éste no puede ser considerado como objeto, de modo que se estableciera una relación sujeto-objeto, sino que se establece una relación sujeto-sujeto, intersubjetiva, social, a partir de la cual realmente inicia la tarea de asimilación y ordenación de la existencia.

Dicho proceso de humanización implica una transformación, sea perceptible o no, del mundo, de los seres semejantes y del hombre individual mismo. El hombre también se humaniza a sí mismo, se hace plenamente hombre, al desenvolver todo su potencial y ─en términos de Caso─ entonar sus actos con la finalidad de su existencia. En este caso, la transformación que caracteriza a la cultura, toma el cariz particular de la *autorrealización*, ya que el hombre efectúa una operación autorreflexiva, una operación que él mismo lleva a cabo y de la que es responsable, que versa sobre sí mismo, y cuyos efectos se manifiestan en su propia existencia. Dicha labor refiere a la *realización el hombre en sentido integral*, es decir, en cuanto a la totalidad de sus facultades y disposiciones: intuición, razón, sentimiento, libertad y voluntad, todas éstas deben ser ejercitadas por el hombre, sin omisión de alguna de ellas y sin dejar que se atrofien.

D) La cultura representa siempre una *labor colectiva de dar significado a la existencia*. La intuición analógica, que constituye la base de toda *Einfühlung* y de toda apertura al mudo, indica la

existencia de una relación primaria en la vida humana, la relación que guarda con sus semejantes. Por esto, Caso consideraba que ninguna labor disciplinaria debía concebir al hombre de modo aislado, sino siempre en relaciones complejas y profundas con otros seres humanos. Si la cultura refiere a los distintos modos en que el hombre se abre al mundo, habrá de agregarse que lo primero que encuentra en esta apertura es a "otros" seres humano, y que es junto con ellos que enfrenta a la existencia, la ordena, asimila y reviste de sentido. La concepción del hombre como sujeto aislado que afronta en soledad la empresa de la intuición, el conocimiento y la creación, responde únicamente a un afán formal de investigación y constituye un recurso metodológico para pensar la esencia humana y sus notas básicas, pero no refleja la totalidad de la existencia del hombre, porque deja fuera su necesario estar "en compañía", su sentir, pensar, hacer y crear *con* otros. Asimismo, la finalidad de la existencia humana también se ha de alcanzar de modo compartido, por lo que el proceso de realización humana se puede entender también como un *proceso de correalización*.

E) La humanización del entorno y del propio ser constituye un proceso, una labor constante, por lo que implica *una acción que se ubica necesariamente en coordenadas espaciotemporalmente específicas*, que se desenvuelve a través del tiempo y se sitúa en un espacio geográfico flexible. La cultura refiere a la realización del hombre, pero también al carácter histórico del propio hombre, y de todas sus actividades y productos, e indica que su actualización siempre reviste características particulares. Esta idea está esbozada en el rechazo de Caso a la idea de "Humanidad", entendida como un universal que precede lógicamente a la existencia de los hombres particulares reales, y también se encuentra en la base de su tratamiento de la historia y cultura mexicanas, pues, como se verá en el próximo capítulo, Caso sostuvo que el destino de sus compatriotas era realizarse como hombres plenos, llegar a ser *profundamente humanos*, y que la vía para solucionar sus problemas y posibilitar dicha realización residía en el sentimiento amoroso sobre el que se erigía su cristianismo *sui generis*, a través de lo cual conjuntó sus reflexiones sobre la cultura en general con aquellas que versaban sobre una cultura particular, la mexicana.

F) *La cultura se presenta, simultáneamente, como una expresión de la libertad humana y como el medio y horizonte de sus actos libres*. Por una parte, toda actividad y creación que realiza el hombre forma parte del conjunto de las objetivaciones de su propio proceso de actualización y de la cultura en su aspecto objetivo, pero, por otra parte, dicho conjunto de manifestaciones culturales condiciona en mayor o menor grado el desarrollo de los hombres individuales y su visión del mundo, es decir, a la cultura en su aspecto subjetivo. Se teje una interacción tan compleja entre estos procesos, que no se puede decir que uno influya primero sobre el otro, sino que ambos se interdeterminan. Caso manifiesta algo similar cuando aquilata la preponderancia de la "invención" y la "imitación", pues en

esto se juega la cuestión sobre el grado de afectación que ejerce la sociedad sobre los individuos, así como el grado de inflexión que los actos individuales pueden tener sobre el contexto. Caso concluye que "invención" e "imitación" se afectan mutuamente, ya que el individuo puede agregar algo novedoso al escenario cultural y, de ahí, esto puede ser asimilado por el resto de una comunidad, pero también que el individuo, por más excepcional que sea su labor y sus creaciones, expresa en algún grado las creencias, valores y sentimientos de su comunidad.

G) La cultura, en la obra de Caso, se aprecia evidentemente como *labor de configuración y realización del ámbito de la idealidad*, ámbito en el que se incluye a los valores, objetivos, posibilidades, fines autodeterminados y creaciones humanas, esto es claro en su definición de la cultura como síntesis de valores. Sin embargo, es importante señalar que dicha labor de configuración y realización es *de orden social*, que no provienen de la acción del individuo aislado, sino de lo que los hombres comparten y crean entre sí. Por lo que la cultura muestra también un *carácter creativo*, pero éste no ha de entenderse en términos de una creatividad completamente libre o despojada de fines, por el contrario refiere a la creatividad en su labor más significativa: crear a partir de lo real, mostrar la posibilidades de lo ya dado, desdoblar la realidad en su aspecto ontológico y su aspecto axiológico. En esto, se juega su *carácter mediado*, por el que el ejercicio de la libertad que tiende a lo ideal, pero también considera a la realidad, *poniendo plomo a las alas del espíritu*, por lo que adopta la finalidad propia de enlazar a lo ideal con lo real a partir de la configuración de lo posible.

H) A partir de las consideraciones anteriores, se aprecia que *la cultura constituye una labor sintética*, que implica todos los ámbitos, aspectos y enfoques de la existencia, los pone en contacto, los articula e interrelaciona, mediándolos y sintetizándolos en la riqueza y complejidad de la vivencia humana, a la que no se debe entender en términos de la "vida biológica", sino de la vida espiritual psicosocial. Esta concepción de la cultura es acorde con la función sintética que Caso atribuyó a la filosofía como ensayo de explicación sintética de la existencia y acorde con su visión filosófico-antropológica integral. Esto no es accidental, por el contrario, en la obra de Caso encontramos el establecimiento pleno y consciente de una correspondencia entre el carácter sintético de la cultura y el de la filosofía con la naturaleza integral de la existencia humana.

Para empezar, existencia humana, cultura y filosofía están íntimamente relacionadas entre sí. La cultura y la existencia humana constituyen realidades correlativas, concomitantes e interdeterminantes, sin la presencia del hombre no se puede pensar en el desarrollo de la cultura, pero tampoco se puede concebir al hombre como un ser aislado, cuya vida es independiente del horizonte de la cultura. Por otra parte, la filosofía representa para el hombre el esfuerzo más acabado y sincero por generar una interpretación lo más adecuada, fiel y omniabarcante posible de la existencia, y en

tanto esfuerzo y producto humano la filosofía comparte muchas de sus características y sus limitaciones. Asimismo, la filosofía constituye una labor y una creación cultural, producto y expresión de los condicionantes culturales que afectan al hombre; pero también representa un modo específico en que el hombre asimila la existencia y entiende su lugar dentro de ella, por lo que la filosofía posibilita la autorreflexión: el análisis del hombre sobre sí mismo, su contexto cultural, sus creaciones y la historia de las diversas concepciones de la existencia.

En cuanto a su carácter sintético/integral, es necesario señalar que el ser humano constituye una realidad compleja y diversa, dotada de múltiples facultades y disposiciones, cuya vida participa de distintos ámbitos y órdenes de la existencia, si se desea comprender de modo cabal al hombre, sus actividades y creaciones, se debe buscar la generación de una visión antropológica integral. La filosofía, en tanto labor y producto humano ─y parte de la cultura─, debe expresar el carácter integral del ser del hombre, quien es el sujeto que filosofa, pero, en tanto ensayo de explicación de la existencia, también debe realizar una labor sintética que vaya de acuerdo a la complejidad y riqueza de la existencia, la cual constituye el objeto sobre el que se filosofa ─sin perder de vista, que el hombre y la cultura también se encuentran dentro de este objeto de estudio. Mientras que la cultura, en tanto creación y contexto de la vida humana, refleja su naturaleza compleja y rica al desenvolverse ella misma en diversas facetas, ámbitos y modos de expresión, y, en tanto, responde a la relación íntima que existe entre el hombre integral y la existencia compleja busca llevar a cabo una empresa sintética sobre las múltiples formas en que el hombre se abre al mundo y las diversas creaciones sociales que surgen a partir de dicha apertura. Para Caso, la relación patente que existe entre el hombre y la existencia es fundamental para la comprensión y desarrollo de ambos, el hombre nace inserto en la existencia, se moldea junto con ella, pero también incide en ella, la experimenta y dota de sentido a través de la cultura, la existencia se le muestra como un "otro", a veces hostil, a veces pródigo, pero siempre como algo que le acompaña y que requiere ser comprendido en su totalidad, para lo cual es necesario revestirlo culturalmente.

Es en el sentido de las anteriores reflexiones que ─considero─ se puede afirmar la existencia de una filosofía de la cultura significativa en la obra de Caso: una filosofía de la cultura que no sólo se abocó a la reflexión filosófica sobre el concepto "cultura" y la justificación metodológica del estudio sobre la cultura, sino que también esbozó la relación bilateral que existe entre la filosofía y la cultura. A partir de lo cual pudo vislumbrar que todos los posibles objetos de estudio filosófico se contemplan, delimitan y abordan en relación con la cultura y la historia; y percibió que el filosofar sobre la cultura ─por su pleno carácter sintético y en vista de que todo lo natural es asumido por el hombre a través de su vivencia psíquica y, en última instancia, cultural─ podía agrupar a todas las

diversas modalidades del filosofar. Después de esta última consideración queda por abordar otra arista importante de la filosofía de la cultura de Caso, su *filosofía sobre la cultura mexicana*.

3. El filosofar de Antonio Caso sobre la cultura mexicana

3.1. Metodología de un filosofar sobre la realidad y cultura mexicanas

Como se señaló al inicio de esta investigación de tesis, el filosofar sobre la cultura realizado por Caso puede entenderse como una reflexión con múltiples aristas, que en general se presenta como una *filosofía mexicana sobre la cultura* y como una *filosofía sobre la cultura mexicana*. En los capítulos anteriores se ha abordado el estudio de su *filosofía mexicana sobre la cultura*, en lo relativo tanto a las distintas acepciones del término "cultura", las diversas dimensiones de análisis que abarca, así como a la validez metodológica de la filosofía de la cultura en tanto línea de investigación. Mientras que en este último capítulo se atenderá a su *filosofía sobre la cultura mexicana*, entendida como una reflexión consciente de su carácter situado, que busca echar luz sobre el complejo proceso cultural del que ella misma es producto, por lo que representa un esfuerzo de autorreflexión, que no sólo pretende generar conocimiento de tipo teórico sobre su propio horizonte cultural sino también elementos de conocimiento práctico que cooperen, en cierto modo, a su reforma y transformación.

Para caracterizar adecuadamente este *filosofar sobre la cultura mexicana* será necesario, en un primer momento, establecer las relaciones de convergencia y divergencia que sostiene respecto a tres líneas de reflexión asociadas: la filosofía mexicana, la filosofía en México y la filosofía de lo mexicano. Esto, con el fin de posicionar el filosofar de Caso dentro del amplio panorama de discusiones filosóficas que éstas dibujan, y poder comprender la continuidad y aporte propio de su filosofar respecto a reflexiones que persiguen objetivos similares.

3.1.1. Filosofía mexicana

Este apartado se centrará en las definiciones de dos estudiosos actuales de la historia y metodología de la filosofía mexicana. En su artículo "Lo mexicano en filosofía", Victórico Muñoz realiza un estudio sobre los distintos criterios que se han abordado para intentar delimitar lo propio de la filosofía mexicana y los elementos involucrados en dicha labor: el sujeto que filosofa, el contexto en el que filosofa, la actitud que se adopta en el filosofar, el objeto de estudio y la filosofía misma como producto de un proceso vivencial complejo. Después de una revisión de los ensayos de definición y los contraargumentos que se les han presentado, propone un requisito integrador:

> La filosofía mexicana es tal *por la intelección de los problemas que esa circunstancia mexicana y la conciencia que ella genera*; así, quien se plantee y reflexiones [*sic*] sobre

> los problemas de nuestra circunstancia con plena conciencia, no importando si está o no en México, ni si es mexicano o extranjero, está haciendo filosofía mexicana.[443]

Enfatiza un elemento propio de la filosofía mexicana que indica su carácter inquisitivo, este elemento refiere al modo en que este filosofar concibe las características específicas de su objeto de estudio, ya que atiende a la realidad mexicana y de ella parte su proceso de investigación, pero la contempla a través de una mirada crítica que en ella encuentra y hace inteligibles *problemas-objeto* de reflexión. Esto constituye lo propio de la filosofía mexicana, la reflexión, no necesariamente sobre México en específico, sino sobre los problemas hallados en la realidad mexicana o inspirados en ella.

Para esto es necesario que quien filosofe esté consciente de que toda labor filosófica se encuentra espaciotemporalmente situada, que toda reflexión tiene un punto de partida particular y que, incluso, los temas de análisis que abordamos nos son sugeridos por el contexto en el que nos encontramos o el que nos preocupa. No se tiene que ser mexicano ni estar en México para hacer filosofía mexicana, pero sí es necesario estar consciente del carácter situacional del filosofar y de los problemas que buscamos clarificar. Sólo a través de la consideración de la realidad histórica, concreta, es posible reconocer que los problemas de estudio siempre implican una multitud de factores, ámbitos de discusión y facetas, y esto nos posibilita atender a dichos problemas en toda su profundidad filosófica.

Otra característica importante de esta filosofía es su negativa a imitar modelos filosóficos extranjeros y a retomar irreflexivamente las propuestas elaboradas por hombres que estaban pensando en otros contextos. Por el contrario, busca utilizar primordialmente sus tradiciones filosóficas y recuperar su propia historia de la filosofía. Con esto, no se pretende que dicha filosofía incurra en un chauvinismo, cerrándose en sí misma y negándose a establecer comunicación con otros, sino que asuma su propia tradición, conozca las respuestas que hombres en circunstancias similares dieron a los problemas que le ocupan y, a través de ellas, pueda entablar un diálogo simétrico con representantes de núcleos filosóficos diversos.

Por su parte, Guillermo Hurtado, en su artículo "Filosofía en México y filosofía mexicana", reflexiona acerca de las condiciones actuales de una posible filosofía mexicana, para esto adopta un enfoque de estudio particular, el de la metafilosofía práctica "que se basa en una descripción de la prácticas dialógicas en las cuales se genera la filosofía",[444] con lo cual pretende realizar un diagnóstico

---

[443] Victórico Muñoz, "Lo mexicano en filosofía", *Filosofía mexicana (retos y perspectivas)*, México, D. F., Torres Asociados, 2009, pp. 27-28.
[444] Guillermo Hurtado, "Filosofía en México y filosofía mexicana", *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, D. F., UNAM, 2007, p. 42.

de ─por así llamarlo─ el estado de salud de este filosofar. Con base en este enfoque realiza una crítica a las prácticas institucionales y la inconsistencia de las comunidades filosóficas mexicanas, que han debilitado la labor continua sobre la que se podría edificar una filosofía mexicana verdaderamente sólida y perdurable.

En este artículo, establece lo siguiente: "La filosofía mexicana, para que en verdad lo sea, ha de partir de una reflexión acerca de su realidad, o que se origine en ella".[445] Cuando refiere que esta filosofía *ha de partir de una reflexión acerca de su realidad*, Hurtado está señalando que no necesita versar necesariamente sobre temas como México, lo mexicano y el mexicano, pero sí debe retomar temáticas de investigación que le sean sugeridas por México, lo mexicano y el mexicano, de modo que su reflexión parta de la realidad mexicana, aunque se plantee objetos de estudio más amplios o diversos. De igual modo, cuando escribe sobre un filosofar *que se origine* en la realidad mexicana, no está haciendo alusión a la acepción usual del término "original" u "originalidad", que se suelen asociar con lo peculiar, lo novedoso y con aquello que es tan propio que no se comparte con nada más, más bien refiere a la idea de origen, en tanto dicha filosofía debe realmente surgir, originarse, en la reflexión inspirada por las problemáticas mexicanas. Para clarificar esto recurre al concepto de "originariedad" de Ernesto Mayz Vallenilla, y señala:

> A mí me parece que la originalidad depende, en una primera instancia, de su *originareidad, i. e.* del hecho de que se origine en aquel que la plantea. En una segunda instancia, depende de que lo pensado contribuya en algo a una discusión. La originalidad de un pensamiento filosófico debe juzgarse en el contexto de diálogo específico, y es en ese contexto que tiene que ser *ampliativo*, no repetitivo.[446]

Para Hurtado, es necesario que la filosofía mexicana se plantee cuestionamientos de manera original, en tanto considera, por un lado, que los temas y problemas que abordan las preguntas filosóficas deben reflejar los intereses e inquietudes de quien las plantea, es decir, que deben originarse en su propia acción problematizadora de la realidad y no sujetarse a los que son considerados temas válidos de estudio por agentes externos. Por otro lado, deben profundizar y ampliar las discusiones filosóficas pasadas o actuales, pues nuestras reflexiones no constituirán un verdadero filosofar mexicano a menos que se fortifiquen sus prácticas, es decir, que éstas sean críticas, rigurosas, que fomenten el diálogo, formen comunidad y contribuyan a la continuidad de una tradición de pensamiento propio, de lo contrario sólo existirán reflexiones aisladas y pobres, a las que no se les dará seguimiento y pronto caerán en el olvido.

---

[445] *Idem*.
[446] Hurtado, *El búho y la serpiente…*, pp. 43-44.

En este sentido, un requisito del pensamiento original será su solidez, que su contribución a las discusiones filosóficas sea profunda y propicie su evolución o transformación. Para ello es comúnmente benéfico que dicho pensamiento se desarrolle con apego al rigor y la claridad filosóficos, que esclarezca sus supuestos y conceptos básicos, muestre sus argumentos y se mantenga autocrítico respecto a su propia labor. También es preferible que este filosofar abreve de "la recuperación sistemática y crítica de la obra de los principales filósofos mexicanos del pasado",[447] pues sólo en esta recuperación se puede basar la perenne construcción de una filosofar mexicano sano y dialógico.

3.1.2. Filosofía en México

En cuanto a la filosofía en México, Muñoz la caracteriza, inicialmente, en función de su oposición a la filosofía mexicana. Esta última se distingue por la conciencia de estar realizando una labor situada y contextualizada, por la concepción de *problemas-objeto* a partir de la realidad mexicana y por tener como objetivo no imitar modelos filosóficos extranjeros, sino (re)crear las ideas acudiendo siempre a la propia tradición filosófica. Por el contrario, un filosofar realizado "de manera inconsciente, desconociendo lo propio e imitando o reproduciendo lo ajeno, sin siquiera adaptarlo críticamente, dará siempre filosofía en México".[448] En este sentido, la filosofía en México constituye el traer a México las filosofías producidas en otras latitudes, sin ningún proceso (re)creativo de por medio, pretendiendo mudar a las ideas de contexto sin que esto afecte su operatividad y contenido específico. A esto se debe que Muñoz atribuya una connotación negativa a la filosofía en México, ya que la filosofía no puede negarse realizar una autocrítica y a reconocer el carácter situado de su propia práctica, omitir esto constituiría ir en contra del espíritu filosófico mismo. Siguiendo esta línea, Muñoz caracteriza a la filosofía en México, en su artículo "La filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación", como aquella que "trata sobre como [*sic*] se ha desarrollado la filosofía europea (y actualmente norteamericana) en el suelo mexicano, sea que se le imponga, exporte, importe, copie o imite".[449]

Ahora bien, señala que la relación de oposición entre filosofía mexicana y filosofía en México no es la única posible, ya que entre ellas podría establecerse una relación de complementariedad, a partir de la toma de conciencia que caracteriza a la filosofía mexicana y del reconocimiento de las

---

[447] *Ibid.*, p. 47.
[448] Muñoz, *Filosofía mexicana (retos y perspectivas)*, p. 33.
[449] Victórico Muñoz, "La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación", *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, México, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2011, p. 112.

relaciones de interdeterminación que se tienden entre la filosofía general ─mas no universal─ y las particulares:

> …el ámbito de la filosofía general influye en el de la particular y viceversa; la filosofía en general influye y constituye a la filosofía en México y la Filosofía en México influye y constituye a la filosofía mexicana, y el proceso recíproco también vale, la filosofía mexicana, influye y constituye a la filosofía en México y esta [*sic*] a su vez en la filosofía en general.[450]

Pues sucede que, cuando se ha tomado conciencia del estado de dominación y dependencia en que se han colocado a las filosofía particulares respecto de filosofares supuestamente universales, éstas pueden buscar establecer diálogos con otros filosofares ninguneados, y la filosofía mexicana puede resignificar a la filosofía en México, no ya como mera importación de ideas extranjeras, sino como medio por el cual establecer comunicación con otros filosofares en circunstancias similares y ─me atrevería agregar─ a reivindicar el carácter particular y contextual de toda filosofía, rompiendo definitivamente con la idea de la filosofía universal.

Hurtado, por su parte, había iniciado su caracterización de la Filosofía mexicana, al contrastarla con la Filosofía en México, a ésta la refiere como el conjunto de las siguientes labores: "estudiar, enseñar y escribir filosofía"[451] en nuestro país, ya sea por individuos o instituciones. Con esto refiere a la totalidad de las prácticas filosóficas *en* México, es decir, en un espacio geográfico específico, independientemente de la actitud, objetivos o modo en que dichos individuos o instituciones las llevan a cabo, y sin importar la conciencia que muestren sobre su contexto particular. Respecto a esta filosofía, Hurtado adopta una postura neutral y se restringe a señalar su existencia en México por lo menos desde el siglo XVI, centuria caracterizada por la Conquista y el inicio de la Colonia en estas tierras.

3.1.3. "Filosofía *sobre* y *para* México" o "filosofía mexicanista"

Existe otra línea de investigación que es importante definir en relación con las anteriores. Ésta es la que Muñoz llama "filosofía mexicanista" y puede colocarse dentro de las ramas de estudio de la filosofía mexicana, pues cumple con su requisito integrador, pero no agota sus posibles temas de análisis. El objeto de estudio de la "filosofía mexicanista" se circunscribe a México, el mexicano y lo mexicano, mientras que la filosofía mexicana se ocupa de *problemas-objeto* muy variados, porque

---

[450] *Ibid.*, pp. 111-112.
[451] Hurtado, *El búho y la serpiente…*, p. 41.

realiza su reflexión a partir de las problemáticas de la realidad mexicana y se inspira en ella para abordar temas diversos, la filosofía mexicana puede abordar directa y concretamente a la realidad mexicana, así como al mexicano y lo mexicano, pero no reduce todo su campo de reflexión a estos tópicos, por lo que se muestra como una línea de reflexión más amplia que la "filosofía mexicanista" ─a la cual abarca─ y se evidencia que ambas están plenamente relacionadas pero no se identifican entre sí. Entre los temas de estudio de la "filosofía mexicanista" se encuentra su propia historia de las ideas filosóficas, por lo que se aprecia en ella un afán hermenéutico y autorreflexivo, que busca tomar conciencia de sus tradiciones y, con base en ellas, renovar la visión que se tiene del presente y de las posibilidades del futuro.

Algo similar estaba pensando Hurtado, cuando escribió sobre una "filosofía *sobre* y *para* México":

> La filosofía mexicana puede ocuparse de cualquier cosa de la que se ocupe la filosofía genuina. Sin embargo, lo anterior no implica que la filosofía deba renunciar a la aspiración legítima de construir un filosofar *sobre* México y *para* México. Es deseable que la filosofía mexicana *diga algo* a los mexicanos y sea de *utilidad* para ellos.[452]

Para Muñoz y Hurtado, entonces, existe una línea de estudio dentro de la filosofía mexicana que estudia con plena validez filosófica a la realidad mexicana en específico y sus problemas endémicos, línea que no se identifica con la totalidad de los objetos de estudio que la filosofía mexicana puede abordar. Más aun, para Hurtado, la "filosofía *sobre* y *para* México", no aborda el tema de México de modo aséptico y puramente teórico, por el contrario persigue un objetivo importantemente práctico, contribuir a la transformación de la realidad mexicana o al tratamiento de alguno de sus problemas concretos.

Este filosofar se desarrolla siguiendo tres preguntas clave: "*¿qué fuimos?*, *¿qué somos?*, *¿qué queremos ser?*".[453] El tratamiento de la primera pregunta corresponde a una filosofía de la historia de México, que recupere las diversas interpretaciones filosóficas que sobre el pasado de esta nación realizaron importantes pensadores. La segunda corresponde a una "hermenéutica del presente mexicano", que realizaría un estudio complejo del presente de nuestro país a la luz de un criterio de interpretación ordenado bajo categorías propias, por lo que remitirá necesariamente a las tradiciones filosóficas mexicanas. Finalmente, la tercera pregunta expresa las esperanzas sociales de la nación, los anhelos de los mexicanos sobre el desarrollo de México y la ponderación de sus posibilidades, lo cual requiere del análisis del pasado y presente del país, para configurar ideales propios y establecer el

---

[452] *Ibid.*, p. 51.
[453] *Idem*.

medio más adecuado para su consecución, esto es, "sentar las bases para un *proyecto de nación*". Sólo al atender a estas tres cuestiones, de modo simultáneo y entendiendo sus interrelaciones, se podrá realizar un filosofar verdaderamente profundo *sobre* las problemáticas mexicanas más dolorosas y generar pautas de acción *para* su reforma benéfica.

Es posible encontrar un paralelismo entre "la filosofía mexicanista" de Muñoz y la "filosofía *sobre* y *para* México" de Hurtado, ya que ambos consideran que esta línea de investigación forma parte de las posibles labores de la filosofía mexicana, aunque no su única labor. De igual modo, ambos consideran que estas líneas toman como objeto de estudio concreto a la realidad mexicana, así como a sus actores y su particularidad, y que lo hacen con plena legitimidad filosófica. En este sentido, ambas propuestas coinciden con el espíritu que subyacía a la filosofía de lo mexicano, propuesta por Samuel Ramos ─que tiene sus antecedentes en el pensamiento de Caso y Vasconcelos─ y reconfigurada por el grupo Hiperión, ya que todos ellos hicieron de la realidad mexicana, su pasado, presente y posibilidades, un tema específico de su filosofar, sabiéndose plenamente justificados para ello y deseosos de abonar al mejoramiento de su país.

Ahora bien, al distinguir entre filosofía mexicana, filosofía en México y "filosofía mexicanista" o "filosofía *sobre* y *para* México", Muñoz y Hurtado han aportado importantes elementos para la presente investigación, ya que han permitido ubicar a la filosofía de la cultura de Caso como representante tanto de la filosofía mexicana ─en la acepción de ambos pensadores─ como de la "filosofía mexicanista" y "filosofía *sobre* y *para* México", ya que atendió tanto a las características y problemáticas propias de la cultura mexicana, como a temáticas inspiradas en ellas, incluyendo los procesos y elementos del concepto de cultura en general. Es importante recalcar que, si bien el pensamiento de Caso se nutrió de las propuestas de connacionales y extranjeros, siempre introdujo para ello el criterio de su propia reflexión, actitud y valores personales. Por lo que su adopción de elementos de doctrinas acuñadas por otros o en otras circunstancias no podría considerarse como expresión de una Filosofía en México como la entendida por Muñoz, en la que dichos elementos se retomarían pasivamente sin mediación de proceso (re)creativo alguno. Por el contrario, en la obra de Caso se advierte un afán por ejercer libremente el pensamiento, sobre todo en el ámbito de la reflexión filosófica, por lo que Patrick Romanell sostiene que la trayectoria filosófica de Caso es una expresión particular del importante desarrollo que inicia la filosofía mexicana a partir de 1910, a partir del cual se puede decir que la filosofía "ha llegado finalmente a mayor edad en México".[454]

[454] Patrick Romanell, "Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México", en *Homenaje a Antonio Caso*, p. 79.

Tanto la filosofía mexicana como la filosofía de lo mexicano constituyen líneas de reflexión que parten del reconocimiento de la realidad en la que se desarrollan y la toman como punto de partida para su investigación, sin embargo, no la consideran como algo dado, acabado, sino problemático, que se despliega en distintos aspectos. Gran parte de los representantes de estas líneas, sobre todo de la filosofía enfocada cabalmente en México, han adoptado explícita o implícitamente un método similar para llevar a cabo un filosofar consciente de su carácter situado. Dicho método muestra dos momentos: uno inicial de autognosis, de reconocimiento y recuperación del propio pasado ─usualmente a través de una interpretación filosófica de la historia de México─, con el fin de alcanzar una comprensión profunda de la situación actual, rastrear la raíz de los problemas del presente y aquilatar las respuestas que ya se han ensayado; y otro posterior de conformación de un proyecto de reforma, sea en el ámbito cultural, espiritual, intelectual, político, etc., y de amplio alcance, usualmente nacional, pero a veces también continental, internacional, etc.

Ambas labores se presentan como indisociables, ya que constituyen dos momentos de un mismo proceso activo de dar respuesta a la realidad: conocer y ponderar para posibilitar la transformación; asumir el pasado, para sopesar el presente y encauzar el futuro. Gracias a este método se pretende hacer justicia al entorno mismo que nutre a la reflexión filosófica, y al reflexionar sobre él y sentar las directrices de su reforma, la filosofía misma autorreflexiona y posibilita su propio desarrollo.

Este método lo encontramos también en la propuesta de Caso, específicamente en su *filosofar sobre la cultura mexicana*, el cual implica necesariamente una toma de conciencia sobre el horizonte específico en el que se desarrolla, del que parte y al cual inevitablemente regresa enriqueciéndolo. En su análisis de la cultura y de la cultura mexicana se muestra un proceso de autognosis-prognosis-proyección y una conjunción entre el atender a la realidad y enlazarla son el ámbito de los ideales y lo posible, así como una reflexión dotada de "alas y plomo". En éste también se evidencia aquello que Gaos había señala como propio del pensar hispano-americano ─en el que también se inserta la filosofía de Caso─ la *autocaracterización*,[455] en tanto constituye una reflexión consciente de sí misma, de su contexto y de sus notas características, labor de autorreflexión en que se coloca a sí como objeto de análisis, de crítica y punto de partida para el tratamiento de otros objetos de estudio asociados.

[455] González Di Pierro, *op. cit.*, pp. 171-180.

3.2. Labor de autognosis y el problema moral de México

En cuanto a la primera parte de este proceder metodológico, la autognosis, se puede comenzar señalando que una de las preocupaciones vitales en el pensamiento de Antonio Caso fue la guerra, así como el estado generalizado de egoísmo y maquinización que imperaba en la esfera humana de su tiempo. Si bien nunca fue partidario de los movimientos armados, por la infelicidad, violencia y muerte que acarreaban, tampoco consideraba que la guerra fuese mala en sí misma, pero sí como algo que se debía aspirar a superar: "La guerra constituye una manifestación constante de la historia. No puede ser tachada de absolutamente mala; porque el hombre en su imperfección es absolutamente incapaz de lograr en algo lo absoluto".[456] En este tenor, Caso refiere a la guerra como un fenómeno moral en el que se expresa la patencia de la "conciencia de especie" de cada uno de los grupos en discordia, que al enfrentarse entre sí, afirman, a su vez, un conjunto de creencias, valores y un modo de vida comunes, propios de su *comunidad*.[457]

Consideró que, en algunas ocasiones, la preparación para la guerra cumplía una función de ruptura de la inercia hedonista que se puede llegar a dar en las naciones en momentos prolongados de paz, sin embargo, siempre retornó a su desprecio por ella, pues creía que lejos de constituir un progreso en la vida humana significaba su retroceso, al reducir lo humano a la vida orgánica y el egoísmo, y representar la negación de la vida de otros en función de la vida propia:

> La vida triunfa cuando no se rige por la vida, cuando se la subordina a la única potencia capaz de encauzarla y dirigirla; el espíritu. La guerra es la vida entregada a la vida, biológicamente, sin el sentido de trascendencia. Lo trascendente es siempre el espíritu. La vida abandonada a sí propia, reproduce siempre la serie de males y bienes que la constituyen; porque en sí la vida no es absolutamente mala ni absolutamente buena. Lo que la avalora, lo que la dignifica, lo que la sublima, es el espíritu.[458]

Pensaba que en la guerra el padre es quien entierra al hijo, pues son los jóvenes quienes pelean y mueren, no así los hombres mayores, lo cual constituía una ruptura de la tradición ―conformada por intrincadas relaciones entre generaciones―, pero también una inversión de valores y una subversión del orden cotidiano de la vida. "Las generaciones, cada una con su especial fisionomía, con su ideal propio, con sus preocupaciones intrínsecas y consustanciales, al sucederse a través del tiempo, producen la renovación de la existencia y crean nuevos valores".[459]

---

[456] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 160.
[457] *Cf*. Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), p. 286.
[458] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 170.
[459] *Idem*.

Considero que estas reflexiones sobre la guerra se expresaron en el estudio de Caso sobre la forma en que se ha desenvuelto la historia mexicana, ya que al momento de su análisis, así como de la creación y publicación de la mayor parte de su obra centrada en la circunstancia nacional,[460] México se encontraba marcado por las secuelas del régimen porfirista y la aplicación social de ciertos preceptos del positivismo, así como por el conflicto y la violencia que trajo consigo el movimiento de la Revolución Mexicana, que, en sentido más amplio, abarcó el periodo entre 1910 y 1940 ―como sostiene Allan Knight.

Según la particular visión de nuestro filósofo sobre el desarrollo de los eventos históricos de México, éste no se ha caracterizado por una evolución continua, acorde a la relación entre una "conciencia nacional" y las situaciones específicas que atraviesa, ni por "un proceso dialéctico uniforme y graduado",[461] sino por un proceso acumulativo de problemáticas nacionales, que ha tenido como única salida a la guerra civil; frente a la evolución ordenada de algunas naciones, "la revolución es, para nosotros, la fortuna habitual, 'clásica' podía decirse, de manifestarse la vida de los pueblos".[462]

3.2.1. El problema moral de México y los factores unificadores de la "conciencia colectiva" en la historia mexicana

Caso señaló que la historia de México estaba plagada de revoluciones inveteradas que respondían a un problema fundamental irresuelto y ubicó su germen en la Conquista, en la que colisionaron entre sí culturas de características muy disímiles, surgiendo la dificultad de "la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura"[463] y la obstaculización de su síntesis en un "alma colectiva" que pudiera evolucionar de forma orgánica y acompasada.

En su obra *El problema de México y la ideología nacional*, de 1924, Caso distinguió dos formas de enfocar el evento de la Conquista: el primero respondía al criterio de la civilización, el avance tecnológico y la consideración del catolicismo como verdad única, según el cual este evento aparecía como un bien hecho a las culturas autóctonas; mientras que el segundo correspondía con el criterio moral y de la felicidad, por el que la Conquista se apreciaba como un mal, en función de la violencia

---

[460] Esta obra se compone por *Discursos a la nación mexicana* (1922), *El problema de México y la ideología nacional* (1924) y *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934). Otra de las obras que abordan la misma temática es *México (apuntamientos de cultura patria)* de 1943, que se encuentra fuera del marco temporal señalado correspondiente al movimiento revolucionario.
[461] Caso, *El problema de México y la ideología nacional*, en *Obras Completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 69.
[462] Caso, *Discursos a la nación mexicana*, en *Obras Completas*, tomo IX, p. 28.
[463] Caso, *El problema de México…*, p. 69.

ejercida por los españoles sobre dichas culturas. El enfoque moral era el más importante para Caso, de acuerdo a su convicción de que el hombre es propiamente un ser humano solamente cuando atiende a sus facultades espirituales, llevando una vida libre, creativa y moral. A esto, agregó la imposibilidad de erigir una nueva cultura en la Nueva España a partir de la violencia acontecida durante la Conquista, ya que la configuración de una cultura no se puede sustentar sobre la base de la coerción física, sino sólo gracias a la ejecución de un elemento espiritual afín.

Caso señaló que el problema de México constituía de fondo un problema moral, en que el conflicto de desamor entre las razas y culturas españolas y autóctonas había trascendido hasta el actual estado de egoísmo e individualismo generalizados, cosa que imposibilitaba el establecimiento de una "conciencia colectiva" y la creación de valores en conjunto, por lo que exclamaba: "¡Quizás el problema de la patria, como todas las cuestiones que nos acierta a resolver, sea solamente un sutil, un arcano problema de amor!"[464] Teniendo en cuenta esta reflexión, Caso realizó un análisis de la historia de México con el afán de señalar los momentos en que ciertos eventos, ideologías, instituciones y personajes fungieron como agentes unificadores de la "conciencia nacional", y otros momentos en que, destruyendo ideologías caducas o ineficientes para comprender la realidad mexicana, se abrió paso a posteriores formas de pensamiento y visiones del mundo unificadoras.[465]

El ateneísta inició su interpretación del pasado mexicano partiendo del reconocimiento del valor de las culturas autóctonas y la mayor felicidad que imperaba entre ellas en el periodo prehispánico, a pesar de su menor civilización —según Caso. Pero, a esto, antepuso la consideración de que dichas culturas fueron destruidas por el tropel español, por lo que hubo la necesidad de edificar una nueva cultura sobre las ruinas dejadas por la Conquista. Señaló como primer factor espiritual de unificación al catolicismo, a través de la figura de los misioneros, ya que el catolicismo tomó en tierras americanas una forma *sui generis* debido al sincretismo entre la religión traída por los españoles y las religiones paganas autóctonas, logrando reunir bajo su protección tanto al peninsular, como al criollo, el mestizo y el indio. Desafortunadamente, poco tiempo después, la Iglesia Católica adoptaría los métodos y fines propios del coloniaje, y caería en el estatismo propio de la vida colonial, que petrificaría el espíritu vivo de la visión religiosa del mundo que se encontraba en el catolicismo, por lo que éste dejó de cumplir una función edificadora y unificadora de una "conciencia colectiva": en vez de reunir, comenzó a segregar y esclavizar.

---

[464] *Ibid.*, p. 71.

[465] Más de veinte años después, Octavio Paz buscaría realizar algo similar en *El laberinto de la soledad*, donde describirá la historia de México como una oscilación entre la soledad, los intentos por superarla y el acendramiento de la misma, es decir, como un movimiento pendular entre la comunión y la atomización social.

En este punto, cabe mencionar una distinción fundamental entre "religión" e "iglesia". En su obra *Sociología genética y sistemática*, de 1927, Caso había recurrido a la etimología de la palabra "religión" para abordar su función sociológica: "Religión, *religare*, *religio*, esto es, lazo que se ata colectivamente; o sea, fenómeno espiritual colectivo, relación de los espíritus individuales, indisolublemente atados en una comunidad espiritual"[466] y ésta se distingue de la "iglesia", la cual constituye una figura institucional que sostiene una visión religiosa particular, funciona de modo jerarquizado y organiza a los adeptos bajo normas morales que se derivan de lo establecido en dicha visión religiosa de la existencia.

Con base en esta distinción, se entiende cómo Caso concibió que el catolicismo dejó de cumplir una función unificadora, en cuanto su papel en la vida nacional se limitó al uso de su poder económico-social, y al fomento del dogmatismo y una moral estática, es decir, cuando se redujo a institución y dejó de ser "religión", convocatoria a la comunión y ejercicio espiritual. Sin embargo, Caso consideraba que la labor mítico-religiosa era característica del hombre y que, pese a sus afanes, esta labor nunca dejaba de manifestarse en la vida humana. Por esto, el análisis de la historia mexicana realizada por Caso puede interpretarse también como una crítica de las ideologías y concepciones de la existencia que históricamente han tratado de asumir una función similar de *re-ligar* a los hombres y dar sentido a la vida colectiva.

De vuelta a su lectura del discurrir mexicano, Caso señaló que, a pesar de la desarticulación de la extensión del poder de la Iglesia católica en México, fueron curas los que iniciarían el posterior movimiento de Independencia, como Hidalgo y Morelos entre otros, quienes retomaron algunos elementos de la ideología que se generó en la Revolución Francesa y la emancipación estadounidense.[467] Después del movimiento de independencia, que llegó a término en 1821 y que Caso consideró cobijado por el catolicismo, vendría la Reforma que representaría el quiebre con la autoridad de dicho catolicismo y su poder temporal, quiebre que se haría extensivo a la totalidad de la nación por medio del decreto de la laicidad del Estado mexicano. Además del importante papel que jugó Benito Juárez en este momento de la vida mexicana, Caso señala a Ignacio Ramírez "El Nigromante" y sus manifestaciones rebeldes e iconoclastas,[468] como representante del jacobinismo propio de la

---

[466] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), pp. 207-208.

[467] Esta idea común sobre la gran influencia de las ideas revolucionarias francesas y estadounidenses en la emancipación mexicana ha sido cuestionada y matizada por actuales estudiosos del pasado filosófico de México como María del Carmen Rovira Gaspar en su artículo "Presagios de Independencia en el seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid", compilado en el libro *Filosofía política de las independencias latinoamericanas*, y Ambrosio Velasco, en su libro *Republicanismo y multiculturalismo*.

[468] Caso, *México (apuntamientos de cultura patria)*, en *Obras Completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 209.

época y agente de ideas destructoras del orden eclesiástico. Esto, gracias a su propuesta de la adopción de un paganismo ateo y un republicanismo federal, en la que se posicionó en contra de la dependencia de España y la Iglesia católica, y a favor de la libre participación del indio en la organización del Estado.

A partir de la tensión que se generó entre liberales y conservadores, estos últimos quisieron transformar la realidad mexicana de modo abrupto ─según Caso─, dejando atrás toda forma de lo que consideraban era un pensamiento supersticioso e incurriendo una velada superstición racionalista, por lo que parecían decir:

> Demos a nuestro pueblo, no las libertades que le competen, sino las libertades del hombre. Démosle los derechos absolutos del hombre, no los derechos contingentes e históricos que habrían logrado hacer su felicidad relativa; otorguémosle la forma de gobierno perfecta, la sola digna del hombre, la que obrará el prodigio de transformar una colectividad sometida al régimen inhumano de la colonización española, en ciudad del sol, en República ideal, en el país felicísimo de utopía.[469]

Gabino Barreda sería el siguiente agente constructor de la ideología nacional, debido a su intención de unificar la mentalidad de los mexicanos bajo el signo de la "ciencia", nuevo fetiche en que resultaba de su particular adopción del positivismo de Augusto Comte. A pesar de que Caso eventualmente se convertiría en unos de los críticos más importantes del positivismo, en su juventud temprana no se opuso tan tajantemente a esta doctrina y su presencia en el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, ya que incluso llegó a presentar una serie de siete conferencias en torno al positivismo, impartidas en el salón "El Generalito" de la Escuela Nacional Preparatoria, entre el 25 de junio y 13 de agosto de 1909. Pedro Henríquez Ureña ─colega ateneísta de Caso─ fue quien realizó una reseña de las primeras conferencias y señaló que éstas se habían reducido a una mera exposición de los conceptos e ideas clave del positivismo de Comte, y que adolecían de un carácter crítico. Sería hasta el segundo conjunto de conferencias que Caso, probablemente a causa de esta llamada de atención, introducirá su propia valoración en la exposición de estos temas, iniciando formalmente su campaña combativa al positivismo comtiano[470] entendido como pedagógica oficial, aunque su crítica todavía estaba desprovista de una pretensión política[471] que posibilitara la plena desarticulación de su aplicación práctica.

---

[469] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, en *Obras completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, pp. 193-194.
[470] *Véase* Fernando Curiel, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, D. F., UNAM, 1999, pp. 216-223.
[471] *Cf.* Guillermo Hurtado, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, México, D. F., UNAM, 2016, p. 75.

Caso dio cuenta del importante papel que habían jugado el positivismo de Comte en la historia de México y la figura de Barreda en la misma, como introductor y difusor de dicha doctrina en nuestro país, también reconoció el ideal unificador que le asignó el médico Barreda frente al ambiente de polarización política, violencia y fragmentación social que había privado en México durante largo tiempo y que a mediados de siglo XIX había acarreado los acontecimientos de la Intervención Francesa y el Segundo Imperio Mexicano, hechos que se caracterizaron, entre otras cosas, por la intromisión de elementos extranjeros en la vida mexicana, frente a la debilidad de su "conciencia nacional".

Aun así, Caso criticó a Barreda el haber retomado esta ideología dejando de fuera la religión de la humanidad ―con la cual tampoco estaba plenamente de acuerdo, ya que la consideraba una deificación del hombre, a consecuencia de la eliminación de la figura divina― y le reprochó haber hecho de ella un nuevo dogma y haber segregado de los planes de estudio a las humanidades, la metafísica, la religión, la espiritualidad y los estudios clásicos, así como haber rechazado la posibilidad de manifestar valores particulares de la propia circunstancia y generar solamente hombre prudentes, sin arrojo ni conmiseración por el prójimo.[472] Para el ateneísta, el positivismo incorporado por Barreda representaba un esfuerzo por posibilitar la paz y la armonía social, pero sólo un esfuerzo intelectualizante que negó gran parte de la vida colectiva mexicana y por ello causó grandes malestares. "El comtismo vino de perlas a la raza. Nuestro realismo ingénito, tropical, perezoso, halló en la filosofía positiva su sanción. Esta filosofía ahorraba el pensar; declaraba baldío el esfuerzo de los grandes metafísicos constructores de sistemas".[473]

Según Caso, en la historia mexicana ha existido una tensión irresuelta entre idealismo y realismo extremos, de acuerdo a esta consideración, juzgó que el esfuerzo positivista habría de fracasar en la persecución de su objetivo unificador, por consistir en un énfasis unilateral del realismo más bajo de los mexicanos y por representar una acción primordialmente discursiva, conceptual e ideológica, y no apelar al ámbito espiritual, que es en el único donde verdaderamente se puede posibilitar la unidad nacional.

De hecho, Caso señaló al positivismo comtiano práctico, es decir, a la aplicación práctica y social de sus preceptos teóricos, como el responsable de la crisis moral del país. En los diversos escritos de Caso sobre el positivismo mexicano, no se advierte un reclamo por haber retirado a la Iglesia católica su poder político y privilegios, sino por haber negado el papel de la religión en la deseada

---

[472] Para ahondar en la crítica de Caso al positivismo de Comte y Spencer se sugiere revisar sus escritos "Perennidad del pensamiento religioso y especulativo" y "Positivismo, neopositivismo y fenomenología"; para profundizar en su crítica al positivismo mexicano se puede consultar el texto "Antonio Caso. La campaña anti-positivista" de Samuel Ramos, contenido el escrito *Hipótesis*, en *Obras Completas*, tomo I, México, D. F., UNAM, 1975.
[473] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 195.

conformación de la "conciencia nacional", esto, con base en la apuntada distinción entre "religión" e "iglesia", ya que Caso defiende que sólo se puede llegar a la convicción religiosa de forma personal, pero que la religión misma se desarrolla en lo social y constituye una de las funciones más importantes para generar un verdadero sentimiento de colectividad, una "conciencia de pertenencia" y conformar una "conciencia nacional", por lo que la religión sí tiene cabida en la vida social mexicana, sin por ello pretender dictar la agenda política de la "nación".

Después de Barreda, la siguiente figura directora de la ideología nacional fue Justo Sierra, positivista de segunda generación, seguidor del positivismo spenceriano, pero también primer crítico del positivismo comtiano, al sostener que la "ciencia" no podía constituir la figura inamovible que reuniera las almas mexicanas entre sí, ya que ella misma no era inmutable ni inobjetable, por el contrario, evolucionaba como todos los productos humanos, pues, incluso, "su esencia estriba en el cambio, en el análisis, en la discusión y la rectificación constantes"[474]. Para reforzar esta idea, Caso cita una parte del famoso "Panegírico a Barreda" escrito por Sierra: "¿mas no basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseñanza de paz?"[475]. Otra crítica importante de Sierra consistió en señalar que el positivismo comtiano había dejado de lado la reflexión sobre los elementos con los que labora la razón, estos son, los objetos de la experiencia, y se había centrado únicamente en el análisis de sus relaciones, y, por lo tanto, mostraba a la "ciencia" como una estructura mental carente de asiento en la realidad y desprovista de objetividad alguna.

Sierra representaba al escepticismo[476] frente al dogma positivista, escepticismo que constituyó una forma de pensamiento eminentemente destructora, pues puso en tela de juicio y derruyó la incuestionabilidad de sus cimientos. Caso parte de su propia concepción de la historia como recreación de los eventos concretos, individuales e irrepetibles, para señalar que Sierra, como buen historiador, pudo contemplar la individualidad de los acontecimientos de la sociedad mexicana que el positivismo comtiano se negó a reconocer y pudo ver desinteresadamente las carencias del mismo positivismo. Dudó y amó[477] "porque la ciencia de la historia es, a un tiempo simpatía y libre examen: serena

---

[474] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 102.
[475] Justo Sierra, "Panegírico a Barreda", en *Obras completas*, tomo V, México, D. F., UNAM, 1991, p. 388. Caso cita a Sierra en *El problema de México…*, p. 81.
[476] En la obra *Filósofos y doctrinas morales*, Caso señala que en el pensamiento de Sierra se muestran dos labores fundamentales: una escéptica, que se basa en la duda reflexionada y liberadora, que dirigió tanto a la "ciencia", como a la metafísica y la religión; y otra labor de afirmación amorosa, que corresponde a su trayectoria como historiador, como aquel que es capaz de empatizar con todos los acontecimientos históricos al considerarlos importantes y de "amarlos" en tanto los reconoce como únicos e irrepetibles.
[477] En esta consideración Caso se nutrió de la concepción de Harald Höffding sobre el "sentido histórico" como una forma de "simpatía universal" ligada al amor.

dilucidación de las ideas y las acciones humanas y caridad para los desfallecimientos de las gentes: escepticismo y bondad indiscerniblemente".[478]

Gracias a esta clarividencia, que sólo el afán histórico basado en la intuición libre puede posibilitar, Sierra vislumbró que no eran el positivismo comtiano ni la desmedida confianza depositada en la "ciencia", los elementos que habría de reunir a los espíritus mexicanos en torno a un único fin, sino que estos incluso sofocaban la libertad de dichos espíritus. De igual modo, logró encontrar un objeto de estudio al que valía la pena dedicar la vida entera y frente al cual ya no fue escéptico, sino dogmático: México. En esta labor se cimentó su fe histórica por la que "comulgó, transido de fervor, con el grave destino de su raza"[479].

Se advierte que, en su lectura de la historia mexicana, Caso siempre se centró en los personajes más influyentes y representativos de los que consideró los movimientos ideológicos más significativos de la vida nacional, por entenderlos como personalidades superiores, donde se concentra y enfatiza el espíritu de la época, pero también como personalidades que introducen novedades y cambios en el entramado social, lo cual es acorde con su personalismo, su noción de los "individuos de excepción" y con su reflexión sobre la interdeterminación entre "invención" e "imitación". Las ideologías a las que estos personajes dieron cauce derivaron también en sentimientos y actitudes específicas que se plasmaron en la práctica y la cotidianeidad de la "nación", y en conjunto representaron los diversos movimientos y esfuerzos de un país en formación por alcanzar una unidad nacional que posibilitara la tranquilidad y continuidad de su desarrollo.

Sin embargo, dichas ideologías no acertaron a resolver el problema fundamental de México, porque el carácter moral de éste se resiste a las soluciones meramente intelectuales, el persistente problema de la falta de amor entre los mexicanos, del individualismo que no permite concebir al "otro" como un fin en sí mismo y, por ende, como un ser valioso, debe ser abordado de forma primordialmente espiritual, pues sólo así se posibilita la configuración y difusión de un sentimiento amoroso compartido ─resultado de una proyección sentimental, en la que el mexicano se conecte con sus compatriotas y su entorno, y reconozca los problemas de su país─, por lo que primero se centra en la libertad, los valores humanos y el amor al prójimo, y, sólo en un segundo momento, atiende las ideas, doctrinas y políticas gubernamentales.

Caso consideró, entonces, que sólo por medio de la intervención de un factor espiritual sería posible convocar a todos mexicanos bajo un elemento común ─el sentimiento amoroso─, que estos

---

[478] Caso, *El problema de México…*, p. 79.
[479] Caso, *Filósofos y doctrinas morales*, p. 178.

desarrollaran una "conciencia de pertenencia" y reunieran sus esfuerzos en un afán colectivo. Apoyó esta consideración sobre una idea de Giddings ya mencionada, la "conciencia de especie", a la que retomó, primero, en el contexto de la reflexión sobre la cultura mexicana, en *El problema de México y la ideología nacional* de 1924, y, después, en el marco de la reflexión sociológica general, en *Sociología genética y sistemática* de 1927, por lo que se aprecia que sus estudios sociológicos y sobre la cultura se interdeterminan con su reflexión de la sociedad y cultura mexicanas. Citó las siguientes palabras de Giddings:

> … el mismo hecho fundamental que une a los hombres entre sí, dentro de un grupo determinado, es la causa de la subdivisión del grupo y de la existencia separada de otros grupos humanos diferentes; porque todos tendemos, psíquicamente a unirnos a lo que es como nosotros y a apartarnos de lo que no se manifiesta de forma análoga a nuestra propia actividad.[480]

Con base en esta noción, Caso señala que México posee una débil "conciencia de especie", ya sus habitantes no reconocen al compatriota como un semejante, no establecen con él relaciones sociales profundas y, por ende, no forman con ellos una *comunidad*, ni pueden iniciar empresas colectivas. Los mexicanos se muestran fundamentalmente como individualistas, pues sólo se preocupan de sí mismos, de sus necesidades y sus carencias, y todos sus actos están enfocados en el propio beneficio. Podría decirse que el tejido social mexicano está dañado, pero, en realidad, se revela que éste nunca llegó a cuajar.

En 1924 Caso todavía no había entrado en contacto con la idea husserliana de la "intuición analógica", pero lo que hemos referido hasta aquí indica que, para Caso, lo que había fallado en la historia de México y que hacía débil a nuestra "conciencia de especie", era algo similar a la "intuición analógica", esto es, la capacidad del mexicano para contemplar a sus próximos como semejantes y para apreciar que éstos sufrían y padecían del mismo modo que él. En la reflexión sobre el problema moral de México, encontramos, tal vez, la razón por la que posteriormente Caso adaptaría la "intuición analógica" de Husserl y la acercaría al carácter emotivo de la *Einfühlung* de Lipps: porque afirmaba que el establecimiento de relaciones profundas y significativas con los otros no se daba en función de una operación intelectual, como pensaba Husserl, sino de una proyección sentimental, como sostenía Lipps, pues, como argüía Caso, la unidad nacional no se alcanzaría sobre la base de ideologías y doctrinas sino sobre la base de un sentimiento amoroso. Aquí también encontramos el motivo por el cual Caso no recurrió directamente a la idea scheleriana de la simpatía *strictu sensu*, a pesar de haber

[480] Caso, *El problema de México…*, p. 88.

retomado tantos elementos e ideas del pensador alemán: Scheler atribuía a esta simpatía un carácter inmediato, pues consideraba que no requería de esfuerzo alguno por parte del hombre, sino que se daba concomitantemente a la autopercepción; mientras que Caso veía en la sociedad mexicana la expresión clara de que el reconocimiento profundo del "otro" no era inmediato, ni necesario, sino contingente y problemático, y que correspondía al hombre darle consecución, así como al mexicano le correspondía el posibilitarla y llevarla a cabo.

Ahora bien, la introducción de la idea de la "conciencia de especie" en el análisis de Caso sobre la historia mexicana, arroja luz sobre el sentido de su sentencia acerca de *la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura* durante la Conquista, pues, como ya se ha mencionado, la "conciencia de especie" congrega a los semejantes entre sí y los diferencia de otros hombres con los que guarda menor semejanza, el enfrentamiento entre la cultura española y las culturas autóctonas se dio también en términos de la mayor o menor semejanza entre sí, sólo que entre ellos existía un *muy diverso grado de cultura* que no permitió que se comprendieran mutuamente como semejantes en alto grado, sino principalmente como desemejantes, y, como sostiene Caso, la ausencia de esta consideración del otro como un semejante ─o como un análogo─ imposibilita la conformación de una *comunidad* y del establecimiento de una comunicación simétrica.

El individualismo que caracterizaba a la sociedad mexicana, como Caso lo explicitará más adelante en *La persona humana y el Estado totalitario* de 1941, no debía entender como el sano cuidado de uno mismo, ni como el desarrollo de la propia personalidad hasta presentarse como un "individuo de excepción", sino como la expresión de un vivir bajo el enfoque de la existencia como "economía", dominado por el egoísmo y la búsqueda del propio provecho por sobre las necesidades y dolores ajenos.

> Nuestro individualismo recalcitrante, no resulta de la superioridad espiritual que hace de cada hombre de genio una torre de Dios aislada espléndidamente. No; procede más bien de nuestras terribles limitaciones psicológicas, de nuestras pasiones irreconciliables.[481]

Si se recuerda que Caso entendía a la cultura como el proceso de creación y síntesis intersubjetiva de valores, así como de una configuración colectiva del sentido de la existencia, entonces se evidenciará que el individualismo representa uno de los obstáculos más grandes para el desarrollo adecuado de la cultura mexicana, ya que los mexicanos, aquellos que deberían fungir como agentes de procesos culturales, se encuentran ensimismados y no entablan entre sí interacciones tales como el

[481] *Ibid.*, p. 89.

diálogo, la creación conjunta y, mucho menos, la correalización de su humanidad. De igual modo, el individualismo ha impedido la conformación y fortalecimiento de una "conciencia colectiva" de la "nación" mexicana ─tan deseada por Caso─ que fuera capaz de encauzar el esfuerzo de todos los mexicanos hacia la consecución de sus objetivos y fines comunes.

Al exterior de sus fronteras, el individualismo también ha evitado que México establezca relaciones más cercanas con sus hermanos latinoamericanos a pesar de los importantes rasgos culturales que comparte con ellos, en vez de esto, ha centrado su admiración en Europa y actualmente en E. U., y ha optado por la imitación de lo disímil, mientras que Caso consideraba que México debía acercarse a las naciones latinoamericanas con las que comparte una historia similar y "debería de adoptar con ellos las nobles prerrogativas del hermano mayor".[482] Esta idea se basaba en el presupuesto de que gran parte de las culturas autóctonas fueron destruidas durante la Conquista, y que la cultura mexicana y otras tantas de Latinoamérica, si bien derivaban del mestizaje entre estas culturas y la española, eran más cercana al fondo cultural latino, con el que se comunicaban por medio de su herencia española: "Como la conquista española fue inexorable la vieja cultura azteca y maya quedó casi desecha entre nosotros; la significación de la conquista nos refirió para siempre a la cultura latina."[483] A partir de esta idea, Caso derivó en una visión criollista de la cultura mexicana, según la cual, en esta cultura predominaban los rasgos culturales españoles, matizados por una influencia mínima ─y muchas veces, negativa─ de elementos de las culturas autóctonas y por el importante influjo del entorno americano.

Para Caso, entonces, los mexicanos deberían relacionarse con el resto de los países de América Latina en función de la herencia cultural latina, que es uno de los elementos espirituales más fuertes que nos unen a aquellas naciones,[484] y también debía adoptar ante ellos la figura del *hermano mayor*, probablemente por ser uno de los primeros países latinoamericanos en constituirse como una nación independiente, cosa que considero totalmente fuera de lugar, ya que, como el mismo Caso señaló, la evolución de la cultura de un país se debe al libre desarrollo interno de una "conciencia colectiva" en relación a las circunstancias que atraviesa, y no debería responder a la imposición de fuerzas externas,

---

[482] *Ibid.*, p. 92.
[483] Caso, *Nuevos discursos a la nación mexicana*, p. 65.
[484] Este ideal de hermandad entre las naciones latinoamericanas, que fue enarbolado con excelencia por Simón Bolívar, constituyó un elemento compartido entre varios ateneístas y se encuentra, sobre todo, en la obra de José Vasconcelos. Habrá que recordar que entre la filosofía de Caso y Vasconcelos existen numerosas similitudes, pero también importantes diferencias. En este caso, la similitud consiste en la pugna común por la "empatía" y colaboración latinoamericana, mientras que una diferencia sustancial radica en el acento que Caso colocó en el fortalecimiento de la cultura mexicana, teniendo al ideal latinoamericano como corolario importante, pero como corolario a fin de cuentas, en tanto que Vasconcelos coloca la mirada en el espíritu latino y el ideal latinoamericano, y, según él mismo señala, se ocupa de la instancia nacional sólo cuando ésta apremia y se presenta como condición de posibilidad para el establecimiento del ideal latinoamericano.

pues de lo contrario se incurriría en una coacción de su libertad; por lo que considero que México no debería aproximarse a sus hermanos latinoamericanos asumiendo el papel del *hermano mayor*, sino buscando establecer con ellos un diálogo simétrico, consciente de sus diferencias.

Frente a este individualismo, que afecta a México tanto al interior como al exterior de sus fronteras, Caso abogó precisamente por el ejercicio de ciertas prácticas amorosas, dirigidas a la constitución de una "conciencia colectiva" y la difusión de un verdadero patriotismo, que ayudarían, incluso, al fortalecimiento de las relaciones internacionales, una vez que los mexicanos hubieran aprendido a amarse unos a otros.

3.2.2. "Bovarismo nacional", imitación extralógica y visión valorativa

En la historia de México muchos han visto únicamente la continuidad de una labor imitativa de sistemas e ideologías de otras latitudes, que no toma en cuenta que estos responden directamente a problemáticas propias de otras circunstancias. Por su parte, Caso consideró que gran parte de la historia de México está marcada por la importación de ideas, doctrinas y sistemas elaborados en otros países, y que esta importación ha incurrido en una imitación extralógica, en tanto ha carecido de un criterio de adaptación de las ideas a las necesidades y posibilidades de la vida mexicana. Sin embargo, no recusa a esta imitación extralógica como totalmente negativa, porque en ésta se da un fenómeno importante, la revelación de algo propio de los mexicanos, aquello que consideran valioso y que quieren para sí mismos, por lo que Caso apunta la existencia de una interesante visión valorativa en la imitación, incluso dentro de su desafortunado proceder.

Caso desarrolló su reflexión sobre la imitación en general en consonancia como su propuesta sobre el "bovarismo nacional". Elaboró esta propuesta a partir de la consideración del bovarismo que Jules de Gaultier encuentra en la obra *Madame Bovary* de Flaubert, con base en ésta, el filósofo francés concibe al bovarismo como "la capacidad de pensarse a sí mismo diverso de cómo se es". Pero Caso agregaba que el bovarismo está presente en la mayoría de los hombres, debido a que el deseo por lo que es diferente del propio ser es característico del ser humano, e, incluso, consideraba que en esta capacidad de plantearse escenarios diversos del propio o del actual, radica la posibilidad de la configuración de valores y de proyectar idealmente lo que todavía no se encuentran en acto. Sin embargo, apuntaba que en el caso de México dicho bovarismo había alcanzado magnitudes nacionales —"bovarismo nacional"— ya que una aspiración desmedida por aquello que es diverso de lo propio permeaba a la sociedad mexicana, al grado de que toda su actividad se dirigía por la ley fundamental de la imitación extralógica, es decir, la imitación carente de un criterio de adopción y adaptación de

las ideologías, sistemas y teorías sociales que se toman prestadas, a las necesidades, problemáticas e intereses propios de la circunstancia mexicana.

Para Caso, cierto grado de imitación se encuentra presente en todo pensamiento, ya que la forma de evolución del mismo consiste en hacer explícito lo implícito en lo legado por nuestros antecesores, pero es necesario poner algo propio en lo imitado, combinarlo armoniosamente con las propias inquietudes, de otra forma sólo se desemboca en una imitación extralógica, como la que ha tenido consecuencias desastrosas en México, y pide: "Imitar si no se puede hacer otra cosa; pero al imitar inventar un tanto, adaptar; esto es erigir la realidad social mexicana en elemento primero y primordial de toda palingenesia".[485]

Según este filósofo, el problema de la imitación extralógica remitía a otro problema importante, que los mexicanos nunca han sabido tender un puente entre su realidad y el ideal. En su artículo "Jacobinismo y positivismo", de 1915, señalaba esta inadecuación entre lo real y lo ideal como algo característico de "pueblos de cultura caótica y no muy pulcro latinismo, como los nuestros",[486] pues consideraba que los mexicanos heredaron un espíritu realista de su raíz española, y entiende a este realismo, no como el aquilate concienzudo y objetivo de la realidad propia, sino como la inversión de todo esfuerzo en actividades bélicas y mercantiles, la entrega a las necesidades biológicas en omisión de obras humanistas y culturales. Por esto, llegó a señalar a los mexicanos como *Calibanes*, atribución que debe entender desde el contexto de la adopción del *Ariel* de Rodó como guía de desarrollo, por él y por todos sus colegas del Ateneo de la Juventud:

> Pero nuestro realismo, indiferente, sino enemigo, de ideales nobles y altos, nutrido de la densa, de la homogénea y doliente masa de indios analfabetos, nuestro realismo tropical, perezoso, realismo de Calibanes, jamás sintió en sus carnosos y macizos lomos el soplo mágico, el luminosos latigazo de Ariel, sino la inspiración subterránea de irrealismo, de ininteligencia fundamental de la vida y el mundo que nos instiló con su dominio, su sangre y su predilección, España.[487]

Realismo bajo e irrealismo no se contradicen, por el contrario están íntimamente relacionados, en tanto representan un rechazo del equilibrio que debe existir entre realidad e idealidad: "el individuo o el pueblo realista que aspira al ideal, sin inteligencia adecuada de su aspiración, da en el irrealismo, en la órbita de confusión y oscuridad de la locura".[488]

---

[485] Caso, *El problema de México…*, p. 86.
[486] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 191.
[487] *Idem*.
[488] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 192.

Años después, en su escrito de 1924, agregó que los mexicanos no han sabido crear valores propios ni establecer ideales acordes a las posibilidades de su situación actual, por lo que el "bovarismo nacional", lejos de impulsarlos al perfeccionamiento, los ha llevado a negar la propia realidad, al irrealismo señalado en su artículo de 1915, agregó: "El verdadero redentor no es el iluso que desconoce el suelo donde pisa, sino el sabio que combina lo real y lo ideal en proporciones armoniosas. Lo ideal no es lo irreal, sino la realidad misma que se combina con la inteligencia y se depura y magnifica en ella".[489] Éstas son algunas de las enseñanzas más grandes de Caso: hacer notar que los ideales ─y los valores─ no se configuran en un esfera aislada de la realidad, sino que se deben proyectar a partir de sus características reales, sus cualidades y carencias; así como mostrar que el puente entre lo real y lo ideal, entre el ser que es y el ser a realizar, depende no sólo de la labor esquemática y crítica de las posibilidades de la razón, sino también de la voluntad y la capacidad intuitiva y creativa del hombre que le permiten concebir lo posible.

El tema del "bovarismo nacional" también abarcaba al fenómeno legislativo. Caso consideró que todo acto de legislación constituía un acto de bovarismo, en tanto la ley como normatividad refiere siempre a valores y estados ideales de la sociedad, pero también señala ―como ya se ha mencionado― que estos deben partir de la consideración de las condiciones reales de la circunstancia a la que pretenden ordenar. Sin embargo, en el caso de México, la legislación se representa una manifestación más del recalcitrante "bovarismo nacional", ya que lejos de cumplir su función prescriptiva de la realidad, a partir de la realidad misma, sólo han logrado negarla y obstaculizar todo intento crítico de reforma, cayendo en un irrealismo irredento. Con esto, Caso refería, sobre todo, a la acción de los constituyentes de 1917, a la que etiquetó como irrealista, en tanto estableció una legislación para dioses, sin tomar en cuenta las necesidades y requerimientos de los mexicanos de principios de siglo XX. En vista de todo lo anterior, es necesario que los mexicanos se planteen objetivos factibles, obedeciendo a la consigna que Caso pedía para México:

> Alas y plomo han de tener pueblos y hombres; es decir, prudencia, inteligencia de los problemas de la vida, respeto por las condiciones que los predeterminan en tal o cual sentido, y, al propio tiempo representación clara de un estado más perfecto por alcanzar, y ánimo y fortaleza para hacerlo asequible y cumplirlo.[490]

La idea del "bovarismo nacional" y la necesidad de reconciliar el ideal con lo real constituirían un aporte importante de Caso a la filosofía mexicana, tal que sería retomado por pensadores posteriores como Ramos y Octavio Paz, quienes jugarían con dichas nociones y las harían parte de

---

[489] Caso, *El problema de México…*, p. 86.
[490] Caso, *Discursos a la nación mexicana*, p. 59.

su pensamiento. En el caso de Ramos, éste apunta a la imitación ─pensando en la imitación extralógica descrita por Caso y relacionada con el "bovarismo nacional"─ como uno de los problemas más frecuentes entre los mexicanos y señala lo que opera en el fondo de la imitación: una falta de correspondencia entre el poder y el querer, entre las propias facultades y capacidades, y los ideales y objetivos que perseguimos; es decir, una omisión total o parcial de la realidad de nuestro ser y nuestra circunstancia ─el poder─ en pro de lo que quisiéramos ser u obtener idealmente ─el querer. Frente al problema de la imitación, Ramos responde del mismo modo que Caso: es urgente tender un puente entre lo real y lo ideal, cuidar la proporción entre el querer y el poder, configurar nuestros objetivos a partir de nuestra realidad y "prolongar idealmente las líneas de desarrollo de sus cualidades potenciales hasta el límite máximo de su perfección y obtener así una prefiguración ideal de lo que es capaz de ser como la proyección de ser",[491] en términos de Caso, poner plomo a las alas del espíritu. Mientras que, para Paz, la figura de la "máscara", tan recurrente en su obra *El Laberinto de la soledad*, refiere justamente a la inadecuación entre el propio ser y lo que se muestra a los demás, un medio artificial, por el que el mexicano se siente relativamente seguro para interactuar con el medio y con sus semejantes.[492]

En cuanto a la reflexión de Caso sobre la inadecuación entre lo real y lo ideal, considero que es necesario recalcar que apuntó como requisito de vital importancia para la configuración de ideales y valores, el atender a la lógica de la propia circunstancia y un reconocimiento sincero de la realidad nacional, esto es importante, ya que considero que, en un primer momento, Caso caracterizó a la realidad mexicana como culturalmente plural y, después, omitió dicho pluralidad, al desarrollar un proyecto de "nación" que proponía homogeneizarla por considerar a la unificación de la raza y la homogeneización de la cultura como condición de posibilidad para la conformación de una "conciencia nacional", sin embargo, el tratamiento de esta cuestión se abordará más adelante en este mismo capítulo.

3.2.3. La Revolución mexicana y el conflicto interno de la democracia en México

La preocupación por las relaciones sociales mexicanas, el carácter moral de su principal problemática y la necesidad de configurar una "conciencia nacional" derivó en otra preocupación muy significativa

[491] Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (3° edición, 1951), México, D. F., Espasa Calpe. Colección Austral, 2005, p. 100.
[492] *Cf*. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, España, Madrid, Cátedra, 1993.

para Caso, la Revolución mexicana y las condiciones de posibilidad de una verdadera democracia en México.

En su famosa crítica *La filosofía de lo mexicano*, Abelardo Villegas considera que las reflexiones de Caso sobre los diversos enfoques de la existencia surgieron a partir de su particular visión de la historia mexicana, así como de su deseo por desarticular el papel preponderante de la ideología positivista y la "economización" de la vida característica del régimen porfirista, por lo que le pareció ver en la obra de Caso una falaz universalización de las categorías y principios que había abstraído del análisis de la circunstancia mexicana ─y una concepción antropologizante de la totalidad de la existencia. Pero Rosa Krauze, antes que Villegas, consideró que la reflexión de Caso describía una trayectoria diferente, pues ésta surgió de su particular adopción del cristianismo y su preocupación por el individualismo, la violencia y el egoísmo que consideraba permeaban la vida humana en general. Krauze sostuvo que estas preocupaciones lo llevaron a realizar una crítica de las sociedades contemporáneas y también a estudiar la forma en que se han establecido las relaciones sociales en México.[493] Por lo que, a partir de la postura de Krauze, se negaría que Caso haya cometido una falacia de generalización en un intento por universalizar sus reflexiones sobre la situación particular del país.

Empero, esto no implica que no se puedan considerar acertadas algunas ideas de Villegas, como aquella que señala que Caso realizó una analogía entre los enfoques de la existencia ─que desarrolló en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*─ y algunas etapas de la vida histórica de México, acción por la cual Caso otorgó un sentido metafísico a nuestra trayectoria histórica. En esta obra, Caso consideraba al régimen porfirista como marcado por la ideología positivista y cierta noción del darwinismo social, y lo entendía como un periodo en que había imperado la visión "económica" de la existencia, ya que el papel primordial que se dio a la "ciencia" dentro de la sociedad daba mayor peso a las actividades intelectuales y el "tener", por sobre el "ser" ─el desarrollo de la personalidad─ y otros tipo de actividades que se basaban en la interacción entre diversas facultades humanas, como la razón, la intuición y la imaginación.

> El positivismo formó una generación de hombres ávidos de bienestar material, celosos de su prosperidad económica, que, durante treinta años, colaboraron en la obra política de Porfirio Díaz, acaudillados y dirigidos por el ministro de Hacienda José Ives Limantour, buen ministro para llenar las arcas del gobierno porfiriano, pero inepto para saber emplear los caudales reunidos, merced a las buenas condiciones económicas del país y el mundo entero, en empresas de cultura, en esfuerzos de moral y civismo.[494]

---

[493] *Cf.* Krauze, *op. cit.*
[494] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 197.

El error del Porfirio Díaz, según Caso, consistió en preferir sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos, creer que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes, y, sobre todo, pensar que el bienestar nacional exigía la supresión de las prácticas democráticas; por esto, su gobierno que se abanderaba bajo el lema de "poca política y mucha administración", [495] cayó vencido. En este sentido, el régimen porfirista y su adhesión a los preceptos positivistas no sólo fomentaron el egoísmo y el individualismo entre los mexicanos, sino que aquellos a quienes beneficiaron detentaban todas las características de la visión "económica" de la existencia. En palabras de Villegas: "Los hombres fuertes del porfirismo proponiéndose como ideal la satisfacción de sus propias necesidades biológicas se dedican a adquirir y capitalizar, invaden el medio ambiente imponiéndole su sello, haciéndolo su propiedad ―crean latifundio".[496]

Lo analogía que Villegas atribuye a Caso no implica que durante el porfirismo no se desarrollaran actividades espirituales, ni presupone la adopción de una mentalidad positiva por la totalidad de mexicanos, pues Caso incluso sostenía que nunca se cambia por completo de una forma de vivir a otra, sino que los diversos órdenes de lo existente coexisten entre sí, sólo que en ciertos momentos históricos y en ciertas sociedades se ha conferido primacía a un orden por sobre los demás. Sin embargo, Villegas señala que tanto el régimen porfirista como el positivismo *sui generis* en que se apoyó, a fuerza de sofocar toda ideología, actividad y grupo de poder diversos de los suyos, terminaron por anquilosarse y decayendo: "El positivismo, como la existencia biológica, también entrañaba su pavorosa negación: la muerte".[497]

Sin embargo, la crítica que Caso dirigía a los perjuicios sociales y morales ocasionados por el régimen porfirista con base en la puesta en práctica de los preceptos del positivismo sería duramente reprochada, entre otros pensadores, por el médico y filósofo michoacano, José Torres Orozco, quien en su artículo "El señor Antonio Caso y el positivismo", de 1917, acusó al ateneísta de caer en un grave error: sostener que los principios del positivismo europeo habían sido adoptados al pie de la letra por los dirigentes mexicanos durante el régimen porfirista, y equiparar al positivismo práctico con la política porfirista. Lo anterior, ya que Caso sostenía: "El fracaso del positivismo mexicano está demostrado. Es una de las condiciones directas de la tremenda crisis moral que sufre la República. Contra el *positivismo porfirista* se levantó la Revolución".[498]

---

[495] Caso, *México (apuntamientos de cultura patria)*, p. 14.
[496] Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 43.
[497] *Idem*.
[498] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 197. Las cursivas son mías.

Cabe señalar que Torres Orozco constituyó el caso de un positivista antiporfirista que colocaba del lado del positivismo a los elementos del altruismo, la persecución del bien individual y social, el amor a la humanidad y el desinterés científico; y del lado del régimen porfirista, al interés económico, el sacrificio de las clases más bajas en pro de una manoseada idea de "progreso" y el encumbramiento de una élite política, ignorante de los principios más básicos del positivismo de Comte. Incluso llegó a contemplar que la Revolución nacional de aquellos años significaba la destrucción de un régimen absurdo, que debía ser desarticulado: el porfirismo. Sin embargo, a diferencia del ateneísta, no consideraba a la Revolución Mexicana como una apertura de posibilidades, ni como la revelación de México ante los mexicanos mismos, ni mucho menos como una reacción de oposición a la deformada moral positivista; por el contrario, sostuvo que los ímpetus destructivos que caracterizaron a la Revolución llegaron al exceso y engendraron una desconfianza sobre todo lo asociado con el antiguo régimen, incluyendo a la doctrina positivista de Comte. Más aun, para Torres Orozco, la Revolución mexicana representaba una confirmación más del inexorable darwinismo social, pues constituía el derrocamiento de un régimen envejecido y petrificado, por un movimiento más fuerte y apto que, sin embargo, terminaría por adoptar algunas de las prácticas del antiguo régimen para garantizar su estadía en los puestos de poder.

Señaló que el ateneísta, en sus primeros dos libros publicados, *Problemas filosóficos* y *Filósofos y doctrinas morales*, de 1915, consideraba a los hechos del régimen porfirista como la expresión propia del "positivismo práctico", pero no explicitaba qué entendía por "positivismo práctico", por lo que el michoacano pensaba que el sofisma de este ataque brutal contra el positivismo radicaba en la ambigüedad del término, por lo que diferenció dos usos del mismo: El primero constituye un uso vulgar del término, ignorante de la doctrina positiva, refiere a "toda orientación fundamentalmente egoísta y utilitaria; [que] significa la pérdida de todo ideal altruista, la depravación de la conducta, la maldad convertida en sistema y la perversidad en criterio único de acción".[499] Mientras que el segundo uso refiere a "la fase práctica, la interpretación en el desarrollo de la conducta humana de la disciplina filosófica que engendra el espíritu de Comte y constituyera en la historia de la filosofía una de tantas orientaciones teóricas en la explicación del universo y de la vida"[500].

Afirmó que la crítica de Caso, en realidad, constituía una confusión de la acepción adecuada del término "positivismo práctico" con la acepción burda del mismo, y agregó que, aunque el ateneísta

---

[499] José Torres Orozco, *Veinte ensayos sobre Filosofía y Psicología*, México, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Centro de Estudios sobre la cultura nicolaita, 1993, p. 128.
[500] José Torres Orozco, "Prólogo", en *Obras completas* (Colección: un gran michoacano), tomo III, México, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1970, p. 27.

aludiese al uso adecuado, nunca había explicitado a qué propuesta positivista refería, a la de Comte, la de Spencer, la de John Stuart Mill o la de algún otro pensador positivista. Pero esto resultaba poco importante, puesto que, si en el aspecto teórico existía una uniformidad intelectual entre los pensadores positivistas, en el aspecto práctico sucedía lo contrario, tanto Spencer, como Mill y Gabino Barreda hicieron emanar diversas aplicaciones políticas y éticas de lo que debería haber sido y fue pensado como una unidad teórica-práctica. Torres Orozco utiliza esta idea para puntualizar que los ataques de Caso parecían dirigirse en contra del utilitarismo de Mill y el evolucionismo de Spencer, más que en contra de la moral comtiana. Sin embargo, recuerda que Spencer y Mill terminaron declarándose ajenos a la orientación positivista, por lo que el único positivismo práctico en sentido estricto era el de Comte.

Concluía que Caso confundió el positivismo práctico de Comte con la acepción vulgar del mismo término, deleznable incluso para los positivistas mismos, y al reducirlo a moral egoísta y utilitarista sobrevenía su errónea equiparación con las prácticas sociopolíticas que se dieron durante el periodo del Porfiriato, dejando pasar inadvertido el uso ideológico de la doctrina positiva que se dio durante este momento de nuestra historia. Así escribía respecto a la doctrina positivista, que entendía como fundada en el amor a la verdad y al bien: "¿en qué se va a parecer al gobierno tiránico de Porfirio Díaz, que el señor Caso califica de gobierno porfirista, a las instituciones que sienta Comte en su Política y su Catecismo?"[501]

Torres Orozco negaba que el Porfirismo hubiera representado una aplicación práctica de los principios positivistas, ya que la importación de dichos principios a suelo mexicano sólo logró influir en unos cuantos grupos de intelectuales y nunca fue conocido ni aplicado por la mayoría de los mexicanos, ni siquiera por las clases dirigentes del régimen porfirista, por lo que incluso señalaba que los libros de Comte, Mill y Spencer "nunca traspasaron los umbrales de las bibliotecas de los eruditos".[502] No negaba el caos social y moral que imperaba en México y del que se dolía Caso, pero sí le daba otra explicación, haciendo uso de algunas ideas expresadas por Ramón Prado, director del Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca, en su informe de actividades de 1923, señaló:

> A la psicología de nuestra raza, a nuestra evolución social, a la lucha de clases y no a las doctrinas filosóficas que nunca han penetrado en la conciencia de las multitudes, es a lo que, con toda razón debe atribuirse, según el dicho del señor Pardo, el desastre nacional[503]

---

[501] Torres Orozco, *Veinte ensayos sobre Filosofía y Psicología*, p. 130.
[502] *Ibid.*, p. 131.
[503] *Ibid.*, p. 10.

Esta separación de los males del régimen porfirista y la puesta en práctica de los principios positivistas, así como el señalamiento del uso ideológico del positivismo por la élite política, constituirían una idea seminal que más adelante desarrollaría Leopoldo Zea en su obra *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. Ya que, en esta obra, Zea retoma la distinción y señalamiento hechos por Torres Orozco como premisas para elaborar su propia propuesta de la existencia, no ya de un positivismo en México ─que implicaría una adopción más o menos literal de los preceptos del positivismo en nuestro país─, sino de un positivismo mexicano, entendido como una reelaboración de los principios originales del positivismo comtiano, en este caso, en función de móviles políticos.

En cuanto a la Revolución Mexicana que acontecería poco después, Caso no le atribuyó una connotación negativa, sino un eminente carácter posibilitador, ya que concibió a la Revolución Mexicana como un punto de ruptura del orden positivista que se había impuesto sobre la realidad mexicana, pues compartió la noción generalizada de su significación como un momento de introspección que, para muchos mexicanos de principios del siglo XX, como Vicente Lombardo Toledano, constituyó el descubrimiento de México por los propios mexicanos.[504] El mismo Caso señalaba que: "Las revoluciones no deben calificarse por lo que engendran, sino por lo que aniquilan. Una revolución es una crisis capaz de hacer sanar destruyendo y que ayuda a vivir y salva por medio del dolor, que es la fuente moral de todas las redenciones verdaderas".[505]

Sin embargo, Caso negaba que la totalidad del movimiento revolucionario se debiera entender como una reacción al gobierno de Díaz, ya que el ateneísta consideraba que el régimen porfirista era el mal menor de todos los posibles a los que se enfrentaba la nación mexicana y que ─como señala Guillermo Hurtado respecto a la apreciación de Caso─ "con todos sus vicios y defectos, seguía siendo la mejor opción para México",[506] e, incluso, reconocía al gobierno de Díaz el haber posibilitado una época de paz y estaba de acuerdo con algunas de sus políticas de desarrollo, de ahí la defensa y cercanía inicial de Caso con el Partido Reeleccionista, al grado de ser nombrado director de su organismo de difusión, *El reeleccionista*, aunque nunca desempeñaría tal cargo.[507] De inicio Caso no tenía problema con el gobierno de Díaz en sí mismo, con lo que sí tenía problema era con el impulso que el régimen

---

[504] *Cf.* Vicente Lombardo Toledano, "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", en Antonio Caso *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, D. F., UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, 2000, pp. 163-180. Artículo publicado originalmente en *Revista Universidad de México*, tomo I, núm. 2, diciembre 1930.
[505] Caso, *Discursos a la nación mexicana*, p. 60. También se encuentra en Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 197.
[506] Hurtado, *La Revolución creadora…,* p. 116.
[507] *Ibid.*, p. 82.

porfirista había dado al positivismo y su generación de hombres discretos y egoístas, y con el tiempo también le recriminaría la anulación de la libertad política y el distanciamiento entre clases sociales que se había acendrado durante este régimen. En este sentido, Hurtado afirma que la tendencia anti-positivista constituyó una parte parcial pero significativa del complejo y plural fenómeno la Revolución mexicana, tendencia de la que participó no sólo Caso, sino muchos otros grupos importantes como los anarquistas, los católicos, los maderistas y algunos liberales,[508] de lo que se puede concluir que la respuesta anti-positivista no constituyó únicamente el pendón de batalla de algunos personajes aislados o de algunos intelectuales que reflexionaban desde su torre de marfil, por el contrario constituyó una fuerza relevante del movimiento revolucionario.

Además, Caso consideraba que la sociología nos ha enseñado que "los acontecimientos son frecuentemente complejos, y reconocen, al lado de sus causas concurrentes y ocasionales, otras eficientes y profundas, que arrancan de muy lejos y que, por lo mismo que son profundas y lejanas, no se alcanzan a ver con claridad desde luego"[509] ─en lo que ya se hacía presente la noción de "sinergía social" que explicitaría en 1927, en su primera edición de *Sociología genética y sistemática*. Por lo que los motivos de la Revolución no debían buscarse únicamente en los errores del régimen inmediato anterior, sino en los problemas profundos y añejos de la nación que han permeado gran parte de su historia y que se manifiestan en su pasado lejano así como en el más reciente. Era en relación con el problema moral de México y frente al positivismo, principalmente en su aspecto práctico, que Caso consideraba que la Revolución *sanaba destruyendo*, pues este movimiento representaba una manifestación de los conflictos de la sociedad mexicana que empezaban a saltar a la vista, rasgando el estado de normalidad con violencia y exigiendo ser atendidos, estos eran: la desigualdad social, política, económica y cultural, expresada en la desproporción económica, en la diferencia abismal entre los estilos de vida de las distintas clases, la falta de comunicación entre los diversos territorios del país y la débil unidad cultural del país.

Para Margarita Vera Cuspinera, las revoluciones tenían, en el pensamiento de Caso, una capacidad posibilitadora de nuevos escenarios, y, en el caso de la Revolución mexicana, esta revolución también presentaba un carácter mediador, que indicaba el contacto entre distintos tiempos ─pasado, presente y futuro─ y dimensiones de la vida nacional ─realidad e idealidad─, y escribió:

> Tiene pues un momento destructivo que deberá desembocar en la construcción de un proyecto. Asimismo, implica una doble secuencia temporal: parte del pasado inmediato y se remite al porvenir; su horizonte siempre el futuro, así sea indefinido. En el plano

[508] *Cf. Ibid.*, p. 21.
[509] Caso, "La desigualdad social y las revoluciones", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 313.

> axiológico, se erige como la superación de la realidad, como la posibilidad de implantar una mejor existencia colectiva e individual; descalifica al pasado para proponer los lineamientos de un porvenir en que se superen los defectos del pasado.[510]

Por mi parte, también considero que esta concepción de la Revolución mexicana como un voltear la mirada a lo propio y una apertura de posibilidades, la caracteriza como un periodo marcado por el enfoque de la existencia como desinterés. Pues, a través del ejercicio de la intuición, el mexicano se contempló desinteresadamente a sí mismo y a su entorno, después de años de imitación extralógica y de buscar el progreso socioeconómico que creía ver en otras naciones, no podía seguir ignorando las necesidades reales de su circunstancia, porque éstas le saltaban a la vista con violencia, tuvo entonces que romper con los intereses económicos que le obstaculizaban la vista y en el calor de este movimiento intempestivo se encontró de frente con sus propias problemáticas y muchos de los vicios de su propia personalidad. Ante esto, comenzó a preguntarse por el futuro de la "nación" y por las posibles pautas de acción a seguir.

> La Revolución triunfante, que no debe ser adulada, pero sí admirada profundamente como movimiento de justa reacción moral contra el asesinato del presidente Madero […] la Revolución constitucionalista tiene en estos momentos frente a frente el mayor de los problemas, la más grave de las responsabilidades. Ha destruido el pasado inmediato; debe darnos ahora la preparación del futuro mejor.[511]

Sin embargo, existen otras posibles interpretaciones sobre la Revolución Mexicana que la ligan al enfoque de la caridad, sin por ello desligarla del enfoque de la existencia como desinterés. Villegas, por ejemplo, sostiene que la Revolución consistió sobre todo en una acción creadora, que tuvo como resultado la creación de la propia personalidad mexicana: "La Revolución, entonces, pone en juego tres vivencias fundamentales: *la libertad, con ella, la adquisición de una inventiva, de un poder creador y la individualidad concomitante*".[512] Sostuvo que esto constituyó la esencia de este acontecimiento de nuestra historia, incluso por sobre la toma de autoconciencia, de modo que lo que se dio en la Revolución fue la creación de lo propio y no tanto el encuentro con lo propio, creación propia del enfoque caritativo y posibilitada por la intuición desinteresada del conflicto bélico, ya que "si el porfirismo fue economía, la Revolución tiene que ser caridad".[513] Villegas agregaba:

> El sentido moral de la existencia desinteresada reside, pues, en la lucha que sostiene con otra forma de vida; si la vida artística es apacible, esos momentos de sin igual

---

[510] Margarita Vera Cuspinera, "Antonio Caso: La Revolución mexicana y la construcción del hombre nuevo", en Mario Teodoro Ramírez (coord.) *Filosofía de la cultura en México*, p. 177.
[511] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 198.
[512] Villegas, *op. cit.*, p. 32.
[513] *Ibid.*, p. 61.

> tranquilidad son arrebatados por el hombre en férrea lucha contra la existencia biológica; la toma de conciencia que supone la intuición y la lucha que la hace posible recuerdan ―de acuerdo con nuestro punto de vista interpretativo― que para Caso la Revolución, como superación de la etapa positiva, biológica, es "una gran crisis capaz de sanar destruyendo...[514]

Hurtado reafirma esta idea, pues señala, con base en los estudios de Juan Hernández Luna, que en diversas entrevistas que le realizaron a Caso, en su calidad de Embajador Extraordinario en Sudamérica por parte del gobierno de Álvaro Obregón de junio a noviembre de 1921, y que se publicaron en diversos periódicos sudamericanos, éste sostuvo que "mientras que el porfirismo se había basado en una concepción de la existencia como economía, la Revolución en su etapa pacífica ―léase, el régimen de Obregón― pretendía realizar la visión de la existencia como caridad explicada por él en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*".[515] De modo que en 1921 Caso ligaba indefectiblemente a la Revolución en su etapa no bélica con el enfoque de la caridad y libraba el posible conflicto entre la violencia de la guerra y el amor sacrificado y pacífico de la caridad. Sin embargo, Hurtado apunta que esta idea no volverá a ser repetida por Caso a su regreso a México y que no aparecerá formulada del mismo modo en escritos formales posteriores, como en *El problema de México y la ideología nacional* de 1924 ―donde deja abierta la pregunta sobre el nuevo factor integrador que ha de dirigir la vida de México después del derrumbe del régimen porfirista―, y tampoco, habrá que agregar, en sus *Discursos a la nación mexicana* de 1922. A raíz de esto, Hurtado se pregunta "¿acaso se arrepintió?"[516] ―y también habrá que cuestionar ¿acaso sostuvo dicha idea únicamente en tanto embajador y representante del gobierno de Obregón en tierras sudamericanas, pero no a título personal?

Cabe puntualizar que todas estas reflexiones no debe entenderse como apoyadas sobre el argumento del "progreso" necesario de las sociedades en orden a una teleología predeterminada, de forma que se considere que a un periodo marcado por la visión "económica" de la vida deba seguir necesariamente otro periodo caracterizado por el desinterés, y éste, a su vez, por la vida caritativa. En ninguna época en la que impera un enfoque de la existencia se cancelan los órdenes que le son diversos, pues incluso la vida caritativa se define por la búsqueda del alivio del dolor ajeno, propio de la vida biológica, y Caso, incluso, llegó a señalar que sólo en la vida eterna, la caridad dejará de encontrar un mal que aliviar.

---

[514] *Ibid.*, p. 51.
[515] Hurtado, *La Revolución creadora…*, p. 238.
[516] *Idem*.

A pesar de dicha coexistencia de los órdenes de la existencia, es posible rastrear en el pensamiento de Caso cierta relación de consecución entre un momento donde predomina el desinterés y un momento donde inicia a difundirse la caridad, es decir, entre el ejercicio de la intuición, que permite el reconocimiento de lo real y la configuración de lo ideal, y el esfuerzo caritativo por crear otro orden de existencia, frente a la inmediatez de la vida biológica y su concomitante egoísmo, ya que, considero, este esfuerzo caritativo tiene su condición de posibilidad en el desinterés, entendido como toma de conciencia y apertura de otras posibles formas de vivir. Es decir, la vida caritativa necesita del desinterés, pero no es estrictamente necesario que a un momento de desinterés siga otro momento de caridad, ya que esto constituye sólo una posibilidad que puede darse o no, que goza de un carácter contingente, en lo cual radica la relevancia que Caso ha depositado en el ejercicio de las virtudes de la esperanza y la fe.

Ahora bien, la visión de la Revolución Mexicana como una apertura de posibilidades y el inicio de una nueva etapa de la historia mexicana, también involucró un cuestionamiento sobre el rumbo político de la "nación", ya que reveló la necesidad de reflexionar sobre la situación sociopolítica que se vivía, el ideal al que podía aspirar, y la determinación de los medios necesarios para alcanzarlo; la búsqueda de la libertad en el ámbito intelectual se traducía también en una búsqueda de la libertad política y en una regeneración moral profunda del país, ya que, como señala Hurtado, "la Revolución no sólo debía cambiar leyes y estructuras socioeconómicas, sino promover cambios en la moral individual y social",[517] puesto que la posibilidad de la verdadera transformación radicaba en las reformas profundas del espíritu humano y las relaciones sociales. En esto coincidía Caso con Vasconcelos y Madero, razón por la cual Hurtado considera que es viable y fructuoso estudiar la relación entre las ideas filosóficas de Caso y los acontecimientos propios de la época en el contexto de una clave "maderista" de la Revolución, clave que se centra en la lucha político-democrática, la búsqueda de la reforma moral profunda, la restitución del tejido social, la defensa de las libertades sociales, incluyendo la libertad intelectual, y el rechazo a una concepción antropológica materialista y mecanicista, enfatizando que ésta coexiste con otras posibles claves de interpretación de este movimiento tan diverso y heterogéneo, pero que, sin duda, no puede ser dejada de lado ni ser omitida. Después del derrumbe del régimen porfirista, después del fracaso de tantas ideologías que han pretendido transformar a México, y después del despertar de un movimiento revolucionario ¿qué nuevo elemento, posiblemente constructor, habrá de dirigir la vida mexicana?

---

[517] Hurtado, *La Revolución creadora…,* p. 89.

Hurtado reformula este cuestionamiento y lo enlaza con un estudio sobre la filosofía de la democracia de Caso, a la que identifica con una filosofía de la Revolución mexicana, ya que considera que, en gran parte de las obras publicadas entre 1913 y 1922, Caso deja entrever que su concepción de la Revolución estaba estrechamente relacionada con el análisis de las condiciones de posibilidad del establecimiento de una verdadera democracia en México.

Durante toda su trayectoria filosófica Caso consideró a la democracia como el sistema ideal de gobierno, debido al carácter libre de la participación de cada uno de los ciudadanos en los procesos de selección y organización del Estado, acorde a su idea de la libertad e irreductibilidad de la persona humana, es decir, debido a que la democracia atendía al equilibrio adecuado entre los puntales de la sociedad: el ejercicio de la libertad, el respeto de la ley y la presencia de la autoridad, pero una autoridad legítima, elegida libremente por todos los ciudadanos y sujeta a un marco legislativo previamente determinado. También consideraba que en el fondo de todo esfuerzo democrático radicaba una labor filosófica que hacía al hombre reconocer la relatividad de las diversas expresiones de la existencia humana ─que, podría decirse, estaba basada en una "intuición analógica". "Porque si el sujeto del conocimiento, consciente de la limitación de su ser moral, no menosprecia al semejante, y lo mira en sí mismo, y lo respeta como otro sujeto homogéneo, estará dispuesto siempre a reunirse con él, para deliberar en común, dialécticamente, sobre los fines de la sociedad y los problemas de la política".[518] Por todo lo anterior, señalaba a la democracia como:

> … la fórmula política única de los pueblos modernos, es, al mismo tiempo, una necesidad ingente y un ideal insuperable; algo que brota de las condiciones mismas de la civilización contemporánea, y algo que, en la esfera purísima de las ideas, responde a la más alta idea de justicia: el gobierno de todos por todos, la participación universal en la organización política, la atomización de la fuerza, la armonía colectiva de gobernantes y gobernados.[519]

Sin embargo, para México, la democracia representaba una problemática compleja, que se podía rastrear hasta los inicios de su vida independiente, pues, según Caso, después del movimiento de independencia los mexicanos se habían autodeclarado demócratas y republicanos federales a la vez, sin considerar si existían las condiciones necesarias para el funcionamiento adecuado del sistema

---

[518] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 338.

[519] Antonio Caso, "El conflicto interno de nuestra democracia", *Filósofos y doctrinas morales*, en *Obras completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, p. 182. Guillermo Hurtado, señala en su obra *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana* que Caso publicó valientemente este artículo en *El Imparcial*, donde critica el estado actual de la democracia mexicana a inicios del siglo XX, así como la debilidad de su proceso de instauración a lo largo de gran parte de la vida independiente del país, el 24 de abril de 1913, a tan sólo siete días de que Vasconcelos fuera encarcelado por hombres de Victoriano Huerta, debido a su filiación maderista.

democrático, por lo que esta afán irreflexivo resultó apresurado y desembocó eventualmente en el fracaso, ya que "la constitución del 57 proclama que México es una república democrática, representativa, federal […] la Constitución ha regido soberanamente en el papel venerable en que está escrita, pero ni media hora ha sido, como debe ser, la ley fundamental de nuestro gobernantes".[520] Este malogrado intento democrático refería de nuevo al problema de la inadecuación entre realidad e ideal que tanto ha afectado a los mexicanos, ya que la democracia se presentaba como la forma perfecta de gobierno y como uno de los ideales sociopolíticos más altos, pero la realidad de la sociedad mexicana estaba muy lejos de este ideal.

Sin embargo, pensó que, si bien México todavía no era un país propiamente democrático y que era difícil lograr el objetivo democrático por la ausencia de sus requisitos, no por ello debía dejar de buscarse, sino por el contrario insistir en el establecimiento sus condiciones de posibilidad y avanzar de forma paulatina hacia su consecución. En 1913, muy temprano en el desenvolvimiento del movimiento revolucionario, Caso señalaba que el establecimiento de dichas condiciones se caracterizaba por la satisfacción de tres necesidades primarias, una económica, una jurídica y otra intelectual, es decir: riqueza, justicia e ilustración, las cuales sólo se podían alcanzar en un ambiente de libertad, por lo que este último no podía ser ninguneado ni sacrificado en aras de aquellas. Según Caso, Porfirio Díaz se había equivocado al sobreponer los objetivos económicos al ejercicio de la libertad y haber suprimido los procesos democráticos; Madero, por su parte, será recordado por haber reivindicado la libertad política y reavivado las vías de participación democrática, pero también por haber abogado por la prosperidad económica social, la justicia y la instrucción pública.[521] Hurtado agrega que al momento de la publicación de estas reflexiones Caso estaba refiriendo directamente a las promesas de Victoriano Huerta sobre posibles cambios en "una política agraria, una reforma de la justicia y un nuevo proyecto educativo"[522] que, sin embargo, realizaría desde un lugar de poder que había usurpado por medio de la violencia y en contra de la libertad.

Sin embargo, en 1924 escribirá lo siguiente: "La democracia plena impone, como necesidad o requisito previo, la unidad racial, el trato humano uniforme; y en México esta uniformidad, esta unidad

---

[520] *Ibid.*, pp. 183-184.
[521] *Ibid.*, p. 186.
[522] Hurtado, *La Revolución creadora…*, p. 115. Aunque no se debe olvidar que, como Hurtado ha señalado, Caso participó del gobierno de Victoriano la Huerta, al ocupar la Dirección de Altos Estudios, por petición del otrora ateneísta Nemesio García Naranjo, quien era Ministro de Instrucción Pública, por lo que este acto casiano, que no tiene disculpa, puede interpretarse como parte de una corriente ateneísta *apolítica* o una corriente ateneísta de *oportunismo político*, y como una falta de congruencia importante entre sus palabras y sus acciones. *Cf.* Hurtado, *La Revolución creadora…*, p. 124.

nunca ha existido".[523] El problema de la organización del Estado mexicano y de sus relaciones sociales apuntaba al que Caso había señalado como el problema fundamental de México, la falta de una unidad nacional, y a sus ojos ésta respondía a la diversidad racial y cultural de nuestro país, y al fallo en el proceso de consolidación de nuestra "conciencia de especie". Frente a este problema, se debía buscar, precisamente, la unificación racial y cultural, y, concomitantemente —como se señala en la cita previa—, la uniformidad del trato humano, ya que de esto dependía la conformación de una "conciencia nacional" y la posibilidad del ejercicio democrático pleno. "Mientras no resolvamos vuestro problema antropológico, racial y espiritual; mientras exista una gran diferencia humana de grupo a grupo social y de individuo a individuo, la democracia mexicana será imperfecta; una de las más imperfectas de la historia".[524]

Incluso comparaba a la sociedades latinas —la mexicana incluida— con la sociedad rusa de aquella época, con el fin de ejemplificar cómo una nación que no posee como base la uniformidad racial, tiende a organizarse en formas políticas despóticas, en que la voluntad de ciertos grupos humanos es sometida por la voluntad de otro grupo más fuerte o numeroso, y se deriva en la fragmentación social, porque cada una de estas asociaciones antepone sus intereses particulares a los intereses políticos y sociales de la nación.

> Rusia se asemeja a las repúblicas latinas. Es, como nosotros, una civilización a medias o cuartas partes; una raza que 'se está haciendo', que se elabora actualmente en el magno laboratorio químico-moral de la revolución consustancial y orgánica, con todas las formidables explosiones bélicas de su historia. Tiene problemas que confunden con los nuestros. Debe convertir su despotismo genuino oriental, en vida libre, popular y representativa. Y éste es cabalmente nuestro pavoroso problema nacional, a partir del día en que se proclamó la república sobre el desastre imperial de don Agustín de Iturbide.[525]

Teniendo en cuenta lo expresado por Caso sobre el ideal democrático, Hurtado desentraña dos preguntas: "¿Podemos aspirar a tener una democracia plena después de la Revolución?" y "¿En qué ideología ha de basarse la democracia revolucionaria?"[526] Hurtado señala que Caso compartió la concepción —sostenida también por Alfonso Reyes, Lombardo Toledano, Ricardo Flores Magón y Ramos— de la Revolución como un movimiento instintivo cuyo desenvolvimiento, en su gran mayoría, se caracterizó por la falta de una ideología directora y por el planteamiento de sus propios

---

[523] Caso, *El problema de México…*, p. 70. En este punto habrá que preguntarse qué entiende Caso por *trato humano uniforme*: igualdad en el aspecto racial, cultural, intelectual, económico, etc., o el trato equitativo de dichos miembros que sólo se posibilita por la plena y amplia aplicación de leyes cuidadosamente elaboradas.
[524] *Idem*.
[525] Caso, *Discursos a la nación mexicana*, p. 28.
[526] Hurtado, *El búho y la serpiente...*, p. 57.

fines sobre la marcha. Por lo que, para Caso, no sólo la Revolución careció de pautas de acción intelectualizadas sino que en ello mismo radicó su virtud, ya que, como se ha señalado anteriormente, el carácter moral del problema fundamental de México ―al que la Revolución también respondía― no puede encontrar solución en ideologías ni teorías sociales estrictas, sino sólo en una actitud espiritual que comparta dicho carácter, es decir, en un sentimiento moral.

Una de las posibilidades más importantes que abrió el periodo revolucionario ―según Hurtado― fue la de establecer una democracia eficiente, que no adoptara los métodos y formas dogmáticas de los ensayos de organización nacional anteriores. "Las ideologías sean éstas científicas o filosóficas o religiosas, son, a fin de cuentas falibles. Ninguna tiene garantizada la verdad, ninguna explica en su totalidad la realidad social y humana, por lo tanto, el proceso de reconstrucción social no puede basarse de manera exclusiva en una ideología, no debe adoptar ninguna dogmáticamente".[527]

Hurtado reitera que el problema de la democracia es práctico y ético, no teórico, por lo que una de las condiciones más importantes que Caso considera necesaria para su fundamentación es hacer de los ciudadanos mexicanos hombres virtuosos, personas caritativas. Por lo mismo, Hurtado considera que Caso no propone que la caridad habrá de crear "un Estado benefactor o interventor en la economía. Y tampoco se compromete con el colectivismo económico instaurado por la Constitución de 1917. Él se limita a invitarnos a imitar a Cristo en nuestras vidas individuales y a basar en ello nuestra vida pública".[528] Sostiene que la democracia apuntada por Caso se basa en un principio compartido con otras concepciones de la democracia: "el respeto irrestricto a la libertad individual y a la acción social inspirada en el amor al prójimo",[529] ya que constantemente obliga a los mexicanos entre sí de manera moral, pero Hurtado agrega que esta consideración del otro ―en el pensamiento de Caso― se da siempre entre hombres individuales, por lo que esta visión de la democracia no se aproxima a una democracia comunitaria.

> Su filosofía de la democracia mexicana tiene como fin hacer que los mexicanos reflexionen de manera profunda (…) sobre el imperativo de que los mexicanos vivamos en paz, busquemos la reconciliación, respetemos a los demás, nos interesemos por ellos, trabajemos por ellos y junto con ellos, luchemos por su bienestar, en una palabra, los amemos como nos amamos a nosotros mismos. Esto es lo que los mexicanos tenemos que aprender, según Caso, para que por fin podamos conformar una comunidad nacional genuina y, por lo tanto, una verdadera democracia.[530]

---

[527] *Ibid.*, p. 66.
[528] *Ibid.*, p. 85.
[529] *Ibid.*, p. 80.
[530] *Ibid.*, p. 85.

A pesar de reconocer el gran valor de la reflexión casiana "profunda" sobre la democracia, donde establece, más que una reflexión filosófico-política, una "ética política", Hurtado también reconoce que Caso no atendió a consideraciones importantes sobre la temática que pudieron haber generado un mayor aporte a la viabilidad efectiva de una democracia verdadera: ""No dice nada sobre la organización del voto popular, la conformación y los atributos del Congreso, el balance de poder entre el Ejecutivo y el Legislativo, la organización de los partidos político, la reelección presidencial, las formas comunitarias de organización política",[531] por lo que estas importantes reflexiones quedan en la obra de Caso como una deuda abierta.

Ahora bien, además de su filosofía de la democracia, existen otras ocasiones en las que Caso realizó reflexiones de tipo específicamente filosófico-político, sobre todo, a la luz de los acontecimientos de violencia que percibía en el escenario nacional y el internacional, al contrario de lo sostenido por algunos críticos, quienes consideraron que no había abordado estos temas. Aquí se recordarán sólo dos puntos que se consideran relacionados con su propuesta de organización sociopolítica para México, estos son: el liberalismo y el nacional socialismo.

En el capítulo pasado ya hemos abordado el liberalismo sociopolítico, económico y cultural que Hernández Prado sostiene que existe en la propuesta filosófica de Caso, y se señalaron tres críticas al liberalismo histórico, que, según Hernández Prado, Caso realizó pensando, sobre, todo en el liberalismo mexicano de mediados de siglo XIX y principios del XX, y que responden a la idea: "el liberalismo es falso, pero la libertad humana es verdadera".[532] Estas críticas versaban sobre: 1) el libertinaje o una falsa libertad, 2) la exaltación desproporcionada de la propiedad privada, y 3) el dogmatismo del credo liberal. También se refirieron los tres puntales de la sociedad o tres nociones sobre la libertad, que sirvieron a Hernández Prado para afirmar la existencia de un liberalismo casiano: 1) la verdadera libertad como la libertad limitada por la ley, 2) el derecho a la propiedad como condición de posibilidad para la realización humana, y 3) la libertad de asociación política y de pensamiento

Como recuerda Hernández Prado, el ateneísta sostenía que el hombre no nace para ser libre sino para ser culto, para realizarse plenamente como ser humano. Empero, Hernández Prado agrega que la libertad verdadera requiere, a su vez, de un requisito, el establecimiento de la democracia, "fundada en las concepciones de la soberanía popular y el gobierno representativo, y en el mecanismo

---

[531] Hurtado, *La Revolución creadora…*, p. 284.
[532] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 88. Hernández Prado retome esta idea de Caso en "El liberalismo de Antonio Caso", p. 157.

del voto universal libre y secreto",[533] por lo que había de buscarse primero la instauración de un sistema democrático en nuestro país, para poder, posteriormente, adoptar una organización liberal al modo descrito por Caso. En este sentido, para Hernández Prado, Caso consideraba que "la gran falacia de las democracias moderna"[534] consistía en concebirse a sí misma como fin último de la esfera política, sin darse cuenta que, en realidad, constituían un medio para el adecuado ejercicio de la libertad humana y el desarrollo cultural amplio, es decir, para el logro del fin último de la realización humana.

Sin embargo, considero que no existe una relación de condicionamiento entre la democracia y la verdadera libertad, sino que ambas representan distintos aspectos de su postura sociopolítica y cultural, y ambas abonan por igual al desarrollo de la cultura. Por su parte, la democracia representa la forma organizada en que los miembros de una sociedad participan de sus procesos políticos y deliberativos, refiere también a la relación entre gobernante(s) y gobernados; mientras que el liberalismo cubre otro aspecto del fenómeno sociopolítico y cultural, el de la relación entre la esfera pública y la privada, el modo en que se organiza la totalidad del cuerpo político y el lugar que ocupa la persona humana en la unidad de la sociedad. Aun así, vale la pena recuperar la defensa de la libertad en el ámbito sociopolítico y cultural realizada por Caso, y desglosada por Hernández Prado, así como la propuesta de este último sobre el pensamiento liberal casiano, para abonar al rechazo de la noción común según la cual Caso no realizó análisis cabalmente filosófico-políticos, ni se ocupó de la forma de organización política específica que México debía adoptar para resolver sus problemas fundamentales.

En cuanto al nacional socialismo, es importante recuperar un escrito contenido en su obra "Nuevos discursos a la nación mexicana" de 1934, donde Caso refiere indistintamente a un "nacional socialismo mexicano" y a un "social nacionalismo". En este escrito, Caso realiza una excelente lectura de los problemas internacionales de su época y refiere a todos los fenómenos problemáticos que actualmente conocemos como parte de la globalización, escribe sobre el imperio de los intereses económicos y su alcance internacional, sobre la intercomunicación de personas de latitudes y culturas muy distantes, la acción extensiva de los medios de comunicación, etc., sin embargo también señala la presencia del dogma socialista y el peligro que éste representaba para la libertad de cátedra y la libertad de expresión. Frente a los aplastantes problemas de este escenario, Caso vuelve a defender el derecho de México a perseguir su propio destino y dar consecución a su misión histórica, y sostiene: "La única defensa posible para la patria, en los magníficos días de prueba que alcanzamos, es el social-

[533] Hernández Prado, "El liberalismo de Antonio Caso", p. 162.
[534] Ezcurdia Corona y Hernández Prado, *op. cit.*, p. 156.

nacionalismo, que levante a México sobre su destino y dé a la raza la conciencia de su dignidad indivisible y triunfante".[535]

Esta cita incluye la asociación de términos importantes "social-nacionalismo" ─que en el título del apartado donde aparece es referido como "nacional socialismo mexicano"─, "destino" y "raza"; términos utilizados en el discurso del nacionalsocialismo alemán, que inició su apogeo precisamente durante la década de los treinta. Caso no entra en mayor detalle, no especifica qué entiende por "social-nacionalismo" o por "nacional socialismo mexicano", ni por qué utiliza estos términos indistintamente, pues parece que su consigna está inserta en un tema más amplio que es el que verdaderamente le interesa, la oposición al dogma socialista y a la posibilidad de que la Universidad Nacional Autónoma de México adoptara una orientación abiertamente socialista, basada en el materialismo dialéctico, corriente específica que Caso aborda y critica en los primeros apartados de esta obra de 1934.

Frente a esta posibilidad Caso rechaza la intromisión del Estado en dicha casa de estudios y aboga por la libertad de cátedra ─en un guiño a la polémica que sostuvo al respecto con Vicente Lombardo Toledano─, sin que esto signifique un distanciamiento de la universidad respecto a la sociedad, por el contrario, para Caso: "Su nacionalismo es su norte; su sangre es la de México",[536] si la universidad no busca el bien de la patria, no tiene sentido su existencia, su objetivo debe ser instruir a "individualidades de excepción" o individuos especializados, pero siempre con el objetivo de que trabajen en pro de la totalidad de la sociedad mexicana.

3.3. Propuesta ético-religiosa para un proyecto de "nación" culturalmente homogénea

Caso realizó, como ya se ha mostrado, una lectura de la historia mexicana a través de una clave filosófica, dando a los acontecimientos de nuestro pasado una resonancia metafísica, pues en éstos se manifestaba la pluralidad de posibles enfoques de la existencia y la posibilidad de la realización del mexicano como hombre pleno. Con su filosofía de la historia de México ─acorde a la que se señaló como la acepción positiva de la filosofía de la historia─ Caso cumple el primer momento del doble proceso del filosofar *desde*, *sobre* y *para* México, el de la autognosis, pero a éste debe seguir un momento complementario, en que se dé la elaboración un proyecto de "nación" o configuración de un ideal colectivo que se erija sobre la base del reconocimiento de la realidad pasada y presente. Este último momento también habrá de compartir, en el pensamiento de Caso, el resonar metafísico, en el

[535] Caso, *Discursos a la nación mexicana*, p. 119.
[536] *Ibid.*, p. 120.

que se juega la interrelación de los diversos enfoques de la existencia con el modo en el que el hombre se inserta en ellos.

3.3.1. Cristianismo *sui generis* como factor espiritual de unificación

Ya se ha señalado que, frente a los movimientos sociales que iniciaron en 1910 y que conformaron la llamada Revolución Mexicana, Caso preguntaba por la nueva ideología constructora de la unidad nacional y directora de su destino, esperando que ésta fuera más afortunada que las anteriores. Ante este cuestionamiento, Caso recuperó un elemento importante de la historia de México y lo revistió de una nueva forma de expresión, mucho más libre y personal: la religiosidad.

Para reformar la sociedad mexicana y posibilitar la constitución de la anhelada unidad nacional, Caso no propone una ideología que apele a la capacidad puramente intelectual de los mexicanos o pretenda cambiar únicamente las condiciones materiales del país, sino una renovada actitud, "una nueva fe, vieja y nueva como la misma humanidad",[537] el sentimiento religioso. Por lo que tampoco busca rescatar las pautas estáticas ni los preceptos jerárquicos de la institución eclesiástica católica, sino sólo aquello que latía en su fondo, el espíritu cristiano depurado de toda variación histórica, en que radica la posibilidad de reunir a los mexicanos bajo la noción de la caridad amorosa.

Caso formuló esta propuesta desde muy temprano en su trayectoria filosófica, pues ya en su artículo "Tostoi y la guerra", publicado en 1915 en la revista *Savia Moderna*, expresa, reflexionando sobre el ambiente bélico que imperó en la vida de Tolsoi: "La salvación no puede venir de fuera. No se mejorará el ambiente social y moral del mundo por obra de la diplomacia y la política, sino por el retorno a la religión y la moral cristianas que vedan oponer la violencia a la violencia, el mal al mal, el crimen al crimen".[538] En esta misma obra existen elementos para enfatizar que, para Caso, existía una diferencia radical entre catolicismo y cristianismo que impedía su identificación simplificadora, es decir, una gran distancia entre el catolicismo histórico de nuestro país y el cristianismo propuesto por él mismo. Ya en el escrito "Jacobinismo y positivismo", de junio de 1915, señalaba que toda la historia de México ha estado preñada de un espíritu católico militante proveniente de nuestra raíz española, y escribió:

> El catolicismo inspira nuestra edad media como inspiró la Edad Media europea. Desde las industrias que deparó a la raza indígena de Michoacán la noble caridad de Vasco de Quiroga, y la forma de propiedad colectiva que tanto se adapta, aún en nuestros días, a la mansa vida del indio; desde la superstición genuinamente idólatra de nuestras clases

[537] Caso, *El problema de México…*, p. 84.
[538] Caso, "Tolstoi y la guerra", *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo III, México, D. F., UNAM, 1972, p. 121.

> proletarias, hasta el jacobinismo de frenesíes irreligiosos y el comtismo humanitario y semicatólico, todo, en México: arte, ciencia, pensamiento filosófico, literatura, política, costumbres y tradiciones, es católico por desarrollo natural o por reacción inevitable y espontánea.[539]

Según el ateneísta, no importaba la época específica de nuestra historia que se observara, incluso en aquellas en que se había renegado del pensamiento religioso, como lo fue la época del predomino del positivismo, en el fondo siempre se apreciaba un aire solemne sujeto a un orden amplio, imperioso y preexistente, organizado bajo prácticas estrictas a las cuales se subordinan los individuos. Habrá que recordar que Caso incluso retomó de Thomas H. Huxley la consideración del positivismo comtiano como "un catolicismo sin cristianismo",[540] pues tenía, al igual que el catolicismo, un ordenamiento basado en jerarquizaciones y subordinaciones constantes, que eliminaban todo elemento de espontaneidad y todo afán sintético; mientras que, por otra parte, eliminaba muchos de los elementos propios de la religión, de su función sociológica y del valor íntimo que tiene para la persona humana, sustituyéndolos por el panteón de las figuras científicas y la noción abstracta de "Humanidad". Por esto, Caso consideraba que el positivismo:

> … por su forma externa, por su jerarquización despótica, convenía a un pueblo que nada ha tenido de cristiano y sí mucho de idólatra; que ha vivido durante siglos, constreñido en la forma regular, férrea y tiránica, del catolicismo español. La substitución de los viejos fetiches católicos por los nuevos fetiches comtistas, podía ser fácil.[541]

Para Caso, el espíritu católico español que permeaba todo nuestro pasado se caracterizaba por cierta imposición ideológica y cierto fetichismo, por presentarse como una religiosidad adoptada, que no es producida por un factor interno, sino por la sujeción a un credo y sistema de prácticas ya definidas, inamovibles e institucionalizadas. A partir de esta visión del catolicismo, Caso entablaría una ávida polémica con Alfonso Junco, quien sostendría que el catolicismo constituye algo característico del espíritu hispano, por lo que, al rechazar la pervivencia del catolicismo en la vida mexicana, como lo hacía Caso, se estaba negando la raíz misma de su cultura, que era de vertiente hispana.

En su obra de 1924, Caso señalaba: "Úrgenos, pues, definir hoy la nueva idea constructora, conforme al ritmo interno de nuestra historia; catolicismo, jacobinismo, positivismo, escepticismo… ¿Quién nos la dará? *La Iglesia no. Ya está juzgada en la dialéctica de la ideología nacional*."[542] Para

---

[539] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 195.
[540] Caso, "Comte", *Filósofos y doctrinas morales*, en *Obras completas*, tomo II, México, D. F., UNAM, 1973, p. 95.
[541] Caso, "Jacobinismo y positivismo", *Filósofos y doctrinas morales*, p. 195.
[542] Caso, *El problema de México…*, p. 84.

comprender esta cita es necesario recurrir a una distinción importante que ya se había mencionado en el capítulo anterior, la distinción entre "Iglesia" y "religión". Caso señalaba que la Iglesia católica ya no podía cumplir la función de la nueva orientación de la "nación" mexicana, ni del nuevo factor integrador de la "conciencia colectiva", porque ya había tenido su lugar en nuestra historia y, en su momento, había dejado de cumplía dicha función y había adoptado fines contrarios, cercanos a la dominación y la segregación.

Sin embargo, las mencionadas alusiones al catolicismo ─como una red de creencias y prácticas impuestas, jerarquizadas, institucionalizadas e, incluso, fetichistas─ indicaban que, para Caso, o la religión católica se había subsumido a las estructuras propias de toda Iglesia y su carácter activo se había petrificado bajo el imperioso orden eclesiástico, o lo propio de la religión católica consistía en la transformación de la vida religiosa en institución religiosa, es decir, en la estatificación de la religiosidad. Cualquiera que haya sido el caso, permanece la creencia casiana de que el catolicismo constituyó la primera figura unificadora en nuestra historia, aunque pronto dejó de cumplir esa labor, y permanece la razón por la cual Caso consideraba que era necesario recuperar y revitalizar al espíritu religioso.

Ahora bien, estas consideraciones sobre el pasado de la Iglesia católica en México se apreciaban igualmente en su escrito "México y los partidos", de 1924, donde afirmaba que existen dos partidos políticos internacionales: la Iglesia católica y la Asociación Internacional Socialista, y que se oponía al misticismo profético de la última y al dogmatismo jerárquico de la primera. En cuanto a la Iglesia católica en específico, escribió:

> Como pretende poseer la verdad, al afirma sin cortapisas ni subterfugios el dogma, sitúase, indefectiblemente, en la soberbia posición espiritual contenida en la vieja sentencia: "quien no está conmigo está en contra mía". Nosotros, sin confesar la fe católica, no podemos menos de sentir una gran admiración […] Pero hay algo más grande todavía: la libertad de la conciencia y el triunfo de Jesucristo Señor Nuestro.[543]

Frente a ambos partidos, exaltaba los actos de libertad, de heroísmo y buena voluntad, y señalaba la existencia de "individualidades de excepción" en la historia de México, todos los cuales habían descollado por su arrojo entre el caos y la violencia de nuestro pasado. Para Caso, México tenía un objetivo propio: afianzar la "conciencia nacional" y ayudar a la realización de sus hombres. Ninguno de estos partidos era adecuado para asumir cabal y exitosamente este objetivo, por eso

[543] Antonio Caso, "México y los partidos", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, pp. 285-286.

exhortaba a sus compatriotas a persistir en su misión histórica: "El catolicismo es el pasado; el socialismo, acaso, el futuro. México el presente. ¡Que no deje de serlo nunca!"[544]

Sin embargo, Caso reconocía cierto mérito al catolicismo en nuestra historia, ya que la Iglesia católica había representado, después de la violencia de la Conquista y durante casi los tres siglos de Colonia, precisamente el primer elemento unificador de la "conciencia nacional", al cohesionar espiritualmente ─aunque fuera sólo de modo temporal─ a los dos grupos étnico-culturales tan diversos de donde proviene la cultura mexicana. Aunque Caso consideraba que la Iglesia católica eventualmente dejó de cumplir esta función constructora y unificadora, sostuvo que en nuestra historia temprana dicha labor fue de vital importancia y en esto radicaba parte de la razón por la cual apuntaba a un cristianismo *sui generis* como el medio óptimo para posibilitar la altísima misión de unificar la tan deseada y necesitada "conciencia nacional", ya que era posible recuperar la operación espiritual que, en su momento, efectuó el catolicismo colonial y apelar a la noble función sociológica de la religión en la vida colectiva.

Ahora, a través de la consideración de estas propuestas, es posible plantear las siguientes preguntas: ¿Realmente fue el catolicismo un factor de unificación cultural en la Nueva España?, ¿o fue la religiosidad imperante en la cosmovisión de ambos grupos étnico-culturales la que propicio cierta cohesión?, ¿podrían la sociedad y cultura mexicanas del siglo XX haber prosperado siguiendo la propuesta de Caso, a pesar de tener un pasado católico ya juzgado, zanjado y en medio de sus característicos procesos de secularización?, ¿es posible apelar a la religiosidad como medio para la unificación nacional sin atarla a una propuesta religiosa específica o institucionalizada?, ¿un cristianismo entendido al modo de Caso realmente puede apelar a este fondo de religiosidad sin dejar fuera o violentar a aquellos que profesan una religión concreta y diferente del cristianismo *sui generis*?, ¿es posible, en la práctica, separar religión y religión institucionalizada?, ¿religión y religiosidad?, ¿religiosidad e iglesia?, ¿es posible hacer estas distinciones cuando se pretende poner a la religión en servicio de la unidad nacional?

Al respecto, existieron otros pensadores, cercanos a la preocupación de Caso por la cultura mexicana, que coincidieron con él en la reflexión sobre el papel que jugaron la religión y la religiosidad en México durante la Conquista y la Colonia, y en el aquilatamiento del posible rol que éstas puedan asumir en la sociedad mexicana de su época.

Samuel Ramos fue uno de estos pensadores, quien también realizó una interpretación filosófica de la historia de México y se detuvo en la época de la Colonia, centrándose en la función cultural de

---

[544] *Ibid.*, p. 287.

la religiosidad. Al igual que Caso, afirmó el eventual proceso de petrificación del catolicismo en estas tierras debido al aislamiento de las colonias españolas, la vastedad del territorio y la "vida monótona y rutinaria de la Nueva España [que] tendió a perpetuar la inercia de la voluntad y a destruir en el espíritu mexicano todo ímpetu de renovación".[545] También enfatizaba que el lugar que ocupa la religiosidad en la vida colectiva era insustituible. "La vida religiosa no es un fenómeno transitorio del espíritu, sino función permanente y consustancial a su naturaleza",[546] sea ésta afirmada o rechazada. Para Ramos, la religiosidad seguía latente en la realidad mexicana, pues su sistemática negación a partir de mediados del siglo XIX no había logrado extinguirla, sino que había derivado en la generación un malestar colectivo y en el fracaso de la aplicación de todas las doctrinas, ideologías y estilos de vida con que se había pretendido suplantarle.

Octavio Paz era otro de estos pensadores, pues también reflexionó sobre la introducción del catolicismo en estas tierras durante la Conquista y atribuyó a este hecho un papel importantísimo en el panorama de aquella época. Sin embargo, puso en duda la plena asimilación del catolicismo por parte de los indígenas y su plena operación en los siglos posteriores, pues sostuvo que la religión fue recibida como producto muerto sin posibilidad para introducir un elemento de creatividad o aporte: "La decadencia del catolicismo europeo coincide con su apogeo hispanoamericano: se extiende en tierras nuevas en el momento en que ha dejado de ser creador. Ofrece una filosofía hecha y una fe petrificada, de modo que la originalidad de los nuevos creyentes no encuentra ocasión de manifestarse".[547] Paz duda de la compenetración del catolicismo en el pasado mexicano pero no del fervor religioso.[548] "El mexicano es un ser religioso y su experiencia de los Sagrado es muy verdadera, más ¿quién es su Dios: las antiguas divinidades de la tierra o Cristo?", a pesar de estas dudas, lo que sí afirma es el lugar de la religiosidad en la cultura mexicana, mas no específicamente el del catolicismo.

Si se sigue la línea de reflexión marcada por Paz, parece que se negaría la propuesta de Caso de revivificar lo que se encontraba al fondo del catolicismo colonial ─el espíritu cristiano depurado─ como factor de cohesión, ya que para Paz el catolicismo nunca produjo una cohesión social cabal, sino sólo una repetición pasiva de esfuerzos fallidos por reunir a los grupos humanos diversos. Paz no encuentra en el catolicismo colonial un factor unificador, ni una base para la conformación de una identidad colectiva, por lo que no podría aportar algo ─en tanto catolicismo─ a la actual configuración de una "conciencia nacional" ni al proceso de creación y ejercicio de valores propios, tal vez sólo

---

[545] Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 36.
[546] *Ibid.*, p. 73.
[547] Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 246.
[548] *Ibid.*, p. 247.

podría contribuir a esto, al remitir a aquella dimensión cultural de la cual es manifestación específica, al apuntar hacia el imperante carácter religioso de la vida mexicana.

Por su parte y en un sentido similar, Hurtado señala que "invocar al cristianismo es tocar el fondo espiritual de nuestro pueblo. Pero esto no equivale a defender otra vez la autoridad de la Iglesia católica, y ni siquiera adoptar su filosofía social".[549] Frente a la visión casiana del catolicismo, Jorge Luis Navarro también señala que le parece posible e incluso deseable reconocer el valor del catolicismo en el pasado de los países que lo profesaron, sobre todo, en los países latinoamericanos, y reconsiderarlo a la luz de la mentalidad actual. Menciona a José Ortega y Gasset como el ejemplo de un pensador que, sin plegarse absolutamente a los principios católicos, pudo ver en éstos mucho más que una estructura burocrática y dogmática, por lo que escribe: "La magnífica labor de recrear una sensibilidad católica, partiendo del alma actual, de algunos pensadores católicos, es, para Ortega, la posibilidad de ver al catolicismo no como una fuga hacia el pasado, como nostalgia, sino como una sensibilidad que puede corresponder a la situación del hombre contemporáneo".[550]

Sin embargo, Caso ya había aquilatado el papel que el catolicismo jugó en nuestra historia ─la de México al menos─ y había señalado sus aciertos y sus fallos, su labor unificadora y creadora de cultura, así como su fase de decadencia y petrificación. Caso estaba consciente de que el catolicismo no podía ser descartado por completo de nuestra narrativa interna y, precisamente por ello, pedía abordar críticamente al fenómeno religioso católico y recuperar los principios fundamentales que latían en su fondo, estos son, los principios del cristianismo, pues eran estos los que podían servir actualmente para que México superara sus problemas añejos, problemas que ahora se insertaban en un marco de nuevas problemáticas que debían ser atendidas también en su particularidad.

Con base en estas consideraciones, Caso propuso para los mexicanos el ejercicio de las virtudes cristianas: el amor, la fe y la esperanza. Por medio del amor o caridad cristiana se buscará aliviar el dolor del otro, no sólo del próximo sino también del prójimo, a los que se contemplará como algo valioso e irremplazable, a través de la adoración "no Cristo Rey, sino Cristo pueblo", que permitirá resanar la brecha entre los adversarios: "la codicia de los desposeídos engendrada por la avaricia satánica de los poderosos".[551] La fe en el bien venidero resultará del propio bien obrar, por el que el hombre entiende que las buenas obras son posibles, cuando él mismo las ha generado, y confía en que se seguirán generando, confía también en la posibilidad de que al lado del orden egoísta de la vida

---

[549] Hurtado, *El búho y la serpiente…*, p. 81.
[550] Jorge Luis Navarro, "Réplica a 'Antonio Caso: Humanismo, religión y sociología' de Oliver Kozlarek", *Open Insight*, vol. III, núm. 3, enero 2012, p. 33.
[551] Hurtado, *El búho y la serpiente…*, p. 81.

orgánica exista otro orden, un orden caritativo, moral y espiritual, que conducirá a los mexicanos a las buenas obras en relación con sus compatriotas y a considerar que el individualismo que observa en la sociedad no constituye la única forma de vivir, sino sólo una posible, y que ellos mismos tiene la libertad de elegir cómo quieren vivir y cómo quieren que se conduzca la sociedad de la que forman parte. Finalmente, la esperanza mostrará a los mexicanos a resistir mientras que esta nueva sociedad se conforma, a no desistir en el proceso y continuar cometiendo actos amorosos a pesar de los contratiempos y los obstáculos. En el caso específicamente mexicano, la esperanza se manifestará a través del patriotismo, entendido como un anhelo o "amor profundo a lo que todavía no existe",[552] a la "patria" que está en conformación pero todavía no se realiza cabalmente, hacia la que los mexicanos deben orientar todos sus esfuerzos con la confianza de su eventual logro. Respecto a esta propuesta, Villegas señalaba:

> Esta cuestión es importante porque es indudable que para Caso la existencia como desinterés y como caridad son dos formas de vida que completan la humanidad del hombre. El mexicano debe saber, para completar su humanidad, que la actividad biológica ―la guerra y la ciencia― no es la única actividad posible, que no todo puede explicarse por la ley del menor esfuerzo, que existen actividades más nobles y más valiosas que lo diferencian en el género y lo definen como hombre.[553]

Por medio de lo anterior, Caso buscaba a combatir el individualismo que caracterizaba a la sociedad mexicana, ya que éste era la expresión de hombres débiles, que no tenían nada que ofrecer y no podían ayudar a conformar una "nación" fuerte, soberana y generosa. Lo que se necesitaba para este fin eran hombres fuertes, en el sentido en que Caso atribuía la fuerza más excelsa al virtuoso, al hombre que se esfuerza en perseguir un bien a pesar de la resistencia que le opone su propio ser biológico egoísta. Por lo que Caso pedía a los mexicanos hacerse valer, esto es, dejar atrás el individualismo, la avaricia y abrazar la compasión y el perdón, amar al otro, darse a él, para, a través de esto, realizarse a sí mismo. También abogaba por generar una verdadera "conciencia de especie", por la que el mexicano contemplara a su compatriota como un semejante, un prójimo a quien ayudar y por quien sacrificarse, y, eventualmente, ampliar ese reconocimiento al resto de los seres humanos y de los seres vivos, como lo hizo San Francisco de Asís. Empero, se debía comenzar por fomentar la reconexión entre los mexicanos y afianzar una "conciencia nacional", pues: "¿Cómo vamos a amar a los extraños si nosotros mismos no nos podemos amar?"[554]

---

[552] Caso, "Los problemas de nuestra incultura", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 275.
[553] Villegas, *op. cit.*, p. 48.
[554] Caso, *El problema de México…*, p. 89.

Para Caso y al contrario de su colega Vasconcelos, "la patria es primero que la raza, como la raza es primero que la Humanidad […] sólo se debe amar a la raza en cuanto que prolonga la patria y la hace mayor y mejor; y a la raza en cuanto que, al prolongar a la patria nos solidariza con todas las gentes".[555] Este primer paso, el de atender a los compatriotas ─y la consecución de los posteriores─, sólo se puede alcanzar atendiendo a una transformación en la esfera de lo espiritual que se despliega desde la interioridad de cada mexicano, pero que sólo adquiere pleno sentido en la colaboración con sus compatriotas.

La guía, mas no la regla, era el ejemplo de Cristo, aquella "individualidad de excepción" y aquel hombre que se desarrolló a tal punto que tocó la divinidad. Caso buscaba persuadir a los mexicanos, invitarlos, exhortarlos, a realizarse como seres humanos, a desarrollar su máximo potencial, para que su existencia como colectividad no se agotara en la vida biológica y trascendiera al ámbito de lo eterno, y para que, del mismo modo, ayudaran a otros a trascender. Sólo a través del ejercicio de las virtudes cristianas se logrará la unificación de los mexicanos en un solo espíritu, sólo así se conformará plenamente una "conciencia nacional" y se podrá hablar de una "patria" mexicana, entendida como un "alma de mil almas", como "esa realidad insuperable que no alienta la efímera duración de la materia, sino que se perpetúa en el decurso del tiempo, creciendo y desarrollándose desde un principio y siempre en evolución incesante".[556]

Al problema moral de México se debía responder con una solución moral ─que se inserta dentro del ámbito de lo espiritual y de la cultura─ y ya que por "moral" el ateneísta entendía el "esfuerzo para la realización humana",[557] se aprecia que su proyecto de "nación" debía buscar el establecimiento de las condiciones de posibilidad y la puesta en práctica de todos los mecanismos y procedimientos necesarios para asegurar la realización de todos los mexicanos y lograr que entonaran su vida con el propósito propio del ser hombre. En este sentido ha de entenderse que, según Villegas, para Caso "el destino del mexicano es ser profundamente humano",[558] hacerse plenamente hombre, actualizarse por completo y alcanzar la plenitud. Sin embargo, se debe tomar en cuenta la correlación que existe entre la realización humana y la realización de los hombres particulares ─en este caso, de los mexicanos─, ya que la vía adecuada para alcanzar a vislumbrar lo universal y lo esencial, incluyendo la esencia

---

[555] Caso, "La patria mexicana y la raza hispanoamericana", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 242.
[556] Caso, "Discurso pronunciado en la distribución de premios a los alumnos de las Escuelas Superiores", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 225.
[557] Caso, "Nuestra misión humana", p. 55.
[558] Villegas, *op. cit.*, p. 60.

humana, no es la vía de la abstracción que niega los condicionamientos particulares, sino el derrotero histórico y cultural conformado por cada una de las manifestaciones humanas particulares.

En vista de esta correlación, se entiende que, por una parte, todas las pautas y principios del cristianismo *sui generis* de Caso podían ser aplicados al caso mexicano, ya que éste también debía ejercitar las virtudes de la caridad, la fe y la esperanza para entablar una relación profunda y significativa con sus compatriotas ─en un primer momento─ y con el resto de los seres humanos ─en un segundo momento. Al hacer esto realizaría simultáneamente la misión de su "patria" y su misión humana, se realiza a sí mismo y ayuda a la realización de otros. Pero este ejercicio se da necesariamente de un modo particular, histórico, irreductible, siempre a partir de las características específicas de su circunstancia, a través de los peculiares contornos de su cultura, con la mira en la solución de los problemas socioculturales de su entorno; es decir, el mexicano ha de realizarse como hombre pero de un modo irremediablemente propio.

Por otra parte, es posible sostener que Caso vislumbró en el caso específico de los mexicanos, parte importante de las problemáticas que le llevaron a reflexionar sobre la naturaleza del ser humano y de las relaciones interpersonales, ya que el problema del individualismo y la guerra, que observaba en su país, fue uno de los detonantes para que ─en conjunción con el problema del predominio de la *comunidad* en el escenario internacional─ advirtiera que el ser humano no se realiza individualmente, de modo aislado, sino siempre en relación con otros y siempre a través de otros, pues, a través del sacrificio en bien del prójimo, el hombre llega a su culmen, se desborda, se supera a sí mismo y puede ─tal vez─ extenderse más allá de su humanidad, llegando a tocar los lindes de lo divino como lo hizo Cristo. El mexicano, en tanto ser humano, habrá de alcanzar el propósito de todo ser humano, iniciando con el sacrificio por sus compañeros de batalla histórica, los otros mexicanos.

3.3.2. Homogeneidad racial y cultural como requisito para la conformación de una "conciencia nacional" mexicana

Frente al fracaso constante de los esfuerzos por superar los añejos problemas nacionales muchos pensadores han tratado de reflexionar con profundidad sobre su historia y ofrecer soluciones desde su perspectiva específica y desde los valores que enarbolan, por ejemplo, tomando como clave de la reforma social mexicana a la extensión del conocimiento científico, el combate a la superstición religiosa, la imposición de modelos extranjeros, la difusión de prácticas y creencias religiosas, etc.

Caso no es la excepción, también él intentó ir a la raíz de los problemas nacionales y generar una tentativa de solución que consideraba efectiva, a partir de su propia interpretación de nuestra

accidentada historia, esta tentativa de solución se encontraba concentrada en su cristianismo *sui generis* ─propuesta que se acaba de abordar. Sin embargo, Caso también incurrió en una práctica común entre los esfuerzos ya mencionados, sobre todo entre aquellos que afirmaban un proyecto modernizador, ésta práctica consistía en considerar que la verdadera reforma de la sociedad y la cultura sólo podía alcanzarse a través de la constitución de éstas en una unidad homogénea, que ordenara a los elementos plurales y heterogéneos hacia un solo objetivo, en cuya consecución habrían de encontrar satisfacción ─o la posibilidad de su satisfacción─ todas sus necesidades y aspiraciones, unidad homogénea que omitía la existencia de las variaciones fácticas presentes en los distintos proyectos de vida, visiones culturales e ideales de los miembros de la sociedad mexicana.

Su propuesta de un cristianismo *sui generis* apuntaba precisamente a la necesidad de unir espiritualmente aquellos elementos de la sociedad mexicana que se encontraban en conflicto ─razas, etnias, grupos culturales y clases sociales─, con el fin de encauzarlos hacia una misma línea de acción y de superación social. Sin embargo, más allá de la unión de los mexicanos, Caso pugnaba por la homogeneización de los mismos, a ello refería Caso con la mentada necesidad de *la unificación de la raza, la homogeneidad de la cultura* y *el trato humano uniforme* para posibilitar la conformación de una "conciencia nacional", un ejercicio democrático adecuado y la correalización de todos los mexicanos. En vista de lo anterior y de la relación que constantemente estableció entre las nociones de "unidad", "raza", "cultura" y "conciencia nacional" parece necesario detenerse un momento a reflexionar sobre el papel y las interacciones que les atribuía al interior de la sociedad mexicana.

Para esclarecer los lineamientos homogeneizantes que proponía, considero necesario atender, no sólo a sus escritos dedicados explícitamente al tratamiento de la circunstancia mexicana, sino también a diversas partes de su obra *Sociología genética y sistemática* de 1927 y su reedición de 1940, la versión de 1923 de *El concepto de la historia universal* y *La persona humana y el Estado totalitario* de 1941. Habrá que empezar recordando que, en su labor de autognosis de la sociedad y cultura mexicanas, Caso refirió a la existencia de un conflicto nacional que ha pervivido hasta la época contemporánea: el problema moral de México, que se originó en la Conquista, en el choque entre dos grupos humanos culturalmente disímiles y heterogéneos ─la cultura española y las culturas autóctonas─, en medio de un clima de violencia física y espiritual. Las condiciones de este enfrentamiento impidieron, según Caso, una armónica conjunción racial y cultural, y obstaculizaron el proceso de conformación de una "conciencia colectiva" de la "nación" mexicana. Lo más relevante es que en su reconstrucción de este conflicto se aprecian diversos momentos de reflexión: Primero, el reconocimiento de la diversidad racial y cultural existente en México desde la Conquista hasta principios del siglo XX ─siglo en el que Caso desarrolló esta meditación. Segundo, la consideración

de la persistencia de esta diversidad como un problema nacional. Tercero, la caracterización de éste como un problema de orden moral, al que se debía atender consecuentemente por medio de una actitud y acciones morales, de orden espiritual. Cuarto, la noción de que una "conciencia nacional" sólo podía configurarse a partir de la *unificación de la raza* y la *homogeneidad de la cultura*. Quinto, la circunscripción de la cultura mexicana a la figura del mestizo e, incluso, sólo a la del mestizo citadino.

Se aprecia que, a partir de una labor descriptiva de la sociedad mexicana, Caso reconoce su carácter plural y diverso en términos raciales y culturales, pero en su labor normativa, en la que boceta un proyecto de "nación" para México, niega el valor de dicha pluralidad al prescribir la necesidad de asimilar los elementos disímiles al fondo cultural mestizo. ¿En qué se basa Caso para, una vez reconocida la existencia de la diversidad racial y cultural en México, prescribir su abolición a través de su asimilación a lo mestizo?

En sus obras dedicadas al estudio sociológico y la relación entre la persona humana y la *comunidad*, Caso aborda el proceso de conformación de una "conciencia colectiva" y señala que ésta se genera en los procesos complejos que se dan en las relaciones sociales y en el hecho interpsíquico patente en las funciones mentales colectivas o "instituciones" ─la religión, el arte, el lenguaje, la división de trabajo, la ciencia, así como en el derecho, la política y la economía─, en las que se configuran y realizan los valores propios de cada colectividad.

Entre dichas funciones destaca la religión, no porque ésta sea más importante que el resto, sino porque representa "el sentimiento de la colectividad", y es en términos emotivos que se tienden y refuerzan los lazos al interior de un grupo humano. En la religión se expresa por excelencia la "intuición analógica" ─el reconocimiento del otro como un semejante─ que es necesaria para entablar cualquier tipo de empresa conjunta. Por eso escribe Caso: "Toda cultura ha salido del templo. La religión es madre de las letras, las ciencias y las artes […] Todo lo grande que después ha desfilado sobre el vasto panorama de la historia, se originó en el íntimo misterio del santuario, pasó los umbrales del templo y después se difundió por los ámbitos de las naciones en la obra secular y universal del pensamiento".[559] A esto se debe que propusiera como solución a los problemas particulares de México ─el individualismo y la falta de amor por los compatriotas─, una pauta práctica de tipo religiosa: la ordenación de la vida en función de las virtudes de la caridad, la fe y la esperanza, y el seguimiento del ejemplo de Cristo, ya que sólo esto podía abonar a la conformación de una *comunidad* plena, dotada

[559] Caso, "La profesiones liberales en México", *Apéndice*, en *Obras* completas, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, pp. 278-279.

de un sentir y de una conciencia propios, que permitieran el desarrollo y la realización conjunta de todos los mexicanos.

La conformación de la "conciencia colectiva" depende, entonces, de los intercambios humanos significativos y de los lazos sociales donde se produce una conexión tan significativa entre los individuos ─que aquí actúan en tanto personas─ que se genera un cambio cualitativo de la existencia humana, cambio que no se produce por la mera adición de los individuos o por sus relaciones en términos cuantitativos, sino en términos cualitativos de profundidad y de intimidad, cambio que da paso a la "conciencia colectiva" como una nueva realidad dotada de un sentido particular:

> …nace un alma colectiva suprema en la que se animan conjuntamente los espíritus, en la que continúan tradicionalmente las generaciones, en la que la vida de los padres se infunde a los hijos, en la que los heroísmos se enlazan, y se estrechan como en círculo religioso de amor, las esperanzas abscónditas; en la que, finalmente, la muerte se aniquila, y por donde, como por amplísimo cauce de fecundante y silencioso río, fluyen milagrosamente la civilización y la vida.[560]

Esta realidad da un renovado sentido a la vida biológica de los individuos involucrados, que en tanto individuos biológicos se orientaban únicamente hacia su propia muerte o hacia la prolongación del dolor y la muerte en la especie, y que, ahora, en tanto personas humanas, encuentran un modo de trascender su propia vida biológica, a través de la vida social, la tradición y la memoria colectiva que se despliegan en las distintas instituciones mencionadas: la religión, el arte, el lenguaje, la ciencia, el derecho, la política, la economía, el trabajo, etc., porque éstas representan los distintos modos en que los hombres se reúnen y organizan entre sí generando una visión del mundo común que abarca tanto la concepción de lo real como de lo ideal, y de aquello que puede ser proyectado valorativamente como grupo.

Esta realidad es en la que Caso estaba pensando cuando postuló como objetivo directo para México la conformación de una conciencia unitaria de la sociedad y cultura mexicanas, organizadas bajo la forma sociopolítica de una "nación", es decir, la conformación de una "conciencia nacional" mexicana. Ésta habría de erigirse, como cualquier otra "conciencia colectiva", a partir del establecimiento de relaciones profundas y ricas entre sus miembros, en este caso, entre los mexicanos, con el fin de posibilitar su labor conjunta, la creación intersubjetiva de valores particulares y el establecimiento de un ordenamiento democrático respetuoso de la libertad personal, todo lo cual, en última instancia, daría consecución al particular proceso de correalización de los mexicanos.

---

[560] Caso, "Discurso pronunciado en la distribución de premios…", p. 225.

Sin embargo, fue tal el afán de Caso por posibilitar el logro de esta "conciencia nacional" unitaria que reuniera el sentir, querer y pensar de los mexicanos, que afirmó únicamente los elementos comunes que existían entre ellos y pugnó unilateralmente por el desarrollo de las actividades integradoras, en franca omisión y violación del diferente bagaje cultural y vivencial de los mexicanos reales, por lo que antepuso la integración y la unificación de la cultura mexicana y la "conciencia nacional" por sobre los elementos plurales y diversos que éstas debían articular y coordinar, mas no homogeneizar y anular. Fue por este afán integracionista que Caso consideró como requisitos insalvables a *la unificación de la raza* y *la homogeneidad de la cultura* para la configuración de la "conciencia nacional" mexicana y, concomitantemente, la correalización de los mexicanos.

En cuanto al requisito de la *unificación de la raza* se debe recordar que, para Caso, "la adaptación, la herencia, la raza y la población actúan como fuerzas sociales, a través de los fenómenos psíquicos de la sociedad",[561] por lo que la "raza", en particular, que solía referirse a las diferencias fenotípicas entre los seres humanos, intervenía en las relaciones sociales únicamente a través de su vivencia interpsíquica, es decir, a través del modo en que un conjunto de rasgos fenotípicos es significado y asimilado por un grupo humano. En este sentido, para Caso, la "raza" no constituía una categoría físico-biológica, sino primordialmente cultural y psicosocial ─que reunía su aspecto natural y cultural─, que constituía un factor fundamental de la configuración de una *comunidad* y representaba "una dimensión esencial de los acontecimientos históricos".[562] Parece que esto se debía a que la "raza" jugaba un papel importante en nuestra determinación de quiénes son más o menos semejantes a nosotros ─en términos físico-biológicos y psicosociales─, quiénes pertenecen a una agrupación junto con nosotros y quiénes no, por lo que, en última instancia, intervenía en el proceso generador de la "conciencia de especie", que reúne a los semejantes entre sí y los distancia de los menos semejantes ─aunque debe tomarse en cuenta que, en lo establecido en los estudios de Caso, la "raza" no es el único factor que determina dicho proceso y podrían existir otros factores que tuvieran mucho mayor peso en dicha operación. De este modo, el papel que desempeñaba la "raza" en la conformación de un grupo humano se asimilaba al conjunto de los factores culturales que influyen en la estructuración de una "conciencia colectiva" y el requisito de la *unificación de la raza* se subordinaba a la pugna por la *homogeneidad de la cultura*.

Una vía importantísima para incidir en la propuesta homogeneizadora e integracionista de Caso es aquella que aborda la naturaleza del "mestizaje" en la historia mexicana, así como el poder y alcance

---

[561] Caso, *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, p. 60.
[562] Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, p. 79.

que se le han atribuido. Jaime Vieyra, en su artículo "El mestizaje mexicano: drama, utopía y accidente", reflexiona sobre las acepciones culturales que se han desarrollado sobre el "mestizaje" para caracterizar a la cultura mexicana y señala dos usos principales: el primero sostiene al "factor biológico-racial" como el componente fundamental del proceso de "mestizaje" y coloca al mestizo como "una nueva realidad socio-política en torno a la cual gira o ha de girar la vida nacional";[563] el segundo se centra en el aspecto de "hibridación cultural" o contacto intercultural, que busca "determinar los procesos de comunicación y fecundación"[564] entre culturas distintas. Agrega que la mayoría de los filosofares sobre la cultura mexicana de la primera mitad del siglo XX dio al "mestizaje" un lugar primordial en la configuración de dicha cultura e incluso lo sostuvieron como una de sus "categorías filosófico-culturales", haciendo del ser del mestizo —en el que se jugaba "el doble componente racial y cultural del mestizaje"[565]— uno de sus principales temas de reflexión y el eje rector de su interpretación de la historia mexicana.

La visión casiana del "mestizaje" se aceraría, según lo establecido por Vieyra, al segundo uso de la noción del "mestizaje". Esto, debido a su visión del problema de la cultura nacional como un problema de heterogeneidad racial, cultural y espiritual, así como por su concepción del mestizo —y la consolidación del "mestizaje"— como "la condición de posibilidad de una cultura autónoma y el garante de la identidad cultural de México".[566] Además y como ya se explicó, para Caso, la "raza" se entendía como una categoría cultural en la que se conjuntaba su aspecto físico-biológicos y psicosocial, y sólo así incidía en los mecanismos y transformaciones de la sociedad y la cultura mexicanas. El mentado requisito de la *unificación de la raza*, entonces, representaba en la obra de Caso la expresión de la idea señalada por Vieyra: la consideración del mestizo simultáneamente como tema de reflexión, clave de la autognosis de la historia mexicana, ideal sociocultural y condición de posibilidad de la correalización de los mexicanos.

Mónica Chávez coincide con Vieyra en cuanto al lugar que Caso otorgó al "mestizaje" dentro de su visión filosófica de la "nación" mexicana, cuando apunta que el proyecto de "nación" del ateneísta descansa sobre una labor de "mestizaje", entendido como la aculturación de las comunidades indígenas por medio de tres vías principalmente, el lenguaje español, la religión católica y la incorporación de la propiedad privada. Al respecto, cabe enfatizar que la homogenización del lenguaje ha sido considerado, por diversas propuestas integracionistas de la sociedad, incluyendo la de Caso,

---

[563] Jaime Vieyra, "El mestizaje mexicano: drama, utopía y accidente", en *Filosofía de la cultura en México*, México, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Plaza y Valdés, IPN-Dirección General de Publicaciones, 2006, p. 317.
[564] *Idem*.
[565] Vieyra, *op. cit.*, p. 318.
[566] *Ibid.*, p. 319.

como el primer paso a realizar, debido a que el lenguaje es considerado como la expresión misma de toda vivencia cultural, el ámbito en que se modela la visión de mundo de cada comunidad y el vehículo de difusión de las transformaciones culturales. Como muchos de sus antecesores y contemporáneos, como Sierra, Molina Enríquez, Vasconcelos, etc., Caso señaló a la educación impartida por el Estado mexicano como la vía principal para alcanzar el objetivo de la homogenización del lenguaje y, con ella, la homogeneización de la cultura, por eso escribió "La patria, la raza, la cultura, es la lengua y su vehículo, el libro […] En este país que es la confluencia de dos razas, se han de librar muchas batallas todavía. Pero la batalla lingüística se está librando ya".[567] A esto se debe que Caso y estos intelectuales pusieran un especial acento en la función de la educación y la alfabetización en el proyecto de construcción de una nueva "nación" mexicana.

En cuanto a la difusión de la religión católica como parte del proyecto de "nación" de Caso que buscaba la aculturación de los grupos indígenas, estoy en desacuerdo con el revestimiento específico que Chávez le atribuyó, ya que Caso no circunscribió su propuesta al credo católico, por el contrario, se opuso él en tanto religión y en tanto Iglesia ─como se vio en el apartado anterior─, pero sí refirió a un espíritu cristiano peculiar que representaba la depuración del catolicismo y, por lo tanto, se encontraba indefectiblemente ligado con él; por lo que estoy de acuerdo con Chávez en que la difusión de una visión religiosa específica, como el cristianismo *sui generis*, a pesar de su intento por rescatar el fondo espiritual común a todas las religiones particulares, representa, para aquellos que profesan o profesaron un credo religioso diferente, una acción de aculturación. En lo referente a la incorporación de la propiedad privada, me pliego a la interpretación de Chávez de que esta parte de la sugerencia de Caso también representa una expresión asimilacionista, en tanto representa la extensión de una forma de vida y de organización sociopolítica y económica que no respeta la capacidad de las comunidades indígenas para decidir libremente su modo y proyecto de vida.

En las reflexiones anteriores se ha hecho evidente que lo que se juega en la propuesta casiana es principalmente la pugna por la *homogeneidad de la cultura*, que considera a lo mestizo como aquella expresión cultural que debe unificar a la pluralidad de expresiones culturales que han existido en este país y al "mestizaje" como la norma del desarrollo y las interacciones de los mexicanos, sin embargo, a razón de su consideración de la destrucción de las culturas nativas de estas tierras, su visión de lo mestizo tomará un matiz interesante.

---

[567] Caso, "Las nacionalidades literarias y el mercado de México", *Apéndice*, en *Obras completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 260.

Vieyra puntualiza que la consideración casiana de la dimensión ético-cultural del supuesto conflicto fundamental de México caracteriza a su visión del "mestizaje" como un "drama histórico-cultural" y reflexiona sobre la razón por la cual Caso, partiendo de un reconocimiento de la diversidad cultural que siempre ha caracterizado a México y la condiciones de desigualdad que han imperado en éste, "descuida la significación de las diferencias culturales internas y reduce el problema original al logro de la homogeneidad racial y cultural del país".[568] Considera que esto responde a diversos factores: Por una parte, la preocupación de Caso y muchos de sus contemporáneos por conformar un "alma colectiva", que prodigara de identidad a la cultura mexicana, cuya unidad hiciera frente y asumiera los imperiosos problemas sociales evidenciados por la Revolución. Por otra parte, Caso afirmaba los valores culturales europeos que se insertan en un marco civilizatorio occidental y desde éste buscaba configurar la cultura mexicana, por lo que intentó adecuar estos valores a las condiciones propias de la circunstancia nacional sin cuestionar el sentido mismo de dicho marco civilizatorio ni considerar la existencia de otros más aptos para organizar la vida mexicana, inscribiéndose "directa y acríticamente en la *cultura criolla* hispanoamericana". Por lo que, su filosofar representó: "La contradicción entre el intento de formar una cultura propia y la afirmación unilateral de la tradición cultural hispano-criolla no es exclusiva de la obra de Caso".[569]

Si bien Caso caracterizaba al mexicano como mestizo en el doble aspecto racial y cultural, también señalaba, bajo su consideración de que gran parte de las culturas autóctonas fueron destruidas durante la Conquista, que la cultura mexicana quedaba irremediablemente ligada al espíritu latino y lo europeo, pues se orientaba principalmente por elementos culturales hispánicos en adecuación a las necesidades y problemáticas propias, de ahí su participación del paradigma cultural criollo como señala Vieyra.

Al respecto, Chávez señala que esta postura criollista, de parte de Caso y de otros de sus contemporáneos, como Vasconcelos y Ramos, puede explicarse por la afrenta generalizada entre lo hispano y sajón, enfatizada por el conflicto hispano-norteamericano de 1898, a partir del cual muchos países de raíz hispana se vieron en la necesidad de defender el espíritu hispano y su tradición espiritual y humanista, frente a la avanzada materialista estadounidense que enarbolaba valores y objetivos muy distintos, orientados hacia el desarrollo tecnológico y económico. Habrá que recordar que, en este mismo sentido, José Enrique Rodó había escrito su famosa obra *Ariel*, como una exhortación a la juventud hispanoamericana para tomar las riendas de su destino, en oposición al avance cultural sajón,

[568] Vieyra, *op. cit.*, p. 319.
[569] *Idem*.

cuya actitud fue adoptada por los jóvenes ateneístas, Caso incluido, y moldeó su proyecto filosófico y su visión del futuro de las naciones hispanoamericanas, en general, y de México, en particular.

Además de la consideración de la filosofía de Caso como perteneciente a la corriente criollista también se le puede caracterizar como una filosofía de corte citadino, pues concebía que los fenómenos culturales y sociopolíticos propios de la ciudad eran los que delineaban en gran parte los contornos de una "nación". Chávez sostiene que en la obra de Caso existe una dicotomía campo-ciudad, así como una afirmación unilateral de los valores de la ciudad, y que esto respondía, de nuevo, a un vestigio del pasado, en este caso, de la visión porfirista, que consideraba valioso únicamente al desarrollo económico y tecnológico, desarrollo que se creía ver cristalizado en las ciudades y que llegó a su apogeo con las actividades propiamente citadinas como las administrativas, burocráticas y de pequeño comercio. "La ciudad desde esta perspectiva, representó un espacio de progreso en contraposición con la imagen del atraso que se atribuyó al mundo rural".[570]

Las ciudades, como centros administrativos del país, eran consideradas como el indicador del avance civilizatorio e, incluso, del cultural. Caso era particularmente cercano a esta última idea: la cultura, lo culto, lo cultivado no estaban en el campo, ya que lo que interesaba cultivar no era tanto a la tierra como al hombre; la cultura y los centros de dirección de la "nación" estaban en las ciudades. En el escrito "Geografía intelectual de México", incluido en *México (apuntamientos de cultura patria)*, Caso reitera estas ideas y sostiene que el campo tiene la capacidad de crear recursos naturales pero no de crear cultura, por lo menos no por sí mismo, sino siempre en consonancia con la ciudad.[571] Sin embargo, en el apartado "1. La ciudad y el campo" también advirtió el peligro que existía en disociar estos elementos y entender a lo citadino como un ámbito autosuficiente que no guarda relación alguna con lo rural. "La hipertrofia social, la vida sin contacto con el campo, sobre las planchas de asfalto de la gran ciudad; el alejamiento de la aldea, es lo que viene a engendrar la decadencia. El hombre es víctima entonces de su misma elaboración".[572]

Empero, el énfasis que colocaba en las ciudades, como fuentes de la cultura y espacios aptos para la realización humana, así como su propio estilo de vida, citadino y académico, pudo haber contribuido para que considerara que la injerencia social de las culturas autóctonas era escasa en el México de aquella época y que el carácter mestizo de la cultura mexicana se inclinaba hacia los elementos culturales hispánicos, ya que, a partir de su percepción de la vida cotidiana de las ciudades y la falta de un contacto directo con la población indígena, con sus formas de vida y sus necesidades

---

[570] Chávez González, *op. cit.*, p. 12.
[571] *Cf.* Caso, *México (apuntamientos de cultura patria)*, pp. 196-198.
[572] *Ibid.*, p. 197.

concretas, pudo llegar a concebir que esta población en México era mucho más reducida de la que en realidad existía. Por el contrario, habrá que recordar que en aquella época dicha población era extensa y no había sido sometida a un proceso de mestizaje extensivo. Empero, esta población se encontraba, sobre todo, en el campo y en los barrios pobres de las ciudades mexicanas más importantes, incluyendo la Ciudad de México. Por lo que la interpretación de un citadino sobre la realidad de las culturas indígenas, con base únicamente en su percepción de la ciudad, resulta poco adecuada.

Caso sabía de la existencia de esta población, pero no de su magnitud, ni de sus características concretas, proyectos de vida y problemáticas, por lo que sólo reconocía su existencia como una masa indiferenciada ─llegando a mencionar de modo explícito únicamente a los aztecas y mayas, y sólo en tanto a su existencia pasada. Para el ateneísta, resultaba relativamente fácil proponer la asimilación de los grupos indígenas a la cultura latina traída por los españoles, por ignorar la gran magnitud de su población efectiva a lo largo de todo el país, por considerar que la cultura latina representaba el vínculo entre México y el mundo occidental, y por considerar que este vínculo estaba vivo y se afianzaba en la vida cultural de las ciudades y no así en las actividades económicas que caracterizaban al ámbito rural.

En conclusión, a partir de la idea de la destrucción de las culturas indígenas en el pasado y la omisión consciente o inconsciente de la presencia social estas culturas en el presente, Caso diagnosticó que su participación en los procesos de civilización y difusión de la cultura en México era casi nula y que su papel en la vida mexicana se restringía a un pasado digno y virtuoso, pero ya improcedente y carente potencia para incidir verdaderamente en conformación de una "conciencia nacional" y propiciar la transformación de la sociedad mexicana.

Ahora bien, su pugna por la *homogeneidad de la cultura* como condición de posibilidad para la configuración de una "conciencia nacional", también pudo deberse a una tergiversación o tratamiento parcial de su propia concepción de la cultura. El ateneísta consideraba a la cultura como la *síntesis de valores* creados y realizados colectivamente, es decir, como un proceso creativo de carácter intersubjetivo que integraba a todos los involucrados en el proceso cultural y a todas las áreas de la vida de una *comunidad*, de modo que la capacidad sintética e integradora de la cultura constituía una parte importante de su noción de cultura. Caso parecía estar consciente de que esta capacidad no debía ignorar ni violentar la desigualdad implícita en la radical unicidad de la persona humana, en sus reflexiones sobre la educación y su carácter personalista incluso expresaba que "los hombres somos natural, intelectual y culturalmente desiguales" y había prescrito la imposibilidad de homogeneizar la

educación de la persona humana so pena de omitir la unicidad de su personalidad.[573] Empero, en su filosofar sobre la circunstancia mexicana, Caso puso un acento desmedido en la mencionada capacidad sintética e integradora de la cultura y terminó adoptando una actitud integracionista y asimilacionista: por ejemplo, cuando consideraba que el desarrollo de esta capacidad, al interior de la sociedad mexicana, no guardaba la posibilidad de la subsistencia de factores diferenciadores ni desigualdades fácticas entre los mexicanos; y, también, cuando señalaba que la "conciencia de especie" conformaba y delimitaba un grupo cultural al reunir a los semejantes entre sí y distanciarlos de los menos semejantes, ignorando que, en sentido estricto, aún entre los más semejantes existen diferencias. Tal vez, Caso debió advertir, al igual que en sus reflexiones sobre la educación, la imposibilidad de homogeneizar no sólo la educación de los mexicanos, sino también su tratamiento cultural y sociopolítico, so pena de actuar en contra su unicidad personal.

Como ya se ha mencionado, para Caso, la cultura abarca todas las áreas de la vida colectiva y esto se expresaba en su consideración de la interrelación de las funciones mentales colectivas, entendidas como los distintos modos en los que los hombres se relacionan entre sí, se abren al mundo y le dan sentido, y avanzan en su particular forma de autorrealización. En su deseo por puntualizar que la totalidad del vida humana colectiva estaba permeada por procesos culturales y que toda ella se juega en el desarrollo de la cultura, Caso no permitía concebir que, al interior de una *comunidad*, algunos miembros no participaran de la totalidad de las instituciones culturales o que hubiera diferencias en el modo y grado en que participaban de ellas. De igual modo, su concepción de la cultura indicaba que los procesos por los que ésta se constituía eran básicamente los mismos para todos los involucrados o los afectaban a todos directa o indirectamente, y que los valores, ideas, sentimientos y prácticas que resultaban de dichos procesos y que habrían de sintetizarse en la cultura eran afirmados por todos los miembros de la *comunidad* por igual. Dentro de esta concepción no se contemplaba lugar alguno para la diversidad de sistemas de valores, sentimientos y creencias, por el contrario, el crear, el sentir y el pensar eran colectivos, los mismo para toda la *comunidad*, por ello Caso refería a la religión como el "sentimiento de la colectividad" y como la fuente de donde surgían el resto de las funciones mentales colectivas.

---

[573] En su escrito incluido en *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, José Hernández Prado, señala que Caso se equivoca al utilizar el término "desiguales", ya que a lo que quería referir era a la *heterogeneidad* en rigor que se manifiesta, no sólo entre los mexicanos, sino entre todos los seres humanos, y no quería hacer alusión a lo que hoy en día entendemos por *desigualdad*, "como un asunto económico y social", que no coloca a los hombre en términos de *igualdad* ante la ley y que se asume como algo indeseable en toda sociedad que busque la felicidad humana. Sin embargo, personalmente considero que Hernández Prado confunde la *igualdad* y *desigualdad* con las nociones actuales de *equidad* e *inequidad,* que verdaderamente atienden a la igual valía de los hombres frente a la ley y la igual aplicabilidad de la ley sobre los actos de los seres humanos. *Véase* Hernández Prado, *El centinela insobornable…*, p. 167-168.

Caso contemplaba, entonces, una correspondencia perfecta entre la *comunidad* y la cultura, ya que, según él, se daba un solo proceso cultural unitario por cada *comunidad* en la que se dieran relaciones ricas, complejas y libres, y en toda *comunidad* con estas características se presentaba un proceso cultural unitario, aunque no a toda colectividad correspondía un proceso cultural unitario, pues era posible que la falta de empatía y trabajo conjunto entre sus miembros imposibilitara dicha labor. Tal vez esta consideración respondía a un vicio formalista en su filosofar sobre la cultura, de modo que no hubiera atendido con profundidad a la evolución histórica de las culturas particulares y de las diferentes formas sociales. Si Caso hubiera tomado esto en cuenta, podría haber vislumbrado que todos los grupos culturales y todas las formas sociales que han existido provienen de procesos de continuidad y ruptura entre diversas formas sociales y culturas preexistentes; y también podría haber entendido que el tipo de proceso unitario de cultura que describía y que presentaba un carácter homogeneizador, nunca se dado de forma cabal en la historia, en ninguna nación, pueblo o cultura del mundo, sino que en éstos siempre existen variaciones y diferencias culturales en mayor o menor grado.

Caso pareció advertir que no existía una correspondencia perfecta entre una *comunidad* y un proceso cultural unitario y homogéneo en su obra de 1927, donde señalaba, en contra de la absolutización del "Estado" ─en tanto *comunidad*─, que no se debía considerar a éste como la *comunidad* última, ignorando el hecho de que los hombres constantemente pertenecen a *comunidades* diversas sin que esto implique necesariamente un conflicto[574] y, por ende, también participan de diversos procesos culturales, que no son necesariamente unitarios y que no abarcan la totalidad de las áreas de la vida colectiva.

Sin embargo, en su tratamiento de la historia y los problemas de México, Caso buscó combatir la fragmentación social que azotaba a su país con tal ahínco que afirmó unilateralmente los procesos integradores de la cultura, al grado de anular y diluir la desigualad propia de la unicidad e historicidad de la persona humana. Por lo que persistió en la afirmación de la correspondencia perfecta entre una *comunidad* y un proceso cultural unitario, y en la consideración de la *homogeneidad de la cultura* ─así como la *unificación racial*─ como un requisito necesario para la conformación de una "conciencia nacional" y el logro de una organización sociopolítica ideal ─la democracia─, sin darse cuenta que la postura integracionista y asimilacionista en la que incurría, no correspondía con el verdadero carácter sintético de la cultura, que buscaba articular y coordinar la pluralidad en una unidad compleja sin anular ni omitir ningún elemento o aspecto involucrado.

---

[574] *Cf*. Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 338.

3.3.3. Modelo de "Estado-nación" homogéneo

La insistencia de Caso por afirmar a la *homogeneidad de la cultura* como una requisito insoslayable para la conformación de una "conciencia nacional" y la realización de los mexicanos apunta a otra reflexión importante, aquella que busca determinar si en el pensamiento del ateneísta existió la adhesión a un modelo de organización sociopolítica y cultural ─que también se puede considerar moderno─ que imperó en el ámbito intelectual europeo desde el siglo XVIII hasta, por lo menos, la primera mitad del siglo XX ─época en la que Caso se encuentra: el "Estado-nación" homogéneo, entendido por muchos como la forma sociopolítica y cultural ideal que debían adoptar los países desarrollados, donde coincidía la estructura estatal con un proceso cultural unitario. Caso menciona la idea del "Estado-nación" en pocas ocasiones a lo largo de su obra, sin embargo, dicho modelo es acorde con el espíritu general de su propuesta homogeneizadora de la sociedad y cultura mexicanas con el objetivo de conformar una "conciencia nacional" culturalmente unitaria.

Para adentrarnos en este tema haremos uso de las distinciones realizadas por Luis Villoro en su obra *Estado plural, pluralidad de culturas*, ya que en ésta plantea la existencia de dos posibles formas de organización de los países contemporáneos: el "Estado-nación" homogéneo y el "Estado plural". Según este filósofo, durante mucho tiempo ha predominado la imposición del modelo de "Estado-nación" homogéneo sin tomar en cuenta las características distintivas de cada agrupación humana y este predominio ha tenido su razón de ser en la confusión entre nociones importantes como "nación", "pueblo", "etnias", "Estado", etc.[575] A partir de la clarificación de estas nociones y de las relaciones que existen entre ellas, analiza la idea moderna que establece que a cada "Estado" corresponde una "nación" y a cada "nación" un "Estado", señalando que dicha relación de correspondencia no está implícita en los conceptos mismos de "nación" y "Estado".

Para pensar cabalmente la idea de "nación" Villoro considera que se requiere atender a cuatro condiciones necesarias: Primera, la idea de "nación" siempre refiere a caracteres de cultura compartidos entre los miembros de una asociación humana, en los que se señala "la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otros"[576] y que se manifiestan por excelencia en la especificidad de la narrativa de su propia historia. Segunda, es necesaria la conciencia de pertenencia, este rubro es importante porque la pertenencia a una "nación" se ha solido atribuir a elementos naturales como las relaciones consanguíneas, las manifestaciones fenotípicas y el lugar de nacimiento, pero en realidad la

---

[575] En esta labor de investigación se sólo profundizará en la distinción conceptual de las nociones "nación" y "Estado", ya que son estas dos las que más interesan para el análisis crítico de la propuesta de Caso acerca de la necesidad de conformar una "conciencia nacional" a través de la homogeneización racial y cultural de la sociedad mexicana.

[576] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, D. F., Paidós-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1999, p. 14.

pertenencia tiene que ver con un proceso subjetivo ─más bien, intersubjetivo─ de identificación e integración afirmativa a un grupo humano, "implica una actitud en la persona que considera como elemento de su identidad ser parte de un sujeto colectivo".[577] La tercera y cuarta condiciones refieren a la relación entre el grupo humano en cuestión con un determinado tiempo y espacio, toda "nación" se puede entender como una continuidad en el tiempo, cosa que remite a la historia compartida y los mitos fundacionales de dicho grupo, así como a un proyecto común donde se expresa la elección colectiva de fines y valores, "pertenecer a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, es ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, captarse como parte de un destino común";[578] la "nación" también se entiende como continuidad en el espacio, puesto que cada "nación" establece relaciones materiales y simbólicas con su medio o con un territorio específico que fue y sigue siendo importante para su vida, y, aunque este territorio puede tener límites difusos, se le considera como escenario de la vida común y de horizonte de su acción.

Por otra parte, la noción de "Estado" refiere a una realidad distinta, según Villoro, se le considera como el poder coercitivo que actúa sobre un grupo humano para ordenar sus componentes de acuerdo a pautas bien delimitadas y permitir su libre desarrollo de modo individual. Es "un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, con monopolio de la violencia legítima",[579] un modo de organización positiva entre personas que permanecen como individuos y se subsumen voluntariamente a una autoridad y un sistema normativo, personas que encuentran en el "Estado" la satisfacción de su necesidad de seguridad y orden, pero no así del resto de sus necesidades, como las espirituales o afectivas.

Villoro enfatiza que la idea de Estado no implica necesariamente el ordenamiento de los miembros de una sola "nación", ni la idea de nación supone que ésta habrá de organizarse necesariamente bajo un solo "Estado", pues diversas "naciones" pueden coexistir al interior de un "Estado" y una "nación" puede encontrarse dividida bajo el régimen político-administrativo de diversos "Estados": "Las funciones del Estado pueden sobreponerse parcialmente a las de la nación o naciones que domina, pero no se identifica con ellas porque ambas son distintas".[580] La perfecta correspondencia entre un solo "Estado" y una sola "nación" es en realidad poco usual y de cuña relativamente reciente.

---

[577] *Ibid.*, p. 15.
[578] *Idem*.
[579] Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 17.
[580] *Ibid.*, p. 18.

El predominio del modelo de "Estado-nación" obedece a dos fenómenos: Uno histórico, que refiere a la conformación de "Estados-nación" a finales del medievo, pues a raíz de la ruptura de la hegemonía del Imperio cristiano se busca la estabilidad de los territorios recién atomizados. El otro fenómeno es de tipo intelectual y proviene de la reflexión formal sobre el fenómeno sociopolítico en la modernidad, en la que se concibe al "Estado" como comunidad exclusiva, que encierra en sí todos los modos de interrelación de los individuos y satisface todas sus necesidades, según esta reflexión se piensa al "Estado-nación" como "asociación de individuos que se unen libremente por contrato",[581] entendidos como seres autónomos, plenamente racionales e incondicionados, despojados de todo bagaje cultural e histórico ─de los cuales también se predica la "igualdad natural" y la "libertad natural" al modo de los contractualistas, como medio para referir formal y unitariamente a la naturaleza humana.

Este último fenómeno es el más interesante, ya que, a partir de éste, se concibe al "Estado-nación", no sólo como una forma de organización sociopolítica entre tantas otras que han existido a lo largo de la historia ─como se hace evidente, en tanto fenómeno histórico─, sino como el tipo de organización propio de la actividad sociopolítica ideal del hombre. En éste se da prescribe la homogeneización de los individuos involucrados bajo la acción de dos principios: 1) La observancia de los individuos como iguales entre sí frente a los ojos de la ley, sin reconocer su pertenencia a comunidades preexistentes, pensados como sujetos formales. 2) La sujeción de dichos individuos a una misma regulación que no se detiene en sus diferencias identitarias ni en las especificidades que les vienen de los otros ámbitos de su vida distintos del político.

Bajo esta óptica se resignifican las nociones de "pueblo" y de "nación", por "pueblo" se entiende "la suma de ciudadanos individuales, con independencia de su situación social, de su pertenencia a determinadas comunidades, clases, culturas",[582] mientras que a la "nación" ahora se le concibe como emanada del pueblo, como producto de la decisión y acción libres de los individuos que se encuentran en las mismas condiciones, o más bien, sin condiciones preexistentes, negando la idea de la "nación histórica".

Esta idea de igualdad, que inicialmente se planteó en términos formales y después se ha querido imponer sobre los individuos fácticamente desiguales, ha omitido la pluralidad real de las formas de vida de los hombres y ha derivado en la afirmación de la homogeneidad como un requisito necesario para la conformación cabal de un "Estado-nación", ya que se entiende que la soberanía de un pueblo

---

[581] *Ibid.*, p. 25.
[582] *Ibid.*, pp. 25-26.

proviene de la decisión racional, voluntaria y unánime de individuos libres e iguales que deciden perseguir los mismos proyectos comunes, y se manifiesta en el establecimiento de los lazos complejos propios de una "nación".

El paradigma "Estado-nación" llegó a su apogeo gracias a los impulsores de la modernización y el "progreso", quienes consideraban que, sólo a través de esta forma unificada y homogénea de convivencia y organización cultural, social, política, económica, jurídica y administrativa, se podía propiciar el trabajo colectivo de todos sus miembros y se posibilitaba su desarrollo en todos los aspectos. En este modelo se buscaba homogeneizar las diferentes expresiones culturales que existían de modo patente, iniciando casi siempre por la homogenización de la lengua, a través de la educación, y nunca se persiguió la síntesis de dichas expresiones ni se planteó como un objetivo el respeto a las mismas, por el contrario se descansó "en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás".[583] Sin embargo, para Villoro, este paradigma nunca ha reflejado la realidad de muchas latitudes ─si no es que de todas─ y sólo ha representado la implantación de un modelo sociopolítico sin base fáctica. Más aún, según Villoro, este modelo se encuentra en crisis actualmente en vista de los nuevos problemas arrojados por la globalización y el rápido desarrollo de las transnacionales ─problemas que no pueden ser resueltos por las instancias estatales particulares de modo aislado.

Para Villoro, éste es el caso de México, al que se ha querido pensar y ordenar como un "Estado-nación" homogéneo, cuando la realidad de su sociedad es plural, compleja y heterogénea. En nuestro país, como en la mayoría de los países de Latinoamérica, existieron diversas "naciones" de modo previo al establecimiento formal de un "Estado" unificado, esto, en referencia tanto a las naciones indígenas como a la idea de protonación esbozada por los criollos ilustrados en el siglo XVIII. De modo que el intento por imponer un modelo de "Estado-nación" homogéneo, basado en la correspondencia perfecta entre un "Estado" y una "nación", en la que impera un solo modo de vida, autocomprensión y desarrollo, no sólo nunca ha terminado de cuajar, sino que se aprecia como improcedente debido a la realidad de la pluralidad de "naciones" que se encuentran al interior del "Estado" mexicano y que pujan por ser reconocidas y ganar cada vez más autonomía.

Con base en el señalamiento de esta realidad plural, Villoro realiza su propio recorrido de la historia de nuestro país y llega a una conclusión distinta de la elaborada por Caso. El pasado mexicano representa una serie de acciones que voluntaria o involuntariamente han resultado en la preservación

---

[583] *Ibid.*, p. 28.

de un gran número de "naciones" culturales indígenas, y el camino adecuado para afrontar los problemas de la actualidad mexicana radica importantemente en la reivindicación de las mismas. Esta visión descansa sobre la consideración villoriana de que a la Conquista española sobrevivieron muchas culturas antiguas, no sin haber sufrido grandes pérdidas humanas y culturales; mientras que los siguientes tres siglos de coloniaje se caracterizaron por la imposición de un sistema estamental donde sólo los europeos gozaban de importantes beneficios, pero, también, por la generación de cierto espacio jurídico y social para la preservación de las culturas indígenas, gracias a la acción de la Corona española y las órdenes religiosas. En el siglo XVIII surgió la mencionada idea de protonación a cargo de un grupo de criollos, quienes defendieron la riqueza americana y manifestaron un sentimiento de pertenencia respecto a América, propiciando con esto la simiente de una idea de "nación" que no correspondía con ninguna "nación histórica" previa ─ni las "naciones" indígenas, ni las europeas. Posteriormente, vendría el movimiento de Independencia, liderado por letrados criollos y mestizos, quienes, después de buscar el modo de seguir siendo leales al rey español, propondrían el proyecto de un "Estado-nación" soberano y justificarían su pugna emancipadora en la soberanía que emana del pueblo mismo, conformado por hombres iguales entre sí, que deciden organizarse en pro de un bien común y ceder el dominio sobre su persona a una figura de autoridad. Sin embargo, en su convocatoria a las diversas castas que conformaban la sociedad de aquel tiempo, dichas castas respondieron en defensa también de los intereses y valores de sus comunidades culturales.

Los siglos XIX y XX se pueden leer, a su vez, como la tensión entre dos ideas distintas de "nación", una que busca la construcción de un "Estado-nación" moderno y homogéneo, impulsada por las clases medias, y otra que se expresa en la resistencia de las comunidades culturales marginadas por este proyecto y que luchan por conservar algunos de sus valores y formas de vida. Dentro de la primera tendencia encontramos al programa liberal, que buscaba la modernización del país y la solución de lo que consideraban nuestras "taras históricas", a través de la homogenización cultural, racial, social y jurídica de los mexicanos, no sin encontrar una importante resistencia por parte de comunidades culturales de diversa índole ─incluyendo las indígenas y las religiosas. El federalismo puede considerarse como una ramificación de este programa, ya que reestructura el territorio nacional de acuerdo a criterios políticos, económicos y administrativos, pero omite los límites históricos de las regiones culturales preexistentes. A inicios del siglo XX volverían a hacerse claros dos proyectos de "nación" similares, uno modernizador y cercano al pasado liberal, enarbolado, en distintos momentos y con importantes variaciones, por Madero y, posteriormente, por Carranza y Obregón; y otro agrarista, popular y localista, que se resistía a la difusión liberal de la propiedad privada y defendía formas de organización agraria y social tradicionales, como el ejido y la propiedad comunal, lucha de la que

participaron Villa y Zapata. El proyecto triunfante sería el modernizador, el cual, sin embargo, habría de incorporar, parcialmente y para su propia subsistencia, elementos del proyecto popular, pero sin dejar atrás su propósito de establecer un "Estado-nación" más o menos homogéneo y conformar una patria unificada.

A través de esta labor de interpretación de la historia de nuestro país y de los supuestos e ideas que se juegan en el predominio del modelo del "Estado-nación" homogéneo, Villoro pudo reconocer los ideales reformistas de los autores que ensalzaron este modelo y, a la vez, rechazar la absolutización de estos ideales y desarticular el supuesto de la asimilación homogeneizante de las distintas etnias, culturas, pueblos y formas de vida como la única vía para la transformación de la sociedad mexicana. Para el hiperiónida era necesario adoptar un modelo sociopolítico acorde a nuestra historia y realidad actual, cuyo fundamento radicaría en la recuperación y reivindicación de la pluralidad cultural que siempre ha caracterizado a nuestra sociedad, acciones que posibilitarían la instauración de un modelo de "Estado plural", que renovaría la tendencia localista, agrarista y popular que se expresó a inicios del siglo XX y pugnaría por la búsqueda de la justicia para todos los miembros de la sociedad mexicana. La adopción de este modelo sería también el primer paso a dar frente las problemáticas de nuestro presente en su aspecto interno e internacional.

Para Villoro, al igual que para Caso, aunque en diverso modo y grado, la historia de México evidenciaba la existencia y permanencia de diversas comunidades culturales, sobre todo de comunidades indígenas. Sin embargo, Villoro refiere a éstas como un verdadero ejemplo de "naciones" que preexisten a la instauración del "Estado" mexicano, que cumplen con las cuatro condiciones de una "nación" y desempeñan una función importante de cohesión y significación de la vida de los individuos; mientras que Caso no las considera como "naciones", sino sólo como vestigios históricos de grupos culturales que, a partir de la Conquista y durante toda la historia de México, sólo han gozado de un papel cultural restringido ─y que no cumplen las funciones de una "nación", que relacionan libre y profundamente a los hombres entre sí y a éstos con la "nación". Es posible que el ateneísta contemplara a estas comunidades a través de la distinción de las unidades solidarias que Scheler elaboró, pues, en función de ésta y de una incomprensión de las relaciones que se generaban al interior de las comunidades indígenas, pudo haber colocado a dichas comunidades dentro de la categoría de las *comunidades vitales*, que se establecen en función del *flujo de lo vivido mutuo* ─en este caso por lazos de consanguinidad y cercanía─ y *el reconocimiento del otro de modo indiferenciado a la comunidad*, al dotar del mismo valor a todos los miembros de la *comunidad*, desdibujar los límites *entre el ámbito íntimo y el colectivo de su personalidad* y enfatizar la unidad de la *comunidad* por sobre la desigualdad plural de sus integrantes; por lo que también pudo concebirlas como "pueblos"

─que representan un ejemplo de las *comunidades vitales*─ al considerarlas como unidades solidarias que se basan sólo en el co-sentir indiferenciado y no en la verdadera simpatía, y que, por lo tanto, no implican la plena realización de sus miembros, por lo que debían dejar su espacio al establecimiento de unidades solidarias donde sí se posibilitara esta realización: las *comunidades de amor*.

En el pensamiento de Caso, la necesidad que tienen los mexicanos de pertenecer a una *comunidad* significativa y participar libre y amorosamente de sus procesos de creación cultural sólo se satisface en la gran "nación" mexicana, por lo que no toma en cuenta ni concibe la posibilidad de un proceso cultural intermediario entre las personas simples y la "nación" mexicana, y no reconoce la existencia de "nación" alguna que preexista a la conformación y desarrollo de la "nación" mexicana. Lo anterior se debe a que Caso ─por lo menos, desde 1927─ no concibe a la anhelada "nación" mexicana como una *comunidad* cualquiera o una *comunidad vital*, sino como una *comunidad de amor* ─de las que sólo existen dos tipos, la "nación" y la Iglesia─, en la que se manifiesta la creación de una "persona colectiva compleja" y se combinan elementos de una *sociedad* y de una *comunidad vital*, pues *conserva la individualidad societaria* y la libertad de la persona simple, mientras que *supera el enfrentamiento de intereses* individuales, a través del establecimiento de profundos lazos de amor en los que se relacionan las personas simples entre sí y éstas con la "persona colectiva compleja" de la que forman parte. Caso pretendía que la conformación de una "conciencia nacional" mexicana derivara en la plena configuración de una "nación" en la que los mexicanos actuaran y se desarrollaran como personas, es decir, que ejercieran libremente su voluntad, que se desenvolvieran en tanto seres únicos e irreductibles, y, simultáneamente, establecieran relaciones significativas con sus compatriotas, determinaran objetivos comunes y avanzaran armoniosamente hacia su consecución: actualizando el ideal de la armonía entre la pluralidad de las personas simples y la unidad de la "persona colectiva compleja", y la correalización de ambos tipos de persona.

A pesar de referir su idea de "nación" a la reflexión scheleriana sobre la "persona colectiva compleja", la idea de Caso sí cumplía con las condiciones establecidas por Villoro para pensar a la "nación": ya que el ateneísta sí entiende a la "nación" en función de rasgos y procesos propiamente culturales compartidos por todos los integrantes de una agrupación; apela directamente a una "conciencia de pertenencia", a la que entiende como la encargada de delimitar a la *comunidad ─de amor─* en función de las semejanzas, elementos comunes y labores integradoras entre sus miembros, generando importantes procesos identitarios; y también establece una liga entre un espacio y tiempo determinados y la "nación", pues, como señaló Chávez, en el pensamiento de Caso existe una constante relación entre "nación" y territorio, ya que el entorno en el que se desarrolla un grupo humano influye en la construcción de su identidad colectiva y se muestra como el escenario de su desarrollo histórico.

Asimismo, todas estas condiciones también aplican para la reflexión de Caso sobre la "nación" mexicana en específico: El ateneísta pretende que la conformación de la mencionada "conciencia nacional" mexicana se fundamente en un proceso cultural unitario y único del que participen todos los mexicanos ─y para ello pide, como condición de posibilidad, la homogeneización racial y cultural delos mexicanos─; alude al fortalecimiento de *nuestra débil conciencia de especie* para poder reconectarnos con nuestros compatriotas, abandonar el individualismo y desarrollar una plena "conciencia de pertenencia" que de su cariz particular a la personalidad de la "nación" mexicana; y relaciona dicha idea de la "nación" mexicana con un espacio y un tiempo específicos, al realizar una interpretación filosófica de la historia de México como medio para el desarrollo de un proyecto de "nación" en que se determinaran las necesidades mexicanas y se posibilitara la reforma de nuestra sociedad y cultura, mientras que considera al territorio que México ocupa como el horizonte de nuestro discurrir y el depositario de nuestros valores culturales.[584]

En cuanto a la naturaleza del "Estado", Villoro y Caso coinciden en algunos puntos. Caso lo concibe como una *comunidad* ético-jurídica donde se dan relaciones de mutua integración y reconocimiento entre los individuos que no se reducen a las relaciones de cambio y comercio que caracterizan a la *sociedad*, pero también se preocupa por marcar sus límites, señalando que el "Estado" no abarca todas las áreas de la vida colectiva humana ni realiza todos los actos intencionales de una realidad personal, por lo que funge como un centro de voluntad colectiva y constituye un medio para posibilitar la realización humana, pero por sí mismo es insuficiente para asegurarla. Por su parte, Villoro no explicita si lo comprende como una forma de *comunidad* o de *sociedad*, sin embargo posee una concepción de la función limitada del "Estado" que se asemeja un poco a la de Caso, cuando señala que el "Estado" representa un sistema político-administrativo y normativo que ordena a un conjunto de personas, pero que no satisface todas sus necesidades, sino sólo las de seguridad y orden, cosa que implica que no debe permitirse que el "Estado" asuma y determine la totalidad las esferas de la vida social. Sus acepciones difieren cuando Villoro considera que las personas se someten libre e individualmente a la autoridad del "Estado" y permanecen, bajo ésta, como individuos libres; mientras que Caso sostiene que la actuación unilateral de los hombres como individuos libres pertenece al fenómeno de la *sociedad* y no al fenómeno de la *comunidad*, como lo es el "Estado", el cual sí está involucrado directamente en la posibilitación de la realización de sus miembros.

[584] En este sentido Caso realizó un recorrido de los aportes más importantes de algunos de los estados de la República a la cultura mexicana, en su obra *México (apuntamientos de cultura patria)* de 1943.

Ahora bien, cuando Caso analizó únicamente la oposición *sociedad/comunidad*, afirmó la posible preexistencia de ciertas *comunidades* al establecimiento formal del "Estado" y rechazó la concepción del "Estado" como *comunidad* exclusiva. Al respecto citaba las siguientes palabras de Richard: "Pero el Estado no es la única **comunidad**. Basta analizar sumariamente las condiciones de la perpetuidad del Estado Nacional y sus relaciones administrativas con los individuos, para ver que suponen la existencia actual o pasada de comunidades que se desarrollaron antes del Estado".[585] Este reconocimiento podría haber servido para que Caso considerara que en un mismo "Estado" podían coexistir numerosas comunidades en sentido amplio, como familias, municipios e Iglesias, pero también en sentido restringido, numerosas *comunidades vitales* ─como familias pueblos, clases, profesiones y tribus─ y numerosas *comunidades de amor* ─"naciones" e Iglesias. Sin embargo, en el contexto inmediato en el que Caso retoma esta cita, sólo contemplaba como *comunidades* ─además del "Estado"─ a las familias, municipios e Iglesias, y supone la preexistencia de *comunidades* en la perpetuidad del "Estado nacional" por lo que enfatiza la relación constante y duradera entre el "Estado" y la "nación", y exhibe su concepción del "Estado nacional" como el modo en que esta preexistencia se organiza, aunque no ahonda en el tema en este contexto específico.

Como ya se ha mencionado, Caso mencionó el modelo "Estado-nación" de modo explícito en escasas ocasiones ─sobre todo, en relación con la circunstancia mexicana─, sin embargo, cuando expuso y adoptó los principios del personalismo scheleriano, algunas de sus expresiones parecen indicar que consideró a dicho modelo como una derivación natural de la aplicación práctica de sus fundamentos. De nuevo, Caso parte de la consideración del "Estado" como una *comunidad* entre muchas otras, pero una *comunidad* que no estaba dotada de personalidad, puesto que desempeñaba algunas de las funciones de las personas simples, pero no la totalidad de sus actos intencionales, por lo que actuaba, entonces, como un *centro de voluntad colectiva* y representaba un medio activo para el fin de la realización de sus miembros. Podemos deducir que esto se debía a que, en tanto el "Estado" no constituía una forma de la realidad personal, su acción era necesaria, pero insuficiente en sí misma, para actualizar la mencionada realización de sus miembros en tanto personas simples. A esto se agregan las palabras de Georges Gurvicht que Caso citaba:

> Toda totalidad, comunidad, unidad solidaria, no tiene valor moral propio sino cuando se manifiesta como una nueva persona; persona compleja. Si no da lugar al fenómeno

---

[585] Caso, *Sociología*, 1940 (2° edición), pp. 296-297. Véase *La Sociologie générale et les lois sociologiques* de Gaston Richard para consultar la cita original. Caso inicia este estudio en la edición de 1927, con base en las propuestas de Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Leopold von Wiese y Richard, en el Capítulo IV, titulado "Las formas sociales y los factores de la sociedad"; mientras que en el edición de 1940, se enfoca en la obra de Richard y Tönnies, y coloca este análisis en la última parte del Capítulo XXIV, "La noción de cultura y las formas sociales", y gran parte del Capítulo XXV, "La teoría de las formas sociales, su crítica".

> de personificación, la comunidad como puramente objetiva, permanece siendo cosa, y no encarna sino valores de cosas, valores inferiores a los de la persona.[586]

El "Estado" por sí mismo era una *comunidad* desprovista de personalidad, que permanecía siendo cosa y encarnando valores de cosa, era sólo un instrumento para la realización de las personas simples, que no implicaba la totalidad de los requisitos necesarios para ello. Sin embargo, Caso también señalaría que el "Estado" representaba la organización y positivización de la vida social, y, en su discurso "México y el Perú", Caso expresaría: "El Estado es la persona políticamente organizada de la nación en un país dado: los caracteres que revista [*sic*] la personalidad individual los reproduce la persona del Estado",[587] por lo que es posible deducir que "Estado" y "nación" representaban dos realidades íntimamente relacionadas entre sí, ya que el "Estado" constituía una expresión del aspecto normativo y de ordenamiento político de la "nación". En esta cita el "Estado" es referido como persona con una actividad finalista sólo en tanto está relacionado con la "nación", ya que esta última sí representa una realidad personal, que puede conferir al "Estado" un carácter personal del que por sí mismo carece. Al relacionarse con ella adquiere pleno sentido la concepción del "Estado" como medio para la realización humana, ya que la "nación", como "persona colectiva compleja", sí goza de personalidad, cumple todas las funciones y actos intencionales de la persona simple, y logra la correalización personal de sus miembros. Parece ser que, para Caso, la "nación" ─y la Iglesia─ es la única unidad solidaria que es medio y, a la vez, fin del proceso por el cual las personas simples alcanzan su plenitud, y no existe conflicto en que se le considere como un fin en sí misma, porque su propia existencia implica el proceso de actualización del fin de la existencia humana, su autorrealización conjunta, en esta "persona colectiva compleja" se realizan no sólo las personas simples que la integran sino también ella misma. Ahora bien, los Estados también pueden entrar en comunicación y establecer relaciones profundas entre sí, de modo similar a las personas simples, es decir, sólo en calidad de expresiones normativo-jurídicas de "naciones" que sí representan una forma de realidad personal propiamente, aunque todo indica que, para Caso, esta relación entre "personas colectivas complejas", también debía darse entre personas que tuvieran un bagaje cultural similar ─de nuevo, como se da entre las personas simples─, ya que los ejemplos que aporta refieren a los lazos entre México y otros

---

[586] Caso, *Sociología*, 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928), p. 264. Aquí Caso está citando la obra *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* de Georges Gurvicht. Cita retomada por Caso en *La persona humana y el Estado totalitario* de 1941.

[587] Caso, "México y el Perú", *Apéndice*, en *Obras Completas*, tomo IX, México, D. F., UNAM, 1976, p. 337.

países latinoamericanos,[588] de historia compartida y raíz latina que nos conecta, a la vez, con el complejo cultural occidental.

Esta reflexión cobra pleno sentido si se recuerda que Caso recuperó de la obra de Scheler, la idea de que las unidades solidarias poseen una personalidad potencial, por lo que pueden tomar uno de dos caminos: el del personalismo o el del impersonalismo, es decir, que pueden desarrollarse libre y amorosamente, con base en la empatía verdadera, encarnando los valores de la persona y lograr, a través de ellos, la realización propia y de las personas simples que la integran ─llegando a constituirse como "personas colectivas complejas", que constituyen la cumbre del personalismo─; o pueden elegir no asumir los valores de la persona y, en cambio, encumbrar los valores de los individuos y las cosas, sin abonar a la realización de sus miembros y permanecer ellas mismas siendo individuos o cosas. Esta disyuntiva también se presentaba al "Estado" como *comunidad*, él también podía optar por el camino del personalismo, asumiendo los valores de la persona y fomentando la realización humana, al desplegarse a partir del desarrollo de la "nación" y colaborar a la conformación de esta "persona colectiva compleja"; o podía seleccionar la senda del impersonalismo, al fomentar únicamente su propio desarrollo, omitir los valores de la persona y no apoyar la constitución de una "nación" ─como "persona colectiva compleja"─, con lo que se erigiría como un Estado transpersonal y totalitario, que se piensa a sí mismo como único fin y como director de la totalidad de la vida social.

Para Caso, la relación entre un "Estado" y una "nación" no sólo representa una derivación natural de la consideración de la "nación" como una *comunidad* dotada de personalidad y del "Estado" como una *comunidad* que abarca algunas de las funciones e intenciones de las personas simples pero no su totalidad, sino que también constituye un ideal sociopolítico y cultural, como lo expresa en su artículo "La patria mexicana y la raza hispanoamericana" de 1924, donde mencionaba que el tema de la nacionalidad se había reavivado después de la Primera Guerra Mundial, ya que gran parte de "los Estados europeos contiene o contenía, mejor dicho, en su seno, varias nacionalidades diferentes",[589] con excepción de Francia, donde sí se presentaba una plena unidad ─unidad entre "Estado" y "nación"─ a la que evidentemente ensalzaba, mientras que los demás Estados de Europa no la habían alcanzado "hasta el momento de la catástrofe".[590] En este mismo escrito señala que México y otras naciones latinoamericanas se enfrentan al mismo problema de la heterogeneidad racial "cuyo mestizaje constituye el motor mismo de la evolución histórica de estos pueblos […] porque, sin la unidad de la

[588] *Ibid.*, pp. 338-339.
[589] Caso, "La patria mexicana y la raza hispanoamericana", p. 240.
[590] *Idem*.

raza que determina la plena conciencia de la especie y de la patria, la democracia es imposible".[591] Caso refiere dos grupos de ejemplos de la falta de unidad entre "Estado" y "nación": algunos "Estados" europeos que abarcaban varias naciones y las naciones latinoamericanas que contenían diversas razas, en ambos casos establecía la necesidad de establecer la unidad entre el "Estado" y la "nación", y, a la vez, entre "nación" y homogeneidad de la raza y la cultura.

En este punto parece significativo que Caso considere a la unidad "Estado-nación" como cierto ideal de organización, si se considera que el ateneísta concebía a ambos elementos como *comunidades*, aunque de distinto tipo, al "Estado" como una *comunidad* a secas ─en relación a la antítesis *sociedad/comunidad*─ y a la "nación" como una *comunidad de amor*, por lo que este enlace entre dos tipos de *comunidad* podría manifestar la intención de enfatizar que el "Estado" representaba, para Caso, una cara o aspecto específico de la "nación", ya que sólo cumple algunas funciones y actos intencionales de la persona, y abarca solamente el ámbito ético-jurídico y político de las actividades sociales, mientras que la "nación" sí realiza todas estas funciones y actos intencionales, abarca la totalidad ─o casi la totalidad─ de las actividades sociales y satisface todas las necesidades de una agrupaciones. Lo que Caso podría estar indicando es que no era suficiente pensar la organización de México en términos de un "Estado", es decir, en relación con un solo aspecto aislado de la vida colectiva, sino que era necesario generar una conexión rica y amplia entre los mexicanos que influyera y se manifestara en casi todas las áreas de la convivencia social, diera sentido a la existencia individual y propiciara su correalización.

Hasta aquí se pueden delinear algunos equívocos de la propuesta de Caso, sobre todo, con base en las distinciones realizadas por Villoro, éstos son: omitir que el tipo específico de "nación" que contemplaba, entendida como "persona colectiva compleja", representaba un ideal para orientar la organización sociopolítica y cultural, más que una realidad patente o un criterio en virtud del cual determinar el estatus de las "naciones históricas", y negar a las comunidades indígenas la categoría de "nación", y retirarles la posibilidad de subsistir en su unicidad y de participar en la construcción de una "nación" mexicana ─culturalmente heterogénea─; ignorar que las diversas comunidades indígenas representaban verdaderas "naciones" históricas que preexistían a la configuración de la "nación" mexicana ─según las condiciones establecidas por Villoro─; negar la existencia de dichas "naciones históricas" en pro de una "nación proyectada"; pretender hacer *tabula rasa* de la pluralidad cultural patente en la sociedad mexicana; omitir que la noción scheleriana de "persona colectiva compleja" buscaba el equilibrio entre la pluralidad y la unidad, así como entre la unicidad de la persona simple y

[591] Caso, "La patria mexicana y la raza hispanoamericana", p. 241.

la sociabilidad de la cultura y la "persona colectiva compleja", por lo que la ordenación de la "nación" mexicana bajo el signo de lo personal debía cuidar no sólo la pluralidad de personas simples, sino también la pluralidad de formas de vida, de sistemas de creencias y prácticas, y que el respeto a la unicidad de la persona humana implicaba también el respeto hacia su bagaje cultural y sus decisiones sobre el propio proyecto de vida individual y colectivo.

Las reflexiones realizadas por Villoro también abonan a una crítica de la consideración casiana respecto a la unidad entre "Estado" y "nación", pues esta consideración descansa sobre un concepto muy específico de "nación" que liga directa e inmediatamente a las personas simples con la "persona colectiva compleja" sin la posibilidad de que existan procesos culturales intermediarios; omite todas las posibles derivaciones de una noción de la que ya había tomado conciencia, que el "Estado" constituye un proceso de positivización que secunda al desarrollo e interrelación de comunidades preexistentes; y liga inseparablemente el concepto de "Estado" con el de "nación": pues concibe al verdadero "Estado" como un medio para la realización personal de los seres humanos, que sólo puede lograr su función a cabalidad cuando forma una unidad con la "nación", ya que, más allá de la relación con ésta, sólo representa una degeneración de su propia naturaleza; y entiende al "Estado" como una expresión de cierto aspecto de la "nación", por lo que cada "Estado" responde a una sola "nación" y un solo núcleo cultural unitario y homogéneo, rechazando con esto la posibilidad de que diversas "naciones" convivan bajo la figura de un solo "Estado". Tal vez lo único que pudiera coexistir con la *comunidad de amor* que es la "nación", bajo el modelo del "Estado nacional", sea la otra *comunidad de amor* contemplada por Scheler, la Iglesia.

Ahora bien, el contexto de la obra y pensamiento de Caso estuvo marcado por los enfrentamientos característicos de la Revolución mexicana, así como a las consecuencias sociales de las invasiones extranjeras en tierras mexicanas y el enfrentamiento entre liberales y conservadores, a raíz de esto, interpretó el momento histórico que le tocó vivir como caracterizado por la urgencia de solucionar los problemas de la fragmentación social, y pudo desarrollar la pretensión de responder a estos problemas a través de su propuesta de configurar una "conciencia nacional" que hiciera de México una verdadera "nación" ─un "Estado-nación" culturalmente homogéneo─ donde confluyera los ánimos y esfuerzos de los mexicanos en pro de su mutua realización. Sin embargo, su reconocimiento de la necesidad de respetar la libertad, unicidad e irreductibilidad de la persona humana; así como de evitar que el "Estado" actuara como una realidad transpersonal que violentara a las personas simples; su ensalzamiento de las *comunidades de amor* como aquellas donde coexistían pluralidad y unidad, libertad y sujeción a fines comunes; y su remisión a la historia de México como medio para ligar realidad e ideal y posibilitar su transformación benéfica, indica que poseía todos los

elementos necesarios para generar un proyecto de "nación" mexicana donde se diera cabida a la pluralidad de bagajes culturales, de historia y proyectos de vida, se respetaran las decisiones libres de sus miembros, sin el sacrificio de la búsqueda de una misión común.

En realidad, todo parece apuntar a que, como señaló Vieyra, Caso asumió acríticamente los valores culturales europeos propios del marco civilizatorio occidental, en franca oposición a su propósito de filosofar sobre lo propio y fomentar la generación de valores particulares. Esta adhesión se expresaba, sobre todo, en su visión criollista de la cultura mexicana, en la que otorgaba preeminencia a los elementos y rasgos culturales hispanos por sobre los aportes culturales de las comunidades indígenas; pero también se manifestaba en su propuesta de desarrollo cultural y de organización sociopolítica que descansaba sobre los requisitos de la homogeneidad racial y cultural, y que veladamente tomaba como modelo a la supuesta unidad y homogeneidad de algunos países europeos ─como Francia, y otros Estado europeos a partir de la Primera Guerra Mundial─, en oposición a la pluralidad, heterogeneidad y carácter socialmente inacabado que se atribuía a la sociedad mexicana ─y otras sociedades como las del Perú, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Rusia y otros Estados no-europeos, entre otros─, pero que en realidad eran propios de toda agrupación humana, incluyendo a aquellas que consideraba como representaciones del ideal de unidad. Con esto, Caso incurría en un actitud eurocentrista que no reconocía la falsas concepciones que permeaban el ámbito intelectual acerca de la naturaleza, origen y organización de los países europeos, y, como Vieyra apuntaba, no ponía en tela de juicio los supuestos y valores del marco civilizatorio occidental, ni consideraba la posibilidad de generar un sistema de valores propio, ni la adopción o configuración de un marco de desarrollo distinto y apto a nuestra historia y necesidades.

Si se considera que gran parte de los supuestos y actitudes de la Modernidad y del proyecto modernizador se configuraron a partir de los objetivos del modelo civilizatorio occidental y se encuentran en consonancia con los valores europeos ─de los que Caso abrevó─, se podrá apreciar que, a pesar de haber realizado importantes críticas a ideas y propuestas modernas, Caso no logró desprenderse del todo de estos supuestos y actitudes, y les dio consecución ─en mayor o menor grado─ en la elaboración de su proyecto para la "nación" mexicana. Respecto a la postura que el ateneísta asumió efectivamente frente a la Modernidad, existen diversas interpretaciones que, considero, no son mutuamente excluyentes: aquella que lo considera como un crítico de la Modernidad; la que lo contempla como un seguidor del proyecto modernizador y detentor inconsciente de valores modernos; y aquella que sostiene que la reflexión casiana constituye una labor crítica que no rompe con las propuestas y valores de la Modernidad sino que busca reelaborarlos.

En cuanto a la primera postura, ésta considera a Caso como un crítico de la Modernidad en función de algunos de sus rigurosos análisis: como su amonestación a la idea de "progreso" objetivo y universal; su rechazo a las doctrinas intelectualistas y al cientificismo; su distinción entre religión e Iglesia; su peculiar propuesta religiosa frente a un escenario mundial caracterizado por procesos secularizadores; y su rechazo de algunos metarrelatos modernos como la "Humanidad" y la "Historia". En capítulos anteriores ya se ha expuesto el combate del ateneísta a la idea de "progreso" objetivo y universal ─e, incluso, necesario─, a la que señalaba como una idea moderna y sustituía por una nueva noción de "progreso", que no prescribía el mejoramiento necesario y omniabarcante de la totalidad de las áreas de la vida humana hacia un fin bien determinado, sino que se entendía como el esfuerzo conjunto que realizan los seres humanos en pro de su propia y mutua realización. Lo más importante de este combate es que asestaba un duro golpe a una de las ideas básicas de la Modernidad y de los diversos proyectos modernizadores, idea por la cual se establecía un modelo de evolución para los diversos países, naciones y culturas. Al desarticular esta idea, Caso abonaba a derruir el supuesto de la existencia de patrones únicos de cultura y desarrollo humano, aunque esta labor fuera más o menos inconscientemente y el filósofo mexicano terminara asumiendo un modelo occidental moderno, el "Estado-nación" homogéneo.

En cuanto las doctrinas intelectualistas y el cientificismo, ya se ha llevado a cabo un recorrido histórico de los diversos momentos de acercamientos y distanciamiento de Caso con respecto a la labor científica, así como una revisión de la evolución de su concepción de "ciencia", a partir de lo cual se aprecia que Caso negó que las "ciencias" constituyeran el único medio válido por el cual el hombre podía alcanzar el conocimiento verdadero del mundo y de su propia existencia, y rehabilitó su justo lugar dentro del amplio escenario de las actividades humanas cognoscitivas. Con esto se daba simultáneamente una contrapropuesta a las doctrinas intelectualistas que atribuían un alcance desproporcionado a la razón, en dicha contrapropuesta se le entendía como una de las muchas facultades humanas que actuaban en conjunto para generar el conocimiento, pues, como se recordará, Caso reivindicó la importancia de la intuición y la colocó a la par de la razón, la imaginación, la voluntad y el sentimiento, pues la señalaba como la verdadera posibilitadora del conocimiento humano. Esta redimensión de la "ciencia" y la razón pretendía poner un sano límite a la confianza que la Modernidad y los proyectos modernizadores habían colocado sobre ellas y sobre su corolario, el desarrollo de la técnica y el dominio del entorno, y buscaba propiciar la apertura del hombre al mundo en términos distintos de la mera utilidad y el aprovechamiento.

En cuanto a la religión, Caso demostró poseer una comprensión profunda de la misma, gracias a la distinción entre religión e Iglesia y al estudio de la religión en su aspecto metafísico y sociológico

que se unificaba en una reflexión antropológico-ontológica, a partir de esta comprensión propuso, para sus compatriotas y para el resto de los hombres, la puesta en práctica de ciertos principios religiosos: las tres virtudes teologales y el seguimiento del ejemplo de Cristo. En los estudios mencionados, Caso enfatizó la perennidad de la religión y su aporte a la realización humana ─frente al agnosticismo del positivismo comtiano y, posiblemente, frente los movimientos secularizantes de la época─, esclareciendo que este aporte radicaba en la esencia de la religiosidad y no así en la institucionalización de la misma ─la Iglesia─, ya que esta última mostraba históricamente una tendencia al dogmatismo y la violencia sobre la libertad de los hombres, mientras que su propuesta, el cristianismo *sui generis*, se promovía únicamente a través de la persuasión y el ejemplo, acordes con el carácter fundamentalmente libre de la persona humana. Con esto Caso ofrecía una propuesta propiamente religiosa en medio del clima de secularización propio de la Modernidad, que concebía la necesidad trasladar el fundamento de la comunicación y el orden colectivos del ámbito religioso al civil, y la ganancia de autonomía por parte de las diversas áreas de la vida colectiva; sin embargo, este punto específico será retomado por el tercer conjunto de interpretaciones mencionado y se retomará más adelante.

Respecto a su rechazo a algunos metarrelatos modernos, Caso reivindicaba la historicidad y particularidad de todo lo existente, frente al afán formalista y esquematizador de la Modernidad, para demostrar la inexistencia cabal de la "Humanidad" y la "Historia", entendidas como realidades autosuficientes, acabadas y lógicamente preexistentes a la realidad histórica y particular de los hombres y los acontecimientos concretos. Por el contrario, para Caso, la humanidad sólo se podía predicar en relación con la multitud de personas humanas concretas existentes, como un constructo histórico-cultural que se generaba a partir de y en las relaciones profundas entre los seres humanos particulares y sus procesos concretos de realización, por lo que no se le debía sustancializar, como lo quiso Comte, en un afán intelectualista. La "Historia" era otra idea que Caso reconfiguraba, ya que, según el ateneísta, ésta no existe como lo pensaron los filósofos especulativos de la historia ─como San Agustín, Kant, Comte, Hegel, etc.─, es decir, como un plan que subyace de forma predeterminada a los eventos históricos empíricos y los ordena, idea característica de la Modernidad; en realidad, de lo que puede hablarse es de la "historia universal", en tanto todo lo que existe se encuentra remitido irrevocablemente a su carácter histórico y su existencia espaciotemporalmente determinada y la categoría de historicidad abraca tanto al mundo natural como al cultural. El rechazo a estos metarrelatos debe considerarse como una expresión particular de la oposición casiana al intelectualismo y, en este caso, el formalismo de la Modernidad, que anteponía la idea a la realidad, y consideraba que nociones abstractas, como la "Humanidad" y la "Historia", gobernaban la existencia

fáctica y el desarrollo de los seres humanos y los eventos reales, al grado de considerarlos como prescindibles y asimilarlos indistintamente al gran esquema de la Historia.

Por el contrario, la interpretación que contempla a Caso como seguidor del proyecto modernizador ─en cierto grado y sentido─, encuentra en su pensamiento algunas ideas y reflexiones que concuerdan con los valores de la modernización. Entre éstas destacan dos ideas que Caso concibió como necesariamente unitarias y sobre las que depositó tal importancia que casi llegó a sustancializarlas, éstas son: la "raza" y la "nación". Si bien es cierto que Caso reconfiguró la idea de "raza", al caracterizarla como una realidad psicosocial y cultural, y no como una realidad únicamente físico-biológica, el ateneísta también afirmó con desmesura la necesidad de homogenizar simultáneamente la "raza" y la cultura al interior de las *comunidades* en desarrollo, por considerar que sólo así se lograría la unidad espiritual que pusiera a los hombres en la senda de la autorrealización y el mejoramiento colectivos. Caso reconoció que en México, y en muchos otros países, existían diversas "razas", culturas y *comunidades* viviendo bajo el mismo "Estado", sin embargo, nunca exploró la posibilidad de elaborar un proyecto de "nación" que recuperara esa pluralidad y no prescribiera su homogeneización como primer tarea a realizar. No hizo depender la totalidad de su propuesta filosófica, de la ideas de raza y mestizaje, como lo hicieron otros intelectuales mexicanos, incluyendo a Vasconcelos, pero siempre las remitió a las nociones de unidad y homogeneidad, e hizo de esta relación la condición de posibilidad de la prosperidad nacional, así como la depositaria de los valores y el destino de todos los mexicanos. En este punto específico, Caso se mostraba como seguidor de un proyecto modernizador y su afán por ceñir las expresiones socioculturales de los países no europeo-occidentales a un modelo único de desarrollo y organización sociopolítica y cultural ─modelo configurado en el marco civilizatorio occidental con base en valores europeos─, que señalaba como tarea fundamental la asimilación de las formas culturales y modos de vida "periféricos" al núcleo cultural oficial; proyecto que, en el caso de México, dictaba la necesaria asimilación de las distintas expresiones y comunidades culturales a un núcleo cultural mestizo de tendencia criollista, que pretendía preservar unilateralmente el lazo entre la cultura mexicana y la europea, por la vía de la herencia hispana y latina ─y buscaba impulsar la civilización del país, en cuanto al avance tecnológico, político-jurídico, económico y comercial. Será hasta décadas después que algunos pensadores evidencien el modo en que esta visión homogeneizadora ha representado un afán formalista en gran parte de los estudios sobre la cultura mexicana, entre estos pensadores se encuentra Emilio Uranga, quien señaló que la remisión de toda la cultura mexicana a la figura del mestizo manifestaba un anhelo por sustancializar al mexicano y acercarlo a la pretendida unidad y sustancialidad europea, así como

una necesidad intelectual por dotarlo de una esencia única y acabada frente al caos y problematicidad de su pluralidad histórica y fenoménica.

Caso también atribuyó una gran importancia a la idea de "nación" en su obra. Si bien es cierto que reflexionó profundamente sobre ella y llegó a considerarla como una forma superior de *comunidad* en la que sus miembros conservaban su libertad y se movían por el amor hacia el otro; también es cierto ─como ya se mencionó─ que insistió en caracterizar acríticamente a la homogeneidad racial y cultural como un requisito fundamental para el pleno establecimiento de la "nación" mexicana y no se ocupó de evaluar otros modos específicos de organización sociopolítica y cultural que no descansaran sobre este requerimiento. En esta insistencia, Caso terminó tergiversando el equilibrio entre pluralidad y unidad que debía existir al interior de una "nación"; afirmó unilateral y desproporcionadamente la unidad de la "nación" hasta casi sustancializarla y convertirla en categoría del desarrollo nacional; se negó a atender a la pluralidad sociocultural patente en nuestro país; y promovió ─aunque fuera sólo teóricamente─ la violencia y la imposición cultural sobre ciertos grupos e individuos humanos fácticos, cosa que era inaceptable dados los principios de su personalismo.

En este sentido algunos consideran que el proyecto de "nación" elaborado por Caso constituyó una expresión peculiar y velada del proyecto modernizador, ya que, como señalaba Mónica Chávez, la propuesta casiana establecía como tarea fundamental la aculturación de la totalidad de las comunidades indígenas, pauta que era común entre los diversos proyectos históricos de modernización, sobre todo, en América Latina. Según Chávez, Caso consideraba que los medios más adecuados para posibilitar la reforma y mejoramiento de nuestra sociedad y cultura consistían en la extensión nacional de la lengua española, la propiedad privada y la religión católica ─aunque ya hemos señalado las posibles críticas al punto referente a la religión católica─, medios por los cuales se pretendía conformar la anhelada unidad racial y cultural que propiciara el "progreso" del país. Chávez ligaba esta consideración con el apego que Caso demostraba hacia la dicotomía ciudad-campo y su afirmación unilateral de lo citadino, cosa que Chávez consideraba como un atavismo en el pensamiento de Caso, en tanto expresión velada e inconsciente de los valores porfiristas que enfatizaban el desarrollo económico, tecnológico, industrial y administrativo que caracterizaba a las ciudades, por encima de las actividades y fenómenos propios del campo.

Asimismo, según el análisis realizado por Villoro en torno al modelo de "Estado-nación", su difusión durante la Modernidad y su prevalencia entre los defensores de proyecto modernizador, se puede señalar que Caso, en su adhesión al ideal de la unidad de "Estado" y "nación" y su carácter homogéneo, también se plegaba a los valores del proyecto modernizador, que entendía al establecimiento de "Estados-nación" como producto de la decisión de los individuos libres, iguales e

incondicionados, es decir, despojados de cualquier bagaje cultural y de cualquier adhesión a comunidades o agrupaciones preexistentes; mientras que el ateneísta consideraba que la unidad homogénea entre "Estado" y "nación" mexicanos habría de constituirse a partir del ejercicio libre de la voluntad de los mexicanos en tanto personas simples, que podían pertenecer a comunidades preexistentes o diversas, pero no a "naciones" intermediarias entre ellos y la "nación" mexicana, ejercicio libre a través del cual emprenderían un proceso cultural unitario y se unirían amorosamente unos con otros en persecución de un fin común, su autorrealización conjunta. Con base en las reflexiones de Villoro, es posible colocar a Caso y su proyecto de "nación" racial y culturalmente homogénea en el conjunto de los impulsores del proyecto modernizador, proyecto que, en el caso específico de México, ha permeado nuestra historia por lo menos desde el siglo XIX, se ha reafirmado a partir de la Revolución Mexicana, y que, según Villoro, aunque ha adoptado algunos elementos del proyecto localista, popular y agrarista, sigue proponiendo un modelo extranjero de vida, organización interna y autocomprensión.

Ahora bien, entre a las interpretaciones que consideran al pensamiento de Caso como una respuesta compleja a los problemas, propuestas y valores de la Modernidad sin oponérsele directamente, encontramos a Oliver Kozlarek, quien no considera a Caso como un antimoderno pleno, ni como un adepto irreflexivo de la Modernidad, sino como un crítico "propositivo" de la misma, quien logró una comprensión tan profunda de la Modernidad que no se sujetó por completo a la totalidad de su proyecto, pero tampoco lo desdeñó a cabalidad. "En efecto, la crítica de Caso a la Modernidad es tan sofisticada que trata de evitar desechar de forma prematura todo lo que la humanidad ha pensado o creído antes de la Modernidad".[592] Kozlarek llega a esta conclusión después de analizar la peculiaridad de su crítica a las "ciencias" y su defensa de la religión.

En cuanto a su reflexión sobre la naturaleza, metodología y límites de la labor de las "ciencias", cabe recordar que Caso rechazó el alcance desmedido que algunas doctrinas habían atribuido a la "ciencia", incluyendo el positivismo comtiano. En este sentido, Kozlarek puntualiza la tarea casiana ─asumida de modo explícito─ de alejarse del intelectualismo que había permeado a la tradición filosófica desde el pensamiento y obra de Descartes,[593] y explorar el poder y función de la intuición en el proceso generador del conocimiento.

En cuanto a la propuesta religiosa de Caso, que sostenía a las tres virtudes cristianas y el ejemplo de Cristo como las pautas a seguir para posibilitar la reforma de las sociedades

[592] Oliver Kozlarek, "Antonio Caso: Humanismo, religión y sociología", *Open Insight*, vol. III, núm. 3, enero 2012, p. 16.
[593] *Ibid.*, pp. 5-19.

contemporáneas, Kozlarek señala que el ateneísta se adentró en una problemática característica de la Modernidad, que refiere al lugar de la religión en la vida humana y el alcance de los procesos de secularización, pues usualmente se considera como uno de los fenómenos propio de la Modernidad a la difusión de labores y procesos secularizadores, que se han interpretado como una oposición a la religión. Sin embargo, Kozlarek afirma que la Modernidad y los proyectos modernizadores han revestido manifestaciones tan diversas que es posible hablar de una multitud de formas de asumir y vivir la Modernidad; América Latina, en específico, la ha enfrentado y expresado de acuerdo a las particularidades de su cultura y su relación con el humanismo. Por lo que, según este filósofo, la afirmación casiana de la fuerza y función social de la religión no representa la expresión de un proceso trunco de asimilación de la Modernidad en Latinoamérica, ni de un deseo de retornar al mundo pre-moderno ─o de un afán tradicionalista─, sino, por el contrario, de una comprensión moderna compleja ─y no-reaccionaria─ de la religión, que la entendía como innegablemente ligada al humanismo y, por lo tanto, irrecusable por completo; además Caso establecía la relación entre religión y humanismo con base en estudios realizados desde los enfoques antropológico y sociológico, cuya delimitación metodológica formaba parte de un desarrollo eminentemente moderno, éste es, la distinción y clasificación de las "ciencias".

Al pensamiento de Caso se le remite, comúnmente y casi en su totalidad, al ámbito de la reflexión moral, empero, Kozlarek sostiene que en éste cobra titularidad la axiología por sobre filosofía moral a la hora de enfatizar la libertad humana. "La búsqueda de valores se distingue de la filosofía moral en que la primera no busca principios rectores, sino orientación 'positiva' para la conducta humana. Caso explicó que esto implicaba encontrar dicha orientación en ejemplos de la vida de los hombres. El ejemplo que decidió explorar fue el de Jesucristo".[594] En este punto se evidencia el enlace indefectible que existe entre su cristianismo *sui generis* y el humanismo, es decir, entre su propuesta religiosa y la afirmación de la libertad humana y su capacidad de realización propia, y cobra plena significación la importancia que Caso atribuyó a la persuasión y la ejemplaridad, ya que, según Kozlarek, el pensamiento de Caso implica que una religión particular se debe juzgar de acuerdo al estilo de vida que fomenta ─la vida virtuosa y esforzada como la de Jesús─ y no en función del contenido de su doctrina.

Jorge Luis Navarro, quien replica al artículo de Kozlarek, considera que las herramientas conceptuales y teóricas por medio de las cuales se ha estudiado a la Modernidad son insuficientes, puesto que no han alcanzado a posibilitar un análisis adecuado de la relación que se estableció entre

[594] *Ibid.*, p. 12.

Modernidad y religión, y coincide con Kozlarek en que no debe entenderse que la Modernidad se caracteriza por un proceso secularizador dirigido directamente a la religiosidad y señala lo siguiente: "La crítica de la Modernidad implica una ruptura epistemológica, tal vez la creación de nuevos paradigmas del saber, que no excluyan sino que incluyan la posibilidad de comprender la religiosidad y las realizaciones históricas de las religiones, su inserción y su relevancia en la cultura y las ciencias".[595] Frente a lo cual, para Navarro, es relevante que Caso generó su propuesta a partir de una crítica epistemológica al intelectualismo y el cientificismo, y no a partir de una lectura confesional y específicamente religiosa de su entorno. Por lo que, según Navarro, Caso se muestra como un moderno que participa de la ruptura epistemológica y del cambio de comprensión de la religiosidad que se dieron en la Modernidad ─enfatizando aquí la necesidad de distinguir entre religión y religiosidad.[596]

Navarro encuentra el sustento para esta caracterización de la obra de Caso como moderna, sobre todo, en su defensa de la democracia como ideal político y su pugna por la construcción de un orden secular, ya que "un orden en el que el pueblo pueda tomar a su cargo la convivencia civil, la creación de instituciones y la solución de problemas concretos, sólo es posible gracias a la democracia, a pesar de todas sus imperfecciones",[597] orden que apunta hacia un proceso de secularización de la sociedad, que no entabla un conflicto directo con la religión, ni con la religiosidad propia del ser humano, sino que sólo busca permitir la autonomía de los individuos al interior de una sociedad. Además, especifica que la defensa de la democracia y la separación entre la religión y la esfera política no representan tareas exclusivas de la Modernidad, pero encuentran en ella todas sus condiciones de posibilidad.

Respecto a estas interpretaciones presentadas sobre la postura que Caso adoptó frente a la Modernidad y sus valores, considero que existen aciertos en las tres líneas. Por una parte, en la mayoría de sus escritos y reflexiones, Caso sí rechazó y buscó desarticular los impulsos modernos que sobreponía el formalismo, el esquematismo y el afán sistemático ─intelectualista y cientificista─ a la existencia particular de los seres históricos y reales que pretendían explicar; cosa que se expresó en su crítica a las doctrinas reduccionistas, su labor de constante reivindicación de la historicidad y particularidad de estos seres, su reformulación de la idea de "progreso", así como en su filosofar sobre la intuición, la contingencia de las leyes naturales y la limitación metodológica de las "ciencias".

---

[595] Navarro, *op. cit.*, p. 26.
[596] En este punto Navarro aplaude el análisis sociológico de la religión realizado por Caso, al atribuirle un valor pragmático comprensible y saludable, pero considera que le faltó realizar un análisis de la apertura humana a la trascendencia que caracteriza a la religión y que, con esto, Caso podría haber incurrido en un falseamiento de la religión, como el que Julien Ries atribuyó a Rudolf Otto, en tanto consideraba que Otto había reducido lo religioso a lo sociocultural. Por mi parte, considero que Caso atendió al aspecto de trascendencia de la religión en su obra más conocida, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, por lo que esta crítica sería improcedente.
[597] *Idem*.

Por otra parte, siguiendo el ímpetu sintético que caracterizó su trayectoria filosófica, Caso no abandonó la totalidad de los objetivos, ideales y productos de la Modernidad, sino que rescató los que creyó que se compaginaban con su idea del potencial humano y su posible realización, con su defensa de la religión y de la autonomía metodológica de la filosofía y la historia, así como con su propuesta "culturalista". Por lo cual Caso no se opuso completamente al desarrollo de las disciplinas científicas y el ejercicio de la razón ─y se sirvió de los aporte de la ciencia moderna y de la propuesta de distintos filósofos intelectualistas para sustentar su propio filosofar─, no descartó uno de los propósitos básicos que se encontraban a la base de la idea de "progreso" objetivo y universal, el ideal del mejoramiento colectivo, sino que sólo se preocupó de contextualizarlos adecuadamente y delimitar su función, lugar y alcance propios, y distinguió entre religión e Iglesia, enfatizando el carácter perene de la religión en la vida humana sin por esto abogar por la instauración y/o extensión de una Iglesia particular, ya que incluso estaba de acuerdo con la separación entre "Estado" e Iglesia que se dio en México durante el siglo XIX y criticó los excesos de la Iglesia católica a lo largo de la historia mexicana. En este sentido Kozlarek realiza un gran trabajo al señalar la liga indisoluble que en el pensamiento de Caso existía entre religión, humanismo y sociología, por medio de la cual Caso afirmaba a la religiosidad como característica de la vida humana sin abogar por la oficialización de una religión ni la reinserción de la figura de la Iglesia en el ámbito público de la política, y Navarro también acierta al apuntar que en la obra de Caso se aborda el establecimiento de un orden político secular que no entre en conflicto con la religión y ─es posible agregar─ que fomente el ejercicio de la libertad personal de acuerdo a un marco legal determinado socioculturalmente.

Finalmente, la interpretación que apunta que Caso fue un seguidor del proyecto modernizador se distingue de la línea de interpretación anterior, abanderada por Kozlarek y Navarro, en cuanto estos últimos consideran que Caso logró una comprensión profunda y compleja de la Modernidad a tal grado que eligió conscientemente participar de sus supuestos y valores de modo crítico y voluntario; mientras que la primera línea mencionada en este párrafo sostiene que Caso participó de dichos supuestos, ideales y valores modernos de forma velada y en conflicto con algunos de los principios y objetivos de su propio filosofar, como una idea de reforma social que pugnaba por la aplicación de políticas asimilacionistas y homogeneizantes de la pluralidad racial y cultural efectiva, aplicación que iba en contra de su defensa de la libertad, irreductibilidad y unicidad de la persona humana simple y de todas las formas de organización sociocultural en las que participara en su calidad de persona, así como su énfasis en la ciudad como fuente de cultura, su adopción irreflexiva de un modelo sociopolítico y cultural que no respondía a las necesidades de nuestra sociedad y las características de nuestra historia, y lo señalado por Vieyra: "La contradicción entre el intento de formar una cultura propia y la

afirmación unilateral de la tradición cultural hispano-criolla",[598] por medio de la cual se abrevaba de un marco civilizatorio occidental basado en los valores de la Modernidad europea. A mi parecer estas contradicciones podrían indicar que Caso no fue consciente de su adhesión a algunos supuestos e ideales de la Modernidad y llevó esto a cabo debido a una falta de profundidad en su reflexión o a una omisión en el tratamiento de temas de importancia relacionados.

Una posible conciliación de estas líneas de interpretación es que Caso constituyó una figura de transición entre los ideales, objetivos, valores, presupuestos y proyectos de la Modernidad, y una etapa de crítica de la misma, de sus principios y aplicaciones prácticas. Esto explicaría la simultaneidad de su crítica a ciertos planteamientos modernos, su participación consciente o inconsciente de algunos de estos planteamientos que se encontraban en contradicción con algunas de sus propias propuestas, así como de su comprensión fina y detallada de ciertos aspectos de la Modernidad, aunque no una comprensión omniabarcante de la totalidad de aristas, aspectos y perspectivas que se jugaban en ella. En este sentido, se puede reconocer la labor crítica y propositiva del ateneísta frente a la Modernidad, y su intento por esbozar nuevas formas de autocomprensión y de organización sociocultural, sin que por esto haya quedado exento él mismo de reducciones, omisiones y equivocaciones, ni quedara a salvo de importantes críticas y del señalamiento de graves omisiones y contradicciones, sobre todo, en relación con su cercanía a una visión reformista que tomaba como modelo a la Europa occidental y sujetaba al resto de los países, como el nuestro, a su esquema.

Entre las críticas más importantes habrá que destacar que, en su oposición al espíritu esquemático, formalista y reduccionista de la Modernidad, Caso también incurrió en éste y sacrificó la pluralidad de la sociedad y cultura mexicanas en un afán sustancialista que ponía la mirada sobre la noción scheleriana de la "persona colectiva compleja" y la consideraba como el ideal último de organización sociopolítica y cultural. Esta forma de solidaridad representaba la relación ideal entre la unidad de una *comunidad* y la pluralidad de sus miembros, así como entre la libertad personal y la persecución de fines comunes, y señalaba la existencia de dos formas de esta *comunidad de amor*: la "nación" y la Iglesia. Era esta idea de "nación" la que el ateneísta tenía en mente cuando pugnaba por la conformación de una "conciencia nacional" y abogaba por la prosperidad de la "nación" mexicana. De modo que México, en tanto "nación", tendría debía aspirar a adquirir todas las características de las *comunidades de amor*, incluyendo el mencionado equilibrio entre la libertad personal y la realización de fines configurados intersubjetivamente, y la debida proporción entre la unidad de la *comunidad* y la pluralidad de sus miembros, entendiendo a esta pluralidad como aquella que se

[598] Vieyra, *op. cit.*, p. 319.

derivaba de la desigualdad radical de las personas simples ─omitiendo la posibilidad de que esta pluralidad refiriera a las diversas formas de vida elegidas por una comunidad o un grupo cultural menor.

La Iglesia constituía la otra representación de las "personas colectivas complejas" contempladas por Scheler y, a pesar de que Caso no propuso la instauración de una Iglesia y un credo oficial para la "nación" mexicana, sí asoció el desarrollo de esta "nación" con la difusión de un impulso religioso, aunque no institucionalizado, sino libre y emotivo: un cristianismo *sui generis*, que representaba la depuración del credo católico y que actuaría como inspiración y exhortación para la unidad y correalización de los mexicanos. Considero que, en esta asociación de la "nación" mexicana con un impulso religioso ─que es lo que subyace a todo establecimiento eclesiástico─, Caso buscaba una peculiar ordenación de México bajo el espíritu característico de la "persona colectiva compleja": la "nación" ─específicamente a través del "Estado-nación"─ y la Iglesia ─aludida, en este caso, únicamente en cuanto a la religiosidad que le subyace, a través del cristianismo *sui generis*; con esto, Caso planteaba la forma más excelsa de la organización y desarrollo de las relaciones humanas como aquella que debían adoptar los mexicanos y, con ello, posibilitar su plena correalización.

Conclusiones

Después de la exposición y análisis de las propuestas más importantes de Caso en torno a la temática de la cultura que se realizó a los largo de los tres capítulos que componen esta labor de tesis, considero que se alcanzó el objetivo de esta investigación, que consistía en abordar, examinar e interrelacionar los múltiples aspectos, dimensiones y aristas del filosofar de Caso sobre la cultura, y pretendía demostrar que en su pensamiento se despliega una doble labor de reflexión sobre la cultura acorde al contexto específico de la sociedad y la historia mexicanas, así como al momento histórico internacional en el que Caso se encontraba, esto es, una *filosofía mexicana sobre la cultura* y una *filosofía sobre la cultura mexicana*. Esta doble labor se mostró como el desglose de una reflexión filosófica compleja *sobre*, *desde* y *para* la cultura, en general, y la cultura mexicana, en particular, reflexión en la que se jugaba la propia autocomprensión de la actividad filosófica y del ser humano.

Desde otra perspectiva, esta labor también logra evidenciar el nexo que existe entre las problemáticas, preocupaciones y metodología propias de la filosofía mexicana ─entendida al modo en que Hurtado y Muñoz la delinearon─ y la filosofía de la cultura en México, e, incluso, entre estas dos líneas y una filosofía centrada en temas explícitamente mexicanos ─como la filosofía de lo mexicano del siglo XX, la "filosofía mexicanista" de Muñoz, y la "filosofía *sobre* y *para* México" de Hurtado. Lo anterior, porque el filosofar de Caso se inspira en los problemas y fenómenos que observa en su contexto inmediato ─aunque también, en los del escenario internacional─, y, a partir de ellos, emprende una reflexión sobre la cultura que está implícitamente consciente de estarse llevando a cabo de modo situado y condicionado por las características y dinámicas propias de una cultura particular, la mexicana ─reflexión que corresponde con la línea de la filosofía mexicana y representa una *filosofía mexicana sobre la cultura*─; pero también porque su filosofar constituye una manifestación particular de dicha características y dinámicas culturales mexicanas, y en cierto momento emprende una labor de autorreflexión sobre las mismas, abordándolas de forma explícita ─con lo que realiza una *filosofía sobre la cultura mexicana* y un filosofar dirigido al tratamiento de temas mexicanos como el contemplado por Ramos y el grupo Hiperión, así como por Hurtado en su "filosofía *sobre* y *para* México" y Muñoz en su "filosofía mexicanista".

En este sentido, se muestra que la tradición de la filosofía mexicana y la filosofía de lo mexicano ─"mexicanista" o "*sobre* y *para* México", que constituye un subconjunto de la filosofía mexicana─, se pueden pensar como expresiones concretas y radicales de una filosofía de la cultura consciente de que su propia labor se encuentra posibilitada, condicionada y mediada por el contexto cultural en el que se desenvuelve, y comparten con ésta el complejo y rico enfoque filosófico-cultural.

Cabe señalar que la filosofía mexicana representa una línea de investigación que lleva desarrollándose y ejercitándose varios siglos, cuya puesta en práctica antecedió a muchas de las reflexiones europeas explícitas sobre la cultura y, en específico, al desenvolvimiento de la llamada "primera ola de la filosofía de la cultura", que se dio a finales del siglo XIX y principios del XX, con las propuestas de las escuelas neokantianas, la escuela de Frankfurt y otros pensadores europeos.

Sin embargo, a pesar de que la filosofía mexicana lleva mucho tiempo realizando análisis situados y contextualizados sobre problemas y objetos de estudio particulares, no siempre ha gozado de claridad teórica sobre su propia labor, ni ha tomado conciencia plena y explícita del carácter situado de la tarea que ya realizaba, por lo que, incluso, algunos representantes de la filosofía mexicana han aspirado a anular la distancia entre la particularidad de su propia cultura y la de otras expresiones culturales privilegiadas o encumbradas como modelo único de desarrollo humano, y se advierte que la filosofía mexicana no está exenta de importantes críticas. Por otro lado, se considera que la filosofía de lo mexicano se fundó formalmente y desarrolló los argumentos teóricos de su justificación filosófica hasta la primera mitad del siglo XX, porque, anteriormente, todavía se ponía en duda la validez filosófica de las investigaciones filosóficas sobre temas particulares culturalmente determinados. Por lo que ésta y la filosofía mexicana se presentan como formas de reflexión sobre la cultura ─y la cultura mexicana─ cuya labor no han sido plenamente reconocida por muchos practicantes de la filosofía misma y que encuentran en los desarrollos de la "primera" y "segunda ola de la filosofía de la cultura" numerosos elementos para fortalecer la justificación de su propia práctica e impulsar su propio desarrollo.

Ahora bien, a lo largo de esta investigación de tesis se recuperaron algunas reflexiones y momentos importantes del filosofar de Caso sobre la cultura, que permitieron vislumbrar algunas notas propias de su filosofar: su carácter reivindicativo, que operaba sobre todos los elementos, facultades y actividades humanas que fueron omitidos por doctrinas filosóficas anteriores que adoptaban una actitud reduccionista y generaban una visión parcial y mutilada del mundo, el ser humano, la cultura, el conocimiento y la vida. En función de este carácter, Caso realizó una defensa de la intuición, como una facultad humana que constituía una de las condiciones de posibilidad más importantes para la generación del conocimiento; del pensamiento religioso y metafísico, como algunas de la múltiples formas por las que el hombre se abre el mundo, que gozan de vigencia perenne y le son consustanciales; de la historicidad, como categoría básica de todo lo que existe fácticamente y horizonte en el cual nos relacionamos con nuestro entorno; de la particularidad, que es propia de todos los seres de los que tenemos experiencia directa y a la que es posible atender en un afán cognoscitivo; del método que actualmente se llama "culturalista", a través del cual generamos

conocimiento sobre los fenómenos y hechos particulares en tanto particulares, irreductibles y significativos por sí mismos; de la dimensión contemplativa, creativa y moral de la existencia humana, que no se agota en la vida biológica ni en la lucha instintiva por la propia supervivencia; de la complejidad de la persona humana, que no puede ser reducida a individuo aislado ni a los intereses de una comunidad o agrupación; del ámbito de la cultura y el valor, sin el cual nuestra visión de la existencia está incompleta, que se interrelaciona con el ámbito de la naturaleza y dota de sentido y significado al ser; y de la posibilidad de analizar filosóficamente temas, hechos y fenómenos culturalmente determinados, abordados en su plena particularidad, como los propios de la circunstancia mexicana.

El carácter reivindicativo del pensamiento de Caso apunta hacia el afán sintético que permeó todo su quehacer y que definió su concepto de la filosofía, a la que entendía como un ensayo de explicación sintética de la existencia en su totalidad, empresa que descansa sobre la mencionada labor reivindicativa de todos los aspectos, enfoques y dimensiones de la existencia y la vida humana, así como sobre una labor de coordinación y articulación de los mismos, y busca generar una concepción rica e integral de la existencia, y analizar el papel que cumple el hombre en ésta. Dicho afán sintético se manifestó a lo largo de toda la obra del ateneísta: en su consideración amplia de las herramientas y el proceso por el que se desarrolla el conocimiento; en su tratamiento de las diversas formas de actividad y pensamiento humanos que representan formas inherentes por las que el hombre se pone en contacto con el mundo; en su empeño por determinar los diversos aspectos y dimensiones de la vida humana, así como por enfatizar y caracterizar su constante interrelación; en su esfuerzo por compaginar lo real con lo ideal e indagar sobre su viabilidad; en su desarrollo de una reflexión que interconectara el análisis de fenómenos culturales particulares con el de objetos de estudio y temáticas generales; en su señalamiento de distintas vías de conceptuación del objeto de estudio ─de los hechos particulares en tanto miembros de un género más amplio o ejemplos de una ley de validez universal, o en tanto hechos plenamente particulares e históricos─; en su distinción y relación de los diversos enfoques por los que es posible considerar a la existencia ─destacando su simultaneidad─; en su énfasis del doble ordenamiento de la totalidad de la existencia, bajo el signo del ser y el signo del valor; en su reflexión sobre el amplio alcance de la cultura en la vida humana; y en su estudio sobre las diversas funciones mentales de la "conciencia colectiva" y las múltiples esferas de la vida social.

En su filosofar reivindicativo y sintético Caso demostró emprender una tarea compleja y profunda de aspiraciones integrales, que implicaba la reconfiguración de la concepción de la filosofía misma, del ser humano, de la vida colectiva, del entramado de la existencia y nuestra forma de entenderla, así como de la cultura, en la que todos estos elementos se mostraban íntimamente

relacionados entre sí. Con esto, el ateneísta abonó al desarrollo de una nueva forma de hacer filosofía en la que se resignificaban todos factores y elementos involucrados: sujeto de reflexión, objeto de reflexión, contexto sociocultural y práctica reflexiva, todos los cuales serían contemplados bajo la consideración de su carácter particular, histórico y cultural.

En cuanto a su filosofar explícito sobre la cultura, se encontraron numerosas propuestas valiosas y rescatables, que podrían servir, incluso, para analizar los fenómenos socioculturales de nuestra época. La filosofía de la cultura, como ya se ha mencionado, no constituye una reflexión unilateral *sobre* el concepto de cultura, ni únicamente una crítica de la metodología "culturalista", sino que involucra necesariamente una toma de conciencia del horizonte sociocultural que funge como medio posibilitador y condicionante de la filosofía misma, y, en numerosas ocasiones, como el espacio al que la reflexión filosófica retorna enriquecida y al que busca reformar. Esta toma de conciencia no representa una labor de la cual la filosofía pueda prescindir, por el contrario, en su calidad de pensamiento crítico y riguroso, y vía de autorreflexión, no puede renunciar a atender a la cultura, sus procesos y problemáticas.

El pensamiento de Caso asume esta tarea de autoconciencia, manifiesta el carácter situado de la reflexión filosófica y conjunta equilibradamente el análisis sobre las dinámicas de la cultura en general y las de la cultura mexicana. En este sentido, su filosofar conserva vigencia, al oponer su labor de reivindicación de la cultura como contexto y condición de posibilidad del quehacer humano, así como limitante y factor diferenciador de todo aspecto de la vida humana, al peligro perenne de incurrir en reflexiones filosóficas excesivamente formales y desprendidas del todo de su contexto cultural y sociohistórico. Así como Caso desarrolló sus propuestas a la luz de los problemas específicos que contemplaba en el entorno nacional y en el escenario internacional, en el presente debemos persistir, por una parte, en hacer de la realidad que nos es cercana y sus fenómenos peculiares, la fuente de inspiración de nuestra reflexión, y, por otra parte, en atender a las problemáticas que se manifiestan en las diversas latitudes del mundo. Pues, a pesar de que éstas no parezcan influir en nuestra cotidianeidad, sí la afectan de modos sutiles o indirectos, y trastocan la vida de otros seres humanos que ─se encuentren en situaciones similares a la nuestra o no─ deben ser tomados en cuenta por un filosofar consciente de las exigencias de la cultura y cuidadoso de la dignidad y realización humanas, que constituyen el fin del desarrollo de toda actividad y empresa colectiva. Del mismo modo que lo hizo el ateneísta, debemos interrelacionar la expresión de los problemas internacionales con los cambios de nuestra circunstancia, y vislumbrar en los conflictos endógenos de nuestro país, una expresión particular de la lucha humana por la vida plena que se ha estado librando y se libra actualmente en todas las regiones del planeta.

Como señalaba Luis Villoro, las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI se caracterizaron por el desarrollo de nuevas realidades y trances culturales, sociales, económicos, tecnológicos, etc., cuya operatividad no se reduce a lo local, sino que muestra un alcance global. Villoro presenció, contempló y supo interpretar adecuadamente los fenómenos propios de la globalización, ante los cuales lanzó importantes propuestas, formuladas desde el terreno de la filosofía. En la actualidad, nos enfrentamos a una etapa de la globalización distinta de aquella que experimentó el hiperiónida, ya que la globalización ha dejado atrás el momento en el que sólo se sobreponía a las fronteras culturales y sociopolíticas, para convertirse actualmente en el factor determinante del reajuste de dichas fronteras; asimismo, la expansión del corporativismo transnacional, así como el desarrollo económico, comercial y tecnológico globalizante han pasado de abrumar a los actores e instituciones del ámbito político y cultural, para suplantar las funciones organizativas, administrativas y normativas que dichos actores e instituciones cumplían. Como lo hizo Caso frente a las necesidades de inicios del siglo XX y Villoro ante los problemas de la última mitad del mismo siglo ─y parte del siglo XXI─, el día de hoy se debe generar, desde la trinchera filosófica ─en colaboración con otras disciplinas─, un análisis detenido y consciente de las problemáticas de la propia época, para poder configurar propuestas para su transformación que realmente tengan posibilidades de éxito.

Algunos puntos del filosofar de Caso sobre la cultura pueden ayudar a aclarar los apremios que encara el hombre contemporáneo en relación explícita con los movimientos reduccionistas y homogeneizantes que caracterizan al estado actual de la globalización ─a pesar de las prácticas homogeneizadoras por las que él mismo abogó─, pues, como se señaló anteriormente, los fines económicos, comerciales y tecnológicos se presentan en nuestros días como el eje que articula los cambios sociales y modela la autocomprensión humana. La primacía que se ha atribuido a estos fines por sobre la finalidad real de la felicidad y realización humanas constituye una inversión de valores que ha derivado en la deshumanización de la cultura y las sociedades contemporáneas, este fenómeno ─la inversión de valores y la deshumanización─ no es exclusivo de nuestra época, sin embargo, en las últimas décadas ha adquirido características peculiares, que exigen, por una parte, recurrir a nuestras historia y tradiciones filosóficas para recuperar las tentativas de solución que se han arrojado con anterioridad frente a fenómenos similares o relacionados, y, por otra parte, analizar y actualizar estas propuestas con base en la especificidad de nuestra época.

La concepción antropológica de Caso, su visión personalista, su humanismo y, sobre todo, su crítica a las *culturas mancas* nos pueden servir para entender la evolución de estos problemas que actualmente nos aquejan y que, de algún modo, ya estaba incubándose en las problemáticas de inicios

del siglo XX. Por ejemplo, dicha crítica es vigente en estos días, donde la autoconcepción de las naciones y la elaboración de las políticas públicas nacionales e internacionales están ordenadas por un solo ámbito de la cultura, el económico-comercial y tecnológico, pues incluso el desarrollo de la investigación de la ciencia teórica, que en la época de Caso era considerado el puntero del avance social, se subordina a intereses económicos transnacionales. Ante a este escenario, sigue teniendo validez la crítica casiana al desarrollo unilateral de la cultura y la subordinación de la existencia de los seres humanos particulares a un solo ámbito de la vida colectiva, así como su pugna por una reconfiguración del equilibrio interno del escenario cultural, puesto que en la actualidad es necesario reorganizar a las diversas sociedades y las relaciones interestatales contemporáneas con base en la reivindicación de las esferas de la cultura que se han subordinado al avance económico-comercial y el tránsito de un desarrollo parcial a uno integral de la cultura.

Caso también defendió la dignidad e irreductibilidad de la persona humana frente al individualismo ─absolutización del individuo─ y el desarrollo acelerado de los Estados totalitarios ─como expresiones de la absolutización de la *comunidad*─, en los cuales se omitían las características y actividades propias del ser humano, y cuyo desarrollo constituye el aspecto más excelso de su existencia. Mientras que, en el presente, seguimos afrontando el fenómeno del desenvolvimiento simultáneo del individualismo y de la asimilación de los seres humanos a los valores y políticas de ciertas colectividades, sólo que éstas ya no son las *comunidades* estatales, sino colectividades económico-comerciales transnacionales. En su expansión por encima de las fronteras sociopolíticas, dichas colectividades han trastocado las tradiciones y valores culturales, así como las formas de vida y de autocomprensión de las distintas culturas del mundo, impulsando un proceso de uniformización, en función de la adopción unilateral de los valores y modos de vida que ellas promocionan. Estos pueden variar de momento a momento, de región a región, o con base en el discurso público de cada corporación, por lo que en un mismo periodo parecen coexistir sistemas de valores diversos y hasta opuestos entre sí, sin embargo, en tanto son incentivados por colectividades con intereses privados ordenados unilateralmente al propio enriquecimiento, dichos sistemas implican una manipulación del sentir y pensar colectivos, y un falseamiento de los procesos de desarrollo y cambio culturales propios de cada grupo humano.

Hasta aquí se hace evidente una manifestación peculiar de la absolutización de colectividades económico-comerciales, que suplantan los ideales y aspiraciones que surgían orgánicamente de las interrelaciones entre las personas humanas. Sin embargo, una parte importante de esta suplantación consiste en la difusión velada de cierto tipo de individualismo, que se presenta como el distanciamiento de las personas respecto de las *comunidades* o agrupaciones que efectivamente dotan

de sentido a su existencia y potencian su realización ─como la familia, el barrio, el pueblo, la nación, la iglesia, etc.─, en función de su adopción unilateral de ciertas aspiraciones de pertenencia a comunidades creadas por las corporaciones para incentivar valores de consumo, las cuales adolecen de un carácter personal, de una finalidad humanista, y simulan el proceso creativo y relacional de las *comunidades* verdaderas, por lo que generan en los consumidores la falsa sensación de estar determinando su propio proyecto de vida y de pertenecer a una *comunidad* significativa.

Ante el doble fenómeno de la renovación del individualismo y la expansión de ciertas colectividades, se vislumbra la necesidad de repensar el lugar que ocupa la persona humana en este escenario y de reivindicar su libertad, unicidad y dignidad frente a nuevas realidades que pretenden reducirla y asimilarla a procesos puramente económico-comerciales y que, en última instancia, terminan deshumanizándola. La propuesta personalista de Caso puede servir actualmente para hacer frente a este complejo fenómeno, ya que enfatiza el carácter social y relacional del hombre como un rasgo que le es consustancial y que no puede ser sacrificado ni colocado en segundo plano. Por el contrario, hoy, como a inicios del siglo XX, sólo puede entenderse el hombre en su relación con los otros, ya que se desarrolla y se realiza con su ayuda, a través de ellos y al cuidar de ellos. En estos tiempos, se debe abogar, como lo hizo Caso, por el establecimiento de relaciones sociales profundas, por la reconfiguración y fortalecimiento del tejido social, y por la libre y consciente participación de las personas humanas en la reflexión de los problemas colectivos, combatiendo con esto al individualismo en su versión literal y en su versión velada por las corporaciones; también debemos cuidar que la acción creativa que se genera en estas relaciones sociales no sea suplantada por las corporaciones, que no se apropien de los discursos de la lucha y la organización social, ni manipulen los movimientos populares, pues sólo así se colabora a evitar la absolutización de sus valores de consumo y prácticas comerciales.

Sin embargo, gran parte del valor y vigencia de las propuestas de Caso radica en que su filosofar participó de una línea de reflexión que goza de validez perenne, en tanto se siga orientando por un afán autocrítico, consciente de la pluralidad humana ─así como de la diversidad cultural, axiológica, política, intelectual…─ y de la transformación histórica de las problemáticas sociales, ésta es: el humanismo. Esta perspectiva, antigua y, a la vez, en constante renovación, constituye una valiosa herramienta para asumir los nuevos retos de nuestra época, pues abona a la reflexión sobre la orientación económico-comercial actual del panorama nacional e internacional, y las consecuencias particulares y complejas de esta orientación en la vida de los hombres de diversas *comunidades* y diversas regiones del globo, pero, sobre todo, reivindica continuamente la preeminencia de la realización integral de la totalidad de los seres humanos como la finalidad última del desarrollo de

cualquier tipo de colectividad, del progreso científico y tecnológico, y de la actividad económico-comercial, por lo que nunca debe ser considerada como medio para fines diversos, parciales o secundarios.

Otro aspecto importante de la reflexión del ateneísta que vale recuperar en estos tiempos es el esfuerzo y la profundidad filosófica con los que analizó los problemas sociales de su época, ya que, como se mostró a lo largo de esta labor de tesis, los abordó en su aspecto ontológico, antropológico, ético-social, sociológico y político ─en mayor o menor medida. Después de diversos momentos históricos en los que la filosofía ha oscilado entre el distanciamiento de la realidad, el falseamiento de su reflexión crítica sobre ésta y el reconocimiento de la misma como el horizonte del que se nutre, en el que se desenvuelve y al que sus propuestas buscan responder ─en última instancia─ ; hoy en día, la filosofía se ha abocado a un proceso de reflexión y reconstrucción del lazo que guarda con dicha realidad ambiente, sobre todo, en lo referente a los conflictos y necesidades de las circunstancias particulares, dejando atrás la consideración abstracta y formal de la realidad. En este sentido, el filosofar situado de Caso, que se preocupó por los fenómenos particulares que le rodeaban directa e indirectamente, representa una expresión del modo complejo en que se debe atender a los conflictos que la realidad nos presenta, el cual indica la necesidad de abordarlos a través de sus diversas dimensiones y por medio de las diversas áreas de la reflexión filosófica, indagando sus fundamentos, pero también sus manifestaciones y consecuencias concretas: estableciendo la posibilidad de retomar los problemas propios de una circunstancia particular y estudiarlos en su especificidad, sin perder de vista la relación que guardan con problemáticas de alcance internacional; abordando fenómenos que afectan a gran parte del globo y enfatizando su amplio alcance y las razones de su extensión, sin sacrificar el posible tratamiento de su manifestación particular en nuestra realidad inmediata; articulando la labor de la filosofía con la de otras disciplinas como la historia, la sociología y la psicología, entre otras, al retomar de la filosofía el enfoque amplio que permita la conjunción y correlación de los resultados de estas disciplinas particulares ─con un afán interdisciplinario─; rastreando en los problemas actuales la peculiar concepción ontológica y antropológica que necesariamente implican e investigando la visión que se maneja en éstos de las facultades y disposiciones humanas, sus valores e ideales, su finalidad propia, el estado culmen de su desarrollo, etc., así como de la naturaleza de lo existente, su sentido, sus dinámicas y procesos propios; inquiriendo sobre los presupuestos éticos, sistemas de valores, objetivos e ideales que se encuentran en tensión en dichos conflictos, así como analizando el modo específico en que se ha buscado darles consecución a través de políticas públicas, establecimiento de instituciones y organizaciones, o acciones realizadas por grupos privados; indagando cómo se han desarrollado estos conflictos en

relación con las diversas esferas y funciones de la cultura, sondeando un posible desequilibrio de las mismas y el modo más adecuado de armonizarlas.

La reflexión casiana sobre la complejidad de la cultura, la irreductibilidad de la persona humana, el individualismo mexicano y la absolutización del "Estado" en el escenario mundial cumple adecuadamente con casi todas las líneas de análisis mencionadas y con esto dio una consecución parcialmente exitosa a su afán por abordar dichos problemas a través de la labor integral y sintética que caracteriza a la filosofía misma. Sin embargo, esta labor quedó trunca en tanto no logró penetrar con suficiente profundidad en una línea de análisis específica, aquella que reflexiona críticamente sobre los diversos *presupuestos éticos, sistemas de valores, objetivos e ideales* que se juegan en los problemas que le interesaron ─en particular, los nacionales─ y que también analiza con rigor los modos organizados en que se ha buscado darles consecución colectivamente. Caso no alcanzó a poner en tela de juicio un conjunto de valores, ideales y presupuestos ─de carácter directa o indirectamente ético─ que eran comunes en el México de su época ─aunque también en gran parte de los países occidentales y en las naciones que anteriormente habían sido colonias─ y que él mismo retomó irreflexivamente: el modelo civilizatorio occidental engendrado en el paradigma de la modernidad europea, el sistema de valores culturales europeos, el ideal del "Estado-nación" racial y culturalmente homogéneo, y, en general, el presupuesto intocado de que la uniformidad racial y cultural, de posturas políticas, proyectos de vida, visiones religiosas, etc., constituye una condición de posibilidad irrefragable para el desarrollo armonioso y feliz de las naciones civilizadas; razón por la cual, algunas partes de su filosofar sobre la cultura mexicana no se encuentran plenamente sustentadas y no son susceptibles de retomarse tal como las formuló en la actualidad.

Caso incurrió en esta irreflexión, sobre todo, cuando abordó el tema específico de la pluralidad social y cultural mexicana, a pesar de haberla reconocido claramente en su filosofía de la historia de México. En este punto concreto, Caso contravino una parte importante de las ideas y propuestas que había sostenido en su análisis de la cultura en general, ya que colocó en segundo plano el cuidado de la libertad, unicidad e irreductibilidad de las personas humanas y antepuso el ideal de establecer una *comunidad de amor* unitaria y homogénea, que, justamente por constituir un tipo determinado de comunidad donde se compagina la libertad de las personas humanas con la unidad amorosa de la comunidad, no podía violentar las decisiones libres ni las expresiones de la voluntad de cada uno de sus miembros. En el caso específico de México, Caso atribuyó prioridad a la homogeneidad racial y cultural del "Estado-nación" mexicano por sobre los proyectos y elecciones de vida de algunos mexicanos, en concreto, de aquellos que ya pertenecían a una comunidad cultural, como los miembros de las comunidades indígenas y los miembros de comunidades religiosas que se ordenan bajo

principios diversos de los del cristianismo *sui generis*. De igual modo, afirmó excesivamente la unidad de dicha *comunidad de amor*, al grado de omitir, no sólo la pluralidad de los mexicanos en tanto personas humanas simples, radicalmente desiguales entre sí, sino también su pluralidad en tanto miembros de comunidades intermedias entre ellos y la gran "nación" mexicana, y, con esto descartó la pluralidad de proyectos de vida, formas de desarrollo y sistemas de valores comunales que siempre ha existido en México.

Al adherirse al mencionado modelo civilizatorio occidental Caso también se apegó a varias de sus implicaciones: como la exclusión de todo otro modelo válido de desenvolvimiento, organización y autocomprensión culturales; la excesiva formalización de la complejidad de la vida social; la generación unilateralmente racional de un esquema de desarrollo para toda nación, que impone un constructo intelectual a la realidad patente y necesariamente plural de las distintas comunidades; y la consideración de que es posible anteponer el concepto ideal de nación a la edificación histórica y particular de las naciones concretas ─edificación que casi siempre es accidentada y no se sujeta del todo a proyectos previos.

Dentro de las implicaciones del modelo civilizatorio occidental también se encontraba un falso dilema que ha operado en el fondo de numerosos proyectos de reforma social, incluyendo los elaborados por intelectuales mexicanos, como Caso ─e intelectuales de otras regiones del mundo que padecieron el dominio del coloniaje─, y que consiste en una supuesta disyunción exclusiva entre la pluralidad y la unidad sociales. Dicho dilema ha generado una radicalización de ambos términos, por la que se caracteriza a esta pluralidad como una expresión de la fragmentación social que es causa de directa y única de los "fracasos" culturales y los conflictos sociales de un país, mientras que se entiende a la unidad social como el estado ideal de una comunidad, que no da cabida a la pluralidad implícita en la diversidad racial, religiosa, política, productiva, de modelos económicos, de costumbres y tradiciones, etc. Este dilema establece que dicho ideal y la resolución de los problemas sociales más acuciantes sólo puede alcanzarse a través de la asimilación de lo plural diverso a lo unitario uniforme ─a través de la homogeneización─ y que, si se opta por conservar dicha pluralidad, se debe aceptar la persistencia de profundos conflictos sociales. Sin embargo, este dilema omite la existencia histórica de países donde la pluralidad racial, cultural y política es reducida, e igualmente se padecen profundos trances sociales, así como de países que guardan una clara pluralidad cultural y racial, pero sufren problemas menos radicales y gozan de un estado generalizado de paz, por lo que, en última instancia, este dilema establece una falsa disyuntiva entre la pluralidad social y el caos o la unidad social y la paz.

Asimismo, Caso no hizo explícitos todos los agregados ideológicos que acompañaban al modelo civilizatorio occidental y, por lo tanto, nunca estableció si estaba plena y conscientemente de acuerdo con ellos, tales como: la subordinación de las formas de vida y cosmovisiones de las distintas regiones del mundo al modelo excluyente de una cultura particular, la europea; la organización de la vida bajo los valores de la modernidad específicamente europea, que buscaba el establecimiento de un orden secular basado en el uso neutro y libre de la razón, y pugnaba por el "progreso" necesario de la "Humanidad", cuyo fundamento radicaba unilateralmente en el avance científico-tecnológico; la concepción del proceso de mejoramiento social de las naciones, no en términos de la calidad de vida y la realización humana, sino en términos civilizatorios, que referían al fomento de la libertad individual y la difusión del conocimiento, pero, también, al dominio del entorno y el perfeccionamiento de las labores productivas y económicas; así como, la búsqueda por perpetuar el influjo que tenía Europa sobre los países que anteriormente fueron sus colonias, influjo que mudaba del ámbito económico y político, al de la cultura.

En cierto sentido, la situación de Caso nos ayuda a vislumbrar las consecuencias de no someter nuestras propias creencias, ideales y preconcepciones a un proceso detenido de autocrítica. En otro sentido, los desaciertos de su filosofar sobre la cultura mexicana representan una expresión del sentir de su tiempo, por el que numerosos intelectuales mexicanos poseían una visión muy clara del ideal de organización cultural y sociopolítica que contemplaban para México, y que estaba delineado consciente o inconscientemente en función de una visión distorsionada de la historia y la cultura de los países europeos, con base en ese ideal, dichos intelectuales pretendían que México se sujetara a un modelo de desarrollo y ordenamiento inspirado en la supuesta unidad, continuidad y homogeneidad de dichos países. Finalmente, en otro sentido y, tal vez, en el más importante, su proyecto para la reforma de la "nación" mexicana no es adecuado en su totalidad, o no tal cual lo planteó, para atender a los problemas y necesidades del México actual, ya que ni siquiera demostró ser adecuado para responder a las problemáticas del México de su época, puesto que su eventual rechazo del carácter plural de la realidad mexicana introdujo una distancia insalvable entre su elaboración ideal ─su proyecto de "nación" homogénea─ y la realidad a la que buscaba atender ─develada en su filosofía de la historia de un México plural─, y esto recusó a su proyecto como inadecuado y lo remitió al ámbito de la irrealidad.

A partir del reconocimiento de la pluralidad racial y cultural que ha permeado nuestro devenir y en función de su mencionada labor de reivindicación filosófica, parece que Caso debió hacer justicia a dicha pluralidad en su proyecto de "nación", contemplando a esta pluralidad no como un problema a resolver por medio de la homogeneización, sino como una realidad patente a la cual reordenar y

fortalecer por medio del establecimiento de lazos profundos y ricos entre las comunidades culturales existentes, con el fin de conformar un sistema de valores e ideales compartidos, y abonar a la realización de todos los involucrados. Este proceso de reordenamiento tendría que iniciar por posibilitar y fomentar el diálogo intercultural simétrico entre las comunidades y agrupaciones que conforman la sociedad humana, y permitir que cada uno de los miembros de estas comunidades participara libre y amorosamente, tanto de las dinámicas de sus comunidades culturales inmediatas como de las decisiones y actividades de la gran "nación" mexicana, articulando adecuadamente la pluralidad personal de los mexicanos con la pluralidad de proyectos de vida particulares a cada comunidad, y la unidad de la "nación" mexicana. Dar consecución a dicha pluralidad en su proyecto de "nación" hubiera sido más congruente con la mayor parte de sus propuestas filosóficas y más acorde con la realidad histórica patente, que la injustificada ─o, por lo menos, no adecuadamente justificada─ pugna por su homogeneización y subordinación violenta a unidad.

Hasta aquí se ha desarrollado algunas reflexiones sobre la vigencia y viabilidad del pensamiento casiano sobre la cultura en relación con los problemas y necesidades de la sociedad mexicana y el panorama internacional actuales. Ahora bien, todavía es necesario señalar algunos puntos de análisis que quedan abiertos a partir de esta labor de tesis y que es posible retomar en futuras investigaciones. Entre estas cuestiones abiertas está la determinación de algunas pautas claras para incentivar el ejercicio de las virtudes de la caridad, la fe y la esperanza, ya que Caso sólo estableció, como medios para este fin, a la persuasión y el seguimiento del ejemplo de Cristo, pero no entró en detalle sobre algunas acciones concretas que dieran impulso e incentivaran dicho ejercicio; Caso se negó a reducir la totalidad de su propuesta a un análisis y exposición filosóficas por considerar que la filosofía misma constituía, en última instancia, un *interés de conocimiento* al que escapaba la riqueza y complejidad del acto caritativo y el sacrificio, sin embargo, sin la determinación de algunas de las pautas mencionadas, puede parecer que su propuesta se reduce a una especulación con buenas intenciones, que no ha analizado la viabilidad de la aplicación práctica de sus preceptos, ni ha logrado establecer un fuerte lazo entre ideal propuesto y la realidad a la que atiende ─lazo que él mismo consideraba fundamental.

Otro punto a abordar sería una posible reformulación del personalismo de Caso que tomara en cuenta y respetara la pluralidad racial y cultural de la sociedad mexicana ─incluyendo su diversidad religiosa y de sistemas de valores─, y permitiera la articulación entre dicha pluralidad y la preexistencia de comunidades culturales ─como los pueblos indígenas y las comunidades religiosas, por mencionar algunas─ con la irreductibilidad de la libertad personal, la desigualdad radical de la persona humana, y la conformación y consecución de un proyecto compartido de vida y desarrollo.

Parte inicial de esta reformulación consistiría en la labor crítica del mencionado falso dilema *entre la pluralidad y el caos o la unidad y la paz* que funge como premisa intocada de numerosos proyectos de reforma social, sobre todo en los proyectos de reestructuración de sociedades plurales, de historia colonial y de regiones "periféricas", como la nuestra. Para la reformulación del personalismo casiano podrían ser de utilidad las propuestas de pensadores que han reflexionado explícitamente sobre la articulación entre la pluralidad y la unidad sociales, como Luis Villoro y Ambrosio Velasco. Pues Villoro realizó una crítica de la perfecta correspondencia que se ha establecido entre "Estado" y "nación", y su atribución de homogeneidad, y caracterizó otro modelo sociopolítico y cultural que no sólo es más adecuado a la realidad patente de nuestra sociedad, sino que permitiría afrontar de forma más honesta y consistente los crecientes problemas de la globalización: el "Estado plural", donde coexiste la pluralidad de las comunidades y "naciones" culturales históricas con la unidad de un proyecto común de mejoramiento de las condiciones de vida y de desarrollo, posibilitado y encauzado por el "Estado". Mientras que Velasco planteaba ciertos principios de organización sociopolítica de corte republicano, por medio de los cuales se podrían establecer relaciones de comunicación y colaboración entre diversas comunidades culturales, enmarcadas por una legislación y ordenamiento mínimos, con el fin de que todas participaran en un proceso común de desenvolvimiento significativo.

Otro tema del filosofar de Caso que es necesario retomar es el de la democracia, ya que Caso insistió en caracterizar a la unificación racial y la homogeneidad cultural como requisitos necesarios para la reforma de la sociedad mexicana, en parte, porque consideraba que estos garantizaban las condiciones de igualdad que eran necesarias para la consecución de un ideal sociopolítico específico, la instauración de un verdadero sistema democrático. Como lo señala Hurtado, el ateneísta dedicó a este tema una reflexión importante y profundamente filosófica, centrada en el análisis de sus condiciones de posibilidad ─la unidad racial y el trato humano uniforme ya mencionados─ y de su carácter ideal como forma de organización sociopolítica que respeta y fomenta la libertad y unicidad que caracteriza a la persona humana. Sin embargo, Caso no distinguió entre los distintos tipos de democracia, ni realizó una recuperación de las diversas reflexiones filosóficas sobre la misma, ni de la historia de su realidad práctica en distintas épocas y latitudes del mundo, y tampoco detalló los procesos y dinámicas que constituirían un ejercicio democrático adecuado a las características y problemáticas de México.

Esta labor se muestra como un pendiente importante en la reflexión casiana y como una cuestión que goza de gran importancia en la actualidad, ya que el sistema democrático de corte representativo y partidista bajo el que se ordena nuestra realidad política ha resultado deficiente para atender a los profundos y complejos problemas del país, para dar voz y consecución a las necesidades

de los mexicanos, y para permitir que el querer y sentir de la población se expresen en políticas públicas y acciones gubernamentales concretas que realmente transformen la realidad de la vida colectiva. Hoy en día nos enfrentamos a la necesidad de repensar nuestro ejercicio democrático, refundamentarlo y reformularlo; sin embargo, esta labor requiere de una consideración amplia de los múltiples factores que afectan el estado actual de la sociedad mexicana y su organización específica ─incluyendo aquellos que escapan al campo propiamente político y exceden al ámbito nacional─, así como de un sondeo y análisis profundos de nuestra situación actual y de nuestro pasado sociopolítico y cultural, de modo que nuestra organización sociopolítica no siga descansando sobre una negación de las características reales de nuestra sociedad plural. Con base en estas acciones, se deberá emprender una serie de acciones conjuntas que consideren gran parte de las dimensiones y actividades de la vida colectiva ─por lo menos, aquellas que forman parte del espacio público─ y las encauce hacia el logro de un objetivo ético, humanista y de alcance realista: la generación de las condiciones de posibilidad para que todos los mexicanos tengan acceso a una vida, trabajo y desarrollo dignos, y prosperen sus elecciones de vida individuales y colectivas, de acuerdo a un marco común mínimo establecido de la ley, aunque, por supuesto, no se ignora que incluso la formulación de este objetivo no está exenta de importantes problemáticas, objeciones y omisiones. Por estos mismo, la continuidad de un filosofar sobre la democracia, en general, sobre las posibilidades de la democracia mexicana, en particular, y sobre la finalidad de la vida colectiva constituye una exigencia, frente a los procesos de manipulación, simulación e ideologización que sufre actualmente la práctica y el discurso democráticos, y de cara al fracaso de la democracia representativa mexicana, por lo que urge reflexionar y refundamentar dicho discurso y práctica, y explorar la viabilidad de otras formas de organización democrática o de instaurar dinámicas híbridas que retomen diversos elementos de las distintas variantes del ejercicio democrático.

Finalmente, otro tema a reflexionar a partir de las propuestas de Caso es la delimitación de algunas acciones específicas para organizar la educación mexicana de acuerdo a un ideal personalista. Se sabe que Caso se opuso al modelo de instrucción positivista por sus prácticas pedagógicas homogeneizadoras que buscaban la transmisión de datos rígidos y nociones uniformes a memorizar, que se enmarcaban en una visión estática y perfectamente organizada del conocimiento de acuerdo a la clasificación y jerarquización positiva de las ciencias, y se sabe que buscó responder a este modelo con su propuesta de una educación personalista, que atendiera a la unicidad e irreductibilidad de los educandos en tanto personas humanas libres y conscientes, y actuara en función de una noción dinámica y creativa de conocimiento. Sin embargo, Caso no profundizó en las estrategias o posibles pautas de acción que la educación pública ─en la que se jugaba verdaderamente el desarrollo de la

"nación"— podría emprender para alcanzar el fin de la formación personalista, ni en el modo de conciliar el ideal social de la difusión extensiva de ciertos valores culturales y conocimientos teóricos y procedimentales, y el logro de cierto nivel básico de educación en todo el país, por una parte, con la impartición de una educación diseñada para las necesidades e intereses particulares de cada persona humana simple.

La ausencia de esta reflexión, de nuevo, quita fortaleza a la reflexión educativa realizada por el ateneísta, aunque esto puede deberse a que, como él mismo manifestó explícitamente, la educación no representaba el elemento que habría de propiciar la reforma de la totalidad de la sociedad mexicana pues, incluso, refirió a esta idea como "la mentira de la educación omnipotente" o la "taumaturgia pedagógica", ya que veladamente disentía con Vasconcelos en la consideración del amplio poder de transformación social que tenía la educación; por su parte, Caso consideraba que los problemas mexicanos no eran susceptibles de resolverse por medio de políticas públicas, ni de la propagación de contenidos ideológicos, sino de la difusión de un sentimiento profundo, el sentimiento caritativo y la exhortación al sacrificio por el prójimo.

A partir de las reflexiones anteriores sobre la vigencia del pensamiento de Caso, y del recuento de algunos aciertos y desaciertos del filosofar del ateneísta sobre la cultura, en general, y la cultura mexicana, en particular, es posible recalcar el gran esfuerzo que realizó para tratar de atender filosóficamente a los problemas y fenómenos de su época, tanto en la esfera nacional como en la internacional, así como su afán por reivindicar la complejidad de la cultura, de la existencia y de la vida humana, tratando de dar su justo lugar a cada uno de los componentes, ámbitos y dimensiones de estas realidades tan ricas. Dicho esfuerzo por reconectar a la filosofía con la vida y por generar una visión amplia y honesta de la existencia constituye una empresa loable y, en muchos sentidos, adelantada a su tiempo, que todavía en la actualidad es necesaria frente a los fenómenos contemporáneos de la excesiva parcelación y reducción de nuestra concepción de la realidad, de los valores que pueden orientar nuestra vida, del desarrollo humano y de la filosofía misma. Sin embargo, las propuestas de Caso, que en ciertos momentos se mostraba refrescantes y novedosas, también presentaban resabios de viejas formas de pensamiento y sistemas de valores que se colaban en su reflexión sin que tuviera plena conciencia de ellos. Son estos atavismos los que nos exigen leer con cuidado sus propuestas y reconfigurarlas cuando es necesario, además de la necesaria tarea de actualizarlas de acuerdo a la particularidad de nuestro presente. Caso fue simultáneamente, como muchos otros pensadores, un hombre que pretendió hacerse cargo de los retos que se le presentaban y a partir de ellos extender su reflexión más allá de los límites de su época, pero que también se encontraba afectado por atavismos y prejuicios no asumidos, razón por la que se debe seguir

estudiando su pensamiento a profundidad, sin recusarlo como erróneo por completo, pero tampoco justificando sus tropiezos, sino interpretándolo a la luz de su época y de la nuestra, con un espíritu crítico y un afán sincero por comprenderlo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Antonio Caso, *Obras Completas*, tomo I, UNAM, México, D. F., 1971.

----------, *Obras Completas*, tomo II, México, D. F., 1973.

----------, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, en *Obras Completas*, tomo III, UNAM, México, D. F., 1972.

----------, *Doctrinas e ideas*, en *Obras Completas*, tomo IV, México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, 1971.

----------, *Principios de Estética. Dramma per música*, en *Obras Completas*, tomo V, UNAM, México, D. F., 1971.

----------, *Historia y antología del pensamiento filosófico*, en *Obras Completas*, tomo VI, UNAM, México, D. F., 1972.

----------, *Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología*, en *Obras Completas*, tomo VII, UNAM, México, D. F., 1972.

----------, *La persona humana y el Estado totalitario*, en *Obras Completas*, tomo VIII, UNAM, México, D. F., 1975.

----------, *Discursos a la nación mexicana*, en *Obras Completas*, tomo IX, UNAM, México, D. F., 1976.

----------, *Obras Completas*, tomo X, México, D. F., 1985.

----------, *Sociología*, Limusa Wiley, México, D. F., 1964 (Decimotercera reedición de la edición de 1928 de la misma casa editorial, 1° edición).

----------, *Sociología*, Polis, México, D. F., 1940 (2° edición).

----------, *Sociología*, en *Obras Completas*, tomo XI, UNAM, México, D. F., 1973 (4° edición: 1945).

- Antonio Caso, *Antología filosófica*, UNAM Coordinación de Humanidades, México, D. F., 2010.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Albert Márquez, Marta, *Derecho y valor. Una filosofía jurídica fenomenológica*, Encuentro-Universidad de Córdoba, España, Madrid, 2004.
- Aspe Armella, Virginia, (comp.) *México. Entre el discurso público y el ámbito privado*, Universidad Panamericana-Porrúa, México, D. F., 2011.
- Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, Siglo XX, Argentina, Buenos Aires, 1979.
----------, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, España, Salamanca, 2006.
- Boutroux, Émile, *Las leyes naturales*, F. Granada, España, Barcelona, 1906.
- Chávez González, Mónica, "Antonio Caso y los paradigmas de la nación mexicana", *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 030, enero-abril 2004.
- Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, Porrúa, México, D. F., 2001.
----------, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, España, Madrid, 2007.
----------, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires, Ediciones Libertador, 2004.
- Curiel Defossé, Fernando, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, UNAM, México, D. F., 1999.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1949.
- Escandón, Carlos, *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, Porrúa, México, D. F., 1968.
- Ezcurdia, José y José Hernández Prado, *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, UAM-Azcapotzalco - Almaqui, México, D. F., 2012.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía,* Montecasino, Argentina, Buenos Aires, 1964.
- Gaos y González Pola, José, "El sistema de Caso" en *Filosofía mexicana de nuestros días*, en *Obras Completas*, tomo VIII, UNAM, México, D. F., 1996.
- Gómez Robledo, Antonio *et al.*, *Homenaje a Antonio Caso*, Stylo, México, D. F., 1947.
- González Di Pierro, Eduardo, *José Gaos: historicismo y cultura en México*, Jitanjáfora. Red Utopía, México, Morelia, 2006.
- Hernández Prado, José, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, UAM Azcapotzalco, México, D. F., 1994.

----------, "El replanteamiento de la sociología profunda de Antonio Caso", *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, UAM-Azcapotzalco, año 9, no. 24, enero-abril 1994.

----------, "El liberalismo de Antonio Caso", *Sociológica*, núm. 43, mayo-agosto 2000.

- Herrera Carassou, Roberto, *La sociología en América Latina (1900-1950)*, UNAM, 2006.

- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, España, 2002.

- Hurtado Pérez, Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, D. F., 2007.

----------, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, D. F., 2016.

- Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, España, Madrid, 1994.

- Krauze de Kolteniuk, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, D. F., 1961,

- Kozlarek, Oliver, "Antonio Caso: Humanismo, religión y sociología", *Open Insight*, vol. III, núm. 3, enero 2012.

- Lombardo Toledano, Vicente, "El sentido humanista de la Revolución Mexicana", en Antonio Caso *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, México, D. F., 2000.

- Mayer, Rosita G. de, "San Agustín; primer filósofo de la historia", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, núm. 123-124, Costa Rica, 2010.

- Mora Muro, Jesús Iván, "Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia", *Secuencia, Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 87, septiembre-diciembre 2013.

- Muñoz Rosales, Victórico, "Lo mexicano en filosofía", *Filosofía mexicana (retos y perspectivas)*, Torres Asociados, México, D. F., 2009.

----------, "La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación", *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, Monterrey, 2011.

- Navarro Campos, Jorge Luis, "Réplica a 'Antonio Caso: Humanismo, religión y sociología' de Oliver Kozlarek", *Open Insight*, vol. III, núm. 3, enero 2012.

- Olivares Vargas, Rigel, "El concepto de *intuición* en Antonio Caso", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 58, enero-junio 2005, México, pp. 171-193.

- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Cátedra, España, Madrid, 1993.

- Poviña, Alfredo, "La obra sociológica de Max Scheler", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 3, núm. 2, 1941.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro (coord.) *et al.*, *Filosofía de la cultura en México*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Plaza y Valdés, IPN-Dirección General de Publicaciones, México, Morelia, 2006.
- Ramos Magaña, Samuel, *Hipótesis*, en *Obras Completas*, tomo I, UNAM, México, D. F., 1975.
----------, *El perfil del hombre y la cultura en México* (3° edición, 1951), Espasa Calpe. Colección Austral, México, D. F., 2005.
- Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1965.
- Salmerón, Fernando Roiz, "Los filósofos mexicanos del siglo XX", Estudios de la filosofía en México, México, UNAM, 1985.
- Scheler, Max, *Sociología del saber* (Traducción de José Gaos), Revista de Occidente, España, Madrid, 1935.
----------, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, tomo II, Revista de Occidente, Madrid, España, 1942.
----------, *Esencia y forma de la simpatía*, Losada, Argentina, Buenos Aires, 1957.
- Sierra Méndez, Justo, "Panegírico a Barreda", en *Obras completas*, tomo V, UNAM, México, D. F., 1991.
- Sobrevilla, David (comp.) *Filosofía de la cultura*, Trotta, España, Madrid, 2006.
- Squillace, Fausto, *Diccionario de Sociología*, España, Barcelona, 1917.
- Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Península, España, Barcelona, 1979.
- Torres Orozco, José, *Obras completas* (Colección: un gran michoacano), tomo III, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, Morelia, 1970.
----------, *Veinte ensayos sobre Filosofía y Psicología*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Centro de Estudios sobre la cultura nicolaita, México, Morelia, 1993.
- Vasconcelos Calderón, José, *Monismo estético*, en *Obras completas* (Colección Laurel), tomo IV, Libreros Mexicanos, México, D. F., 1961.
- Villegas Maldonado, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1960.
- Villoro Toranzo, Luis, "Una polémica de Antonio Caso contra el neokantismo", en *Revista de cultura mexicana* (Suplemento de *El Nacional*), no. 61, 30 mayo 1948.

----------, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, D. F., 1999.

- Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, Siglo XXI, México, D. F., 1983.