

01058

6  
2 ej

# ANTONIO CASO Y LA FILOSOFIA DE LA CULTURA

La Concepción del Conocimiento de la Historia, la Sociedad y la Cultura de  
Antonio Caso



José Hernández Prado

Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Febrero de 1993

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"Dejemos a los analfabetos del pensamiento su candorosa e infantil locura de la 'idea original' y apoyemos nuestra mente libre y respetuosa en la falange inspirada de los siglos. Pensar es una obra colectiva; obra de veneración, erudición y personalidad..."

**Antonio Caso, Discursos a la Nación  
Mexicana, 1922.**

"Una tradición oral que recogí en Ginebra durante los últimos años de la Primera Guerra Mundial, refiere que Miguel Servet dijo a los jueces que lo habían condenado a la hoguera: *arderé, pero ello no es otra cosa que un hecho. Ya seguiremos discutiendo en la eternidad...*"

**Jorge Luis Borges, Historia de  
la Eternidad, 1953.**

## INTRODUCCION

Todavía en esta década final del feneciente siglo XX, persiste en nuestro país la costumbre singular de llamarle "maestro" a todo intelectual mexicano que destaque en cualquier ámbito de la cultura, especialmente, en el de las humanidades. El público en general y los medios de comunicación se dirigen habitualmente al científico destacado, al gran artista o al eminente escritor con el título de "maestro", como si el sentido común más elemental nos sugiriese a todos la creencia de que el pueblo de México tiene aún un largo camino que recorrer en el terreno de la cultura universal y por ello identifica en aquellas personas, de manera espontánea, a quienes pudieran ser sus maestros.

Aquí no es el sitio más adecuado para discutir esta circunstancia. La mencionamos, únicamente, con el propósito de señalar que algunas figuras intelectuales del México del siglo XX pasaron a la historia moderna y se insertaron en la memoria y la conciencia nacionales, agregando a su nombre la dignidad del maestro. Quizás uno de los ejemplos más notables sea el del propio maestro Antonio Caso (1883-1946), que dedicó su vida al cultivo y a la enseñanza profesional de la filosofía y de varias disciplinas humanísticas y sociales --como la sociología y el derecho-- en la primera mitad del siglo que termina.

A Antonio Caso ha llegado a escatimársele, *sotto voce*, el título de "filósofo". El presente trabajo ni persigue sumarse a quienes descalifican a Caso como un filósofo "original" o "sistemático", ni pretende resolver el asunto de los méritos filosóficos de su obra integral. Tan sólo parte del hecho de que este maestro mexicano se atrevió a reflexionar, escribir y enseñar acerca de los problemas del conocimiento de la historia, la cultura y las sociedades humanas. Con ello, nuestra investigación asume la necesidad de consignar aquellas enseñanzas y reflexiones en la forma más clara y completa posible y acepta, además, la conveniencia de señalar cuanto Antonio Caso dijo expresamente y pensó de sus ideas personales sobre la materia.

Pero este trabajo también intenta hallar en las consideraciones de Antonio Caso una propuesta singular y presuntamente objetiva, más que "subjetiva"; persigue documentar la hipótesis de que, objetivamente hablando y con independencia de los modos como Caso mismo pudo comprender sus propias reflexiones, el maestro mexicano propuso una concepción del conocimiento histórico, cultural y sociológico que delineaba una

convinciente **filosofía de la cultura**. Esta hipótesis implica convertir a Caso, cuando menos, en un autor interesante para la filosofía de las denominadas ciencias sociales e implica, además, explorar sus reflexiones con un ánimo no solamente expositivo.

El presente volúmen quiere llamarse, así, **Antonio Caso y la Filosofía de la Cultura**, pues considera que este maestro de los mexicanos reivindicó un género filosófico de conocimiento --en la acepción conferida por Caso mismo al término "filosófico"--, cuyo objeto lo era, en principio, el vasto mundo de la **cultura humana** como realidad histórica, social y espiritual --es decir, la "cultura" como Caso mismo llegó a concebirla--, aunque, en última instancia, dicho objeto también lo era una **historia universal**. Sin embargo, nuestro trabajo no se detiene a examinar el problema de si el maestro Caso **cumplió** con su filosofía de la cultura a través de investigaciones "filosóficas" de realidades histórico-social-culturales concretas. Lo que nuestro afanoso escrito busca rastrear, más bien, es la **generación** de la propuesta objetiva de un estilo de conocimiento peculiar que era, en absoluto rigor, una **sociología profunda** --de acuerdo con la expresión de Samuel Ramos--, es decir, una sociología "filosófica", "historicista" y "culturalista" y no puramente "científica"; o bien, una historia universal "culturalista" y "sociológica"; o bien, en una palabra y en síntesis, una **filosofía de la cultura**. Poco importa que Antonio Caso haya cumplido o no en sus investigaciones históricas, culturales y sociales específicas con el programa de esta filosofía. Después de todo y según nuestro propio planteamiento, el maestro mexicano no fue plenamente consciente de su propuesta objetiva. Tal vez sea mucho más importante destacar que la casiana filosofía de la cultura pudiera cumplirse en investigaciones históricas, culturales y sociales de numerosos estudiosos en México y en el mundo, y que ella está emparentada con programas histórico-sociológicos que han gozado de una gran aceptación intelectual.

Nuestra hipótesis de que el maestro Antonio Caso llegó en los hechos a la propuesta de una singular filosofía de la cultura, a través de sus reflexiones sobre el tipo de conocimiento que desplegaban las disciplinas histórica y sociológica, se deriva, en efecto, de una lectura poco ortodoxa de su obra: una lectura en extremo sensible a los ecos, sin duda alguna cada vez más claros y frecuentes, del pensamiento aristotelista en la obra casiana. No es habitual ni correcto, en esencia, reconocer en Antonio Caso a un autor declaradamente aristotelista, pero lo cierto es que nuestra disposición favorable hacia el pensamiento aristotélico-tomista nos hizo concebir y quizás comprobar la posibilidad de que en Caso se estructurara la idea de una filosofía de la cultura que puso a este maestro en contacto con problemas muy

importantes de la filosofía de las "ciencias sociales" de principios del siglo, y que lo aproximó, también, a los planteamientos de la filosofía de las ciencias culturales del neokantismo de Baden y, sobre todo, de Heinrich Rickert (1863-1936), con la diferencia obvia y fundamental --si es que nuestra hipótesis es correcta-- de que las concepciones del maestro Caso fueron mucho más "clásicas" y "aristotelistas" que las de este filósofo neokantiano.

Este trabajo --asesorado paciente y amablemente por el maestro Rafael Moreno-- se encuentra dividido en dos secciones principales y relativamente independientes una de la otra. A la primera sección la hemos denominado **Las Propuestas**, porque en ella se exponen los puntos de vista de Antonio Caso sobre el conocimiento histórico, primero, y sobre las sociedades y la cultura humanas, después, buscando perfilar, en una forma paralela, la conformación de esa filosofía de la cultura o esa "sociología profunda" que reivindica nuestra lectura personal de las propuestas de Caso. La segunda sección del trabajo ostenta el título de **Los Fundamentos** y en ella se repasan algunos temas muy importantes de la obra integral de Antonio Caso --de su filosofía, bien que mal-- que permiten, por un lado, explicar las propuestas casianas a que se refiere la primera sección del volumen y, por otro, que hacen posible una justificación de la propuesta central de este volumen: aquella de una filosofía de la cultura propugnada objetivamente por las enseñanzas y reflexiones del maestro Caso.

La parte de **Las Propuestas** se compone de siete capítulos cuyo hilo conductor está indicado por las propias reflexiones de Caso sobre la cuestión del conocimiento histórico, social y cultural. Cada uno de estos capítulos incorpora algún o algunos apartados que presentan, cronológicamente, las ideas del maestro sobre el tema tratado, e incorpora, además, incisos que examinan y evalúan en forma personal los aspectos primordiales de esas ideas. Estos últimos apartados son los que persiguen estructurar, paso a paso, la propuesta de una objetiva filosofía de la cultura en Antonio Caso.

En contraste, la sección de **Los Fundamentos** se halla integrada por cuatro capítulos que son, en general, algo más grandes y cuyo hilo conductor depende del propio "sistema" de la filosofía de Caso --según la expresión de José Gaos--. Los capítulos de esta segunda parte del volumen incluyen también apartados de exposición y de interpretación, y se encuentran articulados a partir del importante tema de los valores y las esencias. Esta sección de los "fundamentos" de la propuesta casiana que defendemos, concluye en algún punto que

proyecta a la presunta filosofía de la cultura delineada por Antonio Caso hasta una más vasta y sugerente filosofía de la historia universal. Nos referimos, por supuesto, al tema del progreso histórico-social que, precisamente, haría de Caso un detractor de las filosofías de la historia que llamó "vulgares" e "intelectualistas". Por último, un pequeño epílogo que sucede a esta segunda parte del trabajo, retoma el asunto de la singular filosofía casiana de la historia y se permite algunos comentarios finales acerca de Antonio Caso y la filosofía de la cultura. Las referencias bibliográficas de todo el texto han sido efectuadas bajo el sistema denominado Harvard.

## **PRIMERA PARTE**

### **LAS PROPUESTAS**

No Existe

PAGINA

## Capítulo I. La Historia como Saber *sui Generis*

### 1. Los conocimientos histórico, científico y filosófico

El "Preliminar" del libro de Antonio Caso intitulado **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, de 1933, establecía que esta obra busca investigar el carácter del conocimiento histórico en sus diferencias y relaciones con la ciencia, el arte y la filosofía. La tesis por sostener aseguraba que la historia, en cuanto rama de los conocimientos, equivale a un conocimiento *sui generis*, irreductible al de las disciplinas arriba mencionadas (1985a: 3).

El objetivo y la tesis del libro de Caso publicado en 1933 eran idénticos a los de su primera versión, editada en 1923 y denominada, escuetamente, **El Concepto de la Historia Universal**. En el cuarto capítulo de esta obra, el capítulo intitulado "La historia como ciencia *sui generis*", se explicaba la propuesta central del libro, adoptando como punto de partida una evidencia muy simple: aquélla de que la historia no se parece a las ciencias, por lo menos en el mismo sentido en el que la física, la química, la biología "y la sociología", inclusive, se asemejan entre sí (1985a: 28). Puede aceptarse con facilidad que la historia no es ciencia debido a que las ciencias persiguen, básicamente, **prever** determinados fenómenos, señalaba Caso, mientras que la historia se propone **revivirlos**, en lugar de preverlos.

El capítulo cuarto de **El Concepto de la Historia Universal** destacaba, pues, que la historia se aboca siempre a **sucesos particulares** que busca conocer en su estricta consistencia y en su singular unidad. La historia puede utilizar para ello **generalizaciones** como las que efectúan las ciencias, las cuales inducen principios generales que no admiten restricciones ni de tiempo ni de espacio, a partir de hechos individuales, y deducen también, con aquellos principios universales, nuevos hechos particulares capaces de ratificarlos o de rectificarlos, en tanto que principios (1985a: 29-30). Quedaba en claro que las ciencias siempre buscan establecer uniformidades, géneros, leyes; que ellas solamente "estudian lo que se repite", mientras que la historia, no obstante que recurra eventualmente a dichos términos universales, persigue, de continuo, "la intuición de lo individual"; estudia lo que es único, "lo que nunca vuelve a ser como fue" (1985a: 30).

La conclusión del capítulo cuarto de **El Concepto de la Historia Universal** afirmaba, entonces, que para poder hablar de la historia como de una ciencia había que modificar el concepto mismo de "ciencia". Pero si se respetaba este concepto, entonces no era posible considerar a la historia como una ciencia. Con referencia al propio concepto de la ciencia, todo lo que se debía señalar, por el momento, era lo que había enseñado Aristóteles (384-322 a.c.), es decir, que **"no hay ciencia de lo particular como particular"**. Pero si **no hay ciencia de lo particular y la historia conoce lo particular, entonces la historia no puede ser una ciencia**, dictaminaba en 1923 **El Concepto de la Historia Universal** (1985a: 31-33).

Caso recordaba, por otro lado, que además de Aristóteles, Arthur Schopenhauer (1788-1860) había negado de un modo explícito a la historia su carácter de ciencia. El mexicano proponía, junto con el alemán, que la historia trata de entidades individuales y no de géneros y leyes; trata de lo irrepetible y no de lo que existe siempre, reiterándose. En una palabra, la historia no es una ciencia; la historia es un **saber peculiar**; la historia es un **saber sui generis** (1985a: 33-34).

Para poder negarle a la historia su carácter científico, Caso recurría, además, a ciertos señalamientos que adjudicó al historiador alemán Eduard Meyer (1855-1930). De acuerdo con esos señalamientos, expuestos en el mismo capítulo cuarto de **El Concepto de la Historia Universal**, la historia investigaba hechos singulares, referentes a personas o a individuos colectivos, tales como los pueblos y las civilizaciones. Había, sin lugar a dudas, causas históricas generales para los sucesos que conoce el historiador, pero estas causas no eran de su interés primordial, debido a que no explicaban suficientemente los hechos históricos y a que no bastaban para predecir tales hechos. Por consiguiente, la historia debía **conocer lo particular en lugar de perseguir y establecer generalidades** (1985a: 35-36).

En otro orden de ideas, el capítulo décimo primero y final de **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, denominado "La historia como forma irreductible de conocimiento" --un capítulo presente en la obra desde su edición de 1923--, recordaba que la filosofía y la historia investigan ambas entes concretos. La primera de estas disciplinas, elucida "principios metafísicos" que se hacen efectivos en las entidades reales y la segunda, "cosas singulares" ya acontecidas. Pero mientras que la filosofía "explica universalmente" la realidad, la historia describe, de manera exclusiva, sus "unidades indefinibles". Definir un objeto es "reducirlo a géneros", señalaba Caso; es

ubicarlo como especie o como género inferior de algún género superior y la historia, estrictamente hablando, no define las entidades que estudia. Lo histórico es indefinible porque tan sólo es **descriptible** a partir de una "intuición de lo individual". En rigor, la descripción de los hechos complementa su definición generalizadora y si la ciencia es **definición pura**, la filosofía y la historia son intuición que expresa "lo indefinido e indefinible por las ciencias" (1985a: 90-91).

Cabe añadir que Antonio Caso no precisó en el capítulo final de **El Concepto de la Historia Universal** alguna diferencia entre "filosofía" y "metafísica". En este libro de 1923 y en su versión posterior de 1933, únicamente se distinguía a la unidad filosofía-metafísica de la ciencia, del conocimiento científico y se indicaba que, en efecto, la filosofía no investigaba principios o leyes del comportamiento de lo real, como las ciencias. La filosofía investiga **principios** rigurosamente metafísicos que pueden ofrecer "intuiciones sintéticas del mundo". Como bien lo había indicado Herbert Spencer (1820-1903), señalaba Antonio Caso en este capítulo final de **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, filosofar o hacer metafísica es ordenar "primeros principios". Lo cierto es que las ciencias ofrecen una visión abstracta del ser; ofrecen "la cuadrícula ideal y práctica de la vida", mientras que la filosofía, con sus propias intuiciones metafísicas y reuniendo los **datos** que elabora la ciencia, las **descripciones** que realiza la historia y las **creaciones** del arte, procura visiones sintéticas y concretas de la vida misma. Ello era evidente, juzgaba Caso, en todos los grandes sistemas filosóficos de Occidente (1985a: 89).

El undécimo capítulo de **El Concepto de la Historia Universal** afirmaba, así, que la historia, al igual que la filosofía, posee una "extensión universal". Pero la diferencia entre la "extensión universal" de la historia y la de la filosofía radica, sin duda, en el hecho de que a la historia el universo le interesa en tanto que ya "ha sido", no en tanto que es o que está siendo. La historia no sabe si el universo es una totalidad y "no tiene que comprobar ningún principio", como la filosofía. Si la filosofía desea saber de lo existente como creación o como evolución, por ejemplo, la historia sabe únicamente de "creaciones concretas" y de "cambios realizados". Ella es "intuición de lo individual concreto", aseguraba Caso, de la misma manera que la filosofía es "intuición de lo universal concreto" (1985a: 89-90).

Antonio Caso destacó de nueva cuenta en su libro de 1941 **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, que ni la filosofía, que investigaba géneros supremos, ni la historia,

que investigaba individuos históricos, **definen** sus respectivos objetos de estudio. Caso reiteraba en 1941 la tesis de 1923 y 1933 acerca de que la filosofía es "la ciencia de lo **universal concreto**" --y utilizaba ahora la palabra "ciencia"-- y la historia, el "estudio de lo **individual concreto**". En medio de ambas disciplinas, la filosofía y la historia, desplegábase las ciencias que investigaban, propiamente, lo universal-abstracto. Pero sólo la filosofía y la historia eran capaces de acercarse a "lo absoluto", proponía Caso, permitiendo que dicho absoluto se iluminara "con la grandeza y la inseguridad temerosas de la religión, de la fe" (1975a: 157).

Anticipando formas de expresión empleadas posteriormente en la última versión de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, de 1943, **La Persona Humana y el Estado Totalitario** establecía en 1941 que la historia aprecia la realidad **sub specie durationis**, es decir, bajo la perspectiva de la duración, del tiempo, y que la filosofía --entendida aquí también como metafísica-- contempla esa misma realidad **sub specie aeternitatis**, desde el punto de vista de "un presente eterno". Afirmaba Caso que el filósofo investiga "el ser y el valor de las cosas" y conoce aquello que Platón (428-347 a.c.) llamó las Ideas; conoce "las formas aristotélicas". El historiador, en cambio, conoce "lo singular y característico, lo único, lo propio, lo irreductible" y si recurre a universales diversos, por ejemplo el universal "guerra", lo hace sólo para comprender un particular concreto, **verbi gratia**, "el modo de guerrear llamado **blitzkrieg**". Pero, entonces, aquello que perseguía el historiador, con respecto a ese particular concreto, concluía el texto de **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, era "describirlo en su unicidad, puntualizarlo en su ser, reflejarlo en su singularidad..." (1975a: 155).

## 2. La historia como ciencia de lo particular

En rigor, la tesis de la historia como un saber **sui generis**; como un saber irreductible al que pudieran producir las ciencias, la filosofía o el arte, fue expuesta sucintamente y reivindicada por Antonio Caso en textos anteriores a 1923. Uno de estos textos lo fue su libro **Problemas Filosóficos**, publicado en 1915. Otro lo era un artículo que es el antecedente más claro y directo del mencionado capítulo cuarto de **El Concepto de la Historia Universal** y que, de acuerdo con la noticia que procura Juan Hernández Luna en su "Prólogo" al volumen I de las **Obras Completas** de Antonio Caso, Caso publicó en 1920 en la revista **Acción Estudiantil** en ocasión de la muerte del filósofo e historiador

rumano Alexandru Dimitriu Xenópol (1847-1920), bajo el título de "La historia como ciencia sui generis (Crítica de la teoría de Xenópol)" (Aragón y Caso, 1971: 47-49).

Al revisar anteriormente las ediciones de 1923 y 1933 de *El Concepto de la Historia Universal* con respecto al tema de la historia como conocimiento sui generis, expusimos ya la mayoría de las ideas que Caso señalaba en su artículo de 1920 sobre Xenópol. Páginas más adelante, consideraremos las ideas restantes de ese mismo artículo. Pero por el momento es preciso señalar que un discípulo de Gabino Barreda (1808-1881) y destacado representante del pensamiento positivista mexicano en las primeras décadas del siglo XX, el ingeniero Agustín Aragón (1870-1954), respondió al artículo de Caso sobre Xenópol en una conferencia que dictó en septiembre de 1920 ante los miembros de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, intitulada "A.D. Xenópol y el señor Licenciado don Antonio Caso".

En el texto de esta conferencia de Agustín Aragón, se afirmaba que a pesar de autores como Tucídides (ca. 469-395 a.c.), Polibio (ca. 210-125 a.c.), Nicolás Maquiavelo (1469-1527) o Francesco Guicciardini (1483-1540), la historia había sido hasta antes del siglo XIX "un simple género literario, (...) una narración más o menos bella y elocuente sometida sobre todo a los preceptos de la retórica". Pero desde principios del siglo XIX hasta la actualidad, indicaba Aragón, la historia había adquirido, en cuanto campo del conocimiento, los legítimos títulos de una ciencia de las más elevadas. Negarle su scientificidad a la historia presupone suscribir una noción equivocada de la lógica y de la ciencia modernas (1971: 76). Agustín Aragón juzgaba verdadero, entonces, el aserto de que "los hechos históricos, por su propia naturaleza esencial, nada tienen que imposibilite el conocimiento no simplemente inferior y vulgar de su verdad y su más acabada demostración. Hay conocimiento de hechos históricos, afirmaba Aragón, y este conocimiento puede en grado superior ennoblecerse y llegar a la posesión y prueba de la verdad" (1971: 76).

Ciertamente, Caso habría estado de acuerdo con Aragón en el hecho de que la historia conoce de un modo serio y nada vulgar los hechos irrepetibles que conforman su materia de estudios. Podría, inclusive, haber concordado en que el conocimiento histórico era capaz de proporcionar la "prueba de su verdad" y, de alguna manera, "su más acabada demostración". Pero en lo que no podían coincidir Aragón y Caso, era en sus juicios respectivos acerca de la proposición aristotélica de que "no hay ciencia de lo particular": que "sólo hay ciencia de lo universal". Según el parecer de Caso, esta fórmula era perfectamente

correcta y por ello la historia no podía ser una ciencia. Agustín Aragón, en cambio, aventuró varios planteamientos que la cuestionaban y que permitían sancionar alguna cientificidad para la historia.

Aragón recordaba que Aristóteles habló de la ciencia como conocimiento de lo general en el contexto de una ciencia que era conocimiento de lo necesario, de lo no contingente. Considerando un mundo sometido a la más ferrea necesidad de sus incontables fenómenos, la ciencia podía ser únicamente ciencia de los aspectos generales que expresaban esa necesidad imperante en el mundo. Pero en la actualidad, ratificaba Aragón en 1920, la ciencia no reconocía más una realidad necesaria y ya no se asumía como conocimiento de lo que sólo es como es, apodóticamente. ¿Había que seguir defendiendo, entonces, el cartabón aristotélico de la ciencia, según el cual "no hay ciencia de lo particular"? para Agustín Aragón, era muy obvio que no (1971: 74-75).

Hacía mucho tiempo que Aristóteles había dejado de ser infalible, ironizaba Aragón, y ningún pensador serio de la actualidad podía argumentar despreocupadamente apelando a la autoridad del Estagirita. Era imposible afirmar que la historia no posea un carácter científico tan sólo porque ella no se adecuaba a la concepción aristotélica de la ciencia. "No sólo Xenópolis, sino Wundt y otros muchos intérpretes de la lógica moderna" coincidían, según Aragón, en que "el concepto actual de la ciencia se ha ensanchado hasta abarcar un horizonte que ya no cabe en los viejos moldes de la citada fórmula ('la ciencia es de lo universal!)" (1971: 60).

Por último, Agustín Aragón discutía el argumento casiano conforme al cual la historia no es una ciencia, debido a que se apoya en la intuición de los acontecimientos históricos. Si la intuición es la percepción directa de las cosas, indicaba Aragón, entonces hay que proponer que la historia no puede recurrir a, ni mucho menos apoyarse en la intuición, ya que la historia es incapaz de ver directamente sus objetos. Los historiadores reconstruyen indirectamente los objetos que investigan mediante testimonios o indicadores indirectos, y su presunta intuición de los mismos es, en rigor, bastante discutible (1971: 17). Pero incluso concediendo que la historia intuya sus objetos de conocimiento, concluía Aragón, ello no invalida su carácter científico toda vez que, en cierto modo, las ciencias intuyen siempre sus objetos. A manera de "percepción", la intuición es sin duda la piedra angular de la investigación científica en general (1971: 78).

Uno de aquellos "intérpretes de la lógica moderna" de los que hablaba Agustín Aragón era, sin duda, Heinrich Rickert, el filósofo neokantiano de Heidelberg cuyas reflexiones tomó muy en cuenta Antonio Caso a partir, justamente, de la segunda versión de **El Concepto de la Historia Universal**. En un trabajo llamado **Ciencia Cultural y Ciencia Natural** publicado en 1910 y traducido al español por Manuel García Morente en 1922, Rickert defendía, al igual que Agustín Aragón, la científicidad de los estudios históricos, formulando algunos precisamientos al respecto de la tesis aristotélica de que "no hay ciencia de lo particular".

Rickert comenzaba mencionando en su texto la **conceptuación**, para significar con ella la "transformación selectiva" que el conocimiento y la ciencia operan intelectualmente sobre la realidad. Comprender los principios de la "conceptuación" de una ciencia, afirmaba Rickert, es comprender el método de esa ciencia. Existe la "opinión tradicional" de que "toda **conceptuación científica**" consiste en la elaboración de conceptos universales bajo los que se ordenan, a manera de especímenes o "ejemplares", los individuos particulares de las especies que delimitan esos mismos conceptos universales. Aquellos conceptos referirían siempre **universales** que son, propiamente, lo esencial de las cosas y que se distinguen de los **particulares**, los cuales incluyen, además, cuanto es inesencial en los objetos particulares. Es en este contexto, proponía Rickert, que los conceptos universales "serán **universales**, en el sentido de que prescinden de todo aquello que le da a una realidad su carácter de peculiar y única" (1965: 72).

Rickert agregaba que la lógica aristotélica avalaba esta **conceptuación universalista** para la que sólo existe una ciencia de lo universal, y añadía que "por mucho que se distinga el **concepto moderno de ley del antiguo concepto de especie**, parece que, hoy como antaño, conserva todo su valor el aserto de que no hay ciencia de lo singular y particular". Sin embargo, sugería Rickert, es pertinente plantear el problema de si la "conceptuación universalista"; de si la formación de conceptos de cuanto es esencial en las cosas particulares y es, además, lo universal común a todas ellas es, en rigor, la **única forma posible de conceptuación** que hay en la ciencia (1965: 72).

La ciencia sería sólo de universales, proponía Rickert, dados dos presupuestos igualmente discutibles. El primero, que por los conceptos científicos se entendiera **únicamente** --lo que no era el caso-- aquellos elementos universales básicos y **a priori** con los que toda ciencia formaba sus conceptos, y el segundo, que de tales elementos universales básicos

sólo pudieran derivarse conceptos universales. Era verdad que los elementos básicos de toda ciencia; que las nociones a priori que están en la base de todas las ciencias son "universales en todas las circunstancias" y que los conceptos científicos se forman siempre con la intervención de esos elementos universales. ¿Sin embargo, preguntaba Rickert, "son siempre universales" los conceptos elaborados con los elementos básicos y universales de la ciencia? No, no lo son siempre, respondía; únicamente son conceptos universales cuando se adopta el método universalista, decía Rickert, que es también el método naturalista (1965: 72-73).

Sin embargo, existe, señalaba Rickert, "otro proceder científico" distinto al del método naturalista. La composición de leyes naturales universales no es el único resultado al que puede llegar la ciencia. La ciencia natural, "en el sentido más amplio y formal de la palabra", no debe considerarse la ciencia (1965: 87-89). Efectivamente, hay ciencias que no buscan establecer leyes naturales y que no quieren acceder a conceptos universales. Se trata de las ciencias históricas, afirmaba Rickert, aquéllas que no confeccionan, como las naturales, "trajes hechos" que sirvan lo mismo "para Pedro que para Pablo". Estas ciencias conocen la realidad en su más estricta individualidad y quieren exponerla así y de manera cabalmente científica.

Si la lógica de las ciencias persigue entender a las ciencias históricas en lugar de descalificarlas apresuradamente, indicaba Rickert, **deberá rechazar, entonces, y como válida en cualquier contexto, la opinión aristotélica de que no hay ciencia de lo particular.** La "conceptuación" de las ciencias históricas no es generalizadora, sino individualizadora y causante de unas ciencias de lo particular, concluía Rickert. En el ámbito de las ciencias históricas no es válido el señalamiento de que la ciencia se ocupa solamente de lo que es universal (1965: 90-91). En el ámbito de las ciencias históricas hay, en efecto, una ciencia de lo particular, sentenciaba finalmente el filósofo de Heidelberg.

### 3. Una peculiar concepción científicista de la historia

Margarita Vera destacó en el "Prólogo" al volumen X de las **Obras Completas** de Antonio Caso que más que Schopenhauer y Meyer, fue el propio Aristóteles el que brindó a Caso el argumento más importante para negarle a la historia su carácter de ciencia (1985: XVI-XVII). Hemos visto que tanto Aragón como Rickert estimaron falso que "no hay ciencia de lo particular", si bien el segundo de estos autores le concedió validez al

filosofema aristotélico en el terreno de las ciencias naturales generalizadoras; no en el de las ciencias históricas individualizadoras, en cuyo dominio parecía ser válida una ciencia de lo particular. En contraste, Antonio Caso aceptó **sin reparo alguno** la citada fórmula aristotélica, infiriendo de ella que sólo había ciencia de lo universal y, sobre todo, que la historia no era científica.

Es de notarse la diferencia de actitudes que frente al Estagirita asumieron Aragón, Rickert y Caso. Los dos primeros dieron a entender claramente que Aristóteles era un pensador en lo general superado para efectos del problema del carácter científico de la historia. El tercero, en cambio, presentó a Aristóteles en 1923 --e incluso antes y después--, como un autor esencialmente vigente en el campo de la filosofía de las ciencias o cuando menos, en el de la discusión acerca de la científicidad de la historia. En lugar de interpretar este hecho como un simple rasgo de "provincialismo" filosófico en Antonio Caso, pudieran extraerse de él algunas consecuencias interesantes.

Sugiramos que al adherirse de manera tan franca a Aristóteles y a su filosofema en cuestión, Caso convergió objetivamente, por una ruta muy peculiar, con los propugnadores de la historia científica cuando sostuvo que la historia era un conocimiento *sui generis*. Nos parece que la noción de historia --en cuanto disciplina cognoscitiva-- defendida por Caso, implica considerar a esa 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.

Comprendamos por "aristotelismo" 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. Existe, desde luego, un aristotelismo original y un aristotelismo tradicional --y vulgar también-- que trivializó y tergiversó a veces los contenidos del aristotelismo original. Empero, no parece conveniente identificar al aristotelismo vulgar y ni siquiera al original con un aristotelismo desarrollado a lo largo de la historia antigua, medieval, moderna y contemporánea de la filosofía. No es admisible confundir al aristotelismo vulgar con el aristotelismo en rigor "histórico" que quisiéramos evocar aquí; ese aristotelismo sobre el

cual pudiera apoyarse, justamente, el singular "aristotelismo casiano" que propondremos en materia de conocimiento histórico.

Para intentar probar el aserto de que la noción casiana del conocimiento histórico es "cientificista" y posee claros puntos de contacto con una concepción aristotelista de la ciencia, no procederemos, desde luego, a un análisis minucioso de esta última concepción, empresa que excedería, con mucho, los límites del presente trabajo. Sin embargo, es importante recuperar algunos señalamientos que vayan en apoyo de la sugerencia apuntada: la sugerencia de que en Antonio Caso hay una concepción especial de la historia que manifiesta inequívocos tintes aristotélicos y que puede comprenderse, en virtud de aquellos tintes, como una concepción que reivindica el que la historia sea propiamente una ciencia.

Aristóteles y el aristotelismo sostuvieron siempre que la ciencia es de lo universal --véanse los *Analytica Posteriora*. Libro I, capítulo 18, 81b, líneas 7 a 12 (Aristóteles, 1928b), y la *Metaphysica*, Libro B, capítulo 6, líneas 12 a 15 (Aristóteles, 1908)--. "Para las cosas individualmente perceptibles, escribe Ingemar Düring al explicar este parecer aristotélico, no hay ni una definición ni una demostración, sino sólo opiniones. Saber únicamente es de lo universal" (1987: 960). Pero lo universal, en principio, ha considerado Mauricio Beuchot, "es lo inteligible, a diferencia de lo individual, sujeto de sensación" (1985: 53-54).

Según el aristotelismo que reivindica 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 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. "El individuo es objeto de experiencia sensible y el universal es objeto de intelección científica a partir de lo empírico", escribe Beuchot (1981: 53). En este sentido, no puede haber ciencia de lo particular, precisamente porque lo particular permanece siempre en el terreno de la experiencia sensible, mientras que cuando se conoce y se hace ciencia, interviene una **intelección** que es, desde luego, intelección de lo relativo a la forma de la cosa; **intelección de lo universal** en ella. El aristotelismo propone, en consecuencia, que sólo hay ciencia de lo universal porque sólo hay ciencia de lo referente a las formas de las cosas, abstraibles en conceptos e inseparables realmente de la materia de aquellas cosas.

Juzgamos imposible rechazar que Caso habló de un conocimiento de los acontecimientos históricos, a los cuales estimó, por consiguiente, **inteligibles**. Esa inteligibilidad consistiría en la posibilidad de proponer, con mayor o menor exactitud, aquello que cada hecho investigado es, **haciéndolo**, por cierto, **único e irrepetible** y motivado por ciertas causas generales y particulares. Téngase presente que Caso destacó que a cada hecho histórico era posible "describirlo en su unicidad, puntualizarlo en su ser, reflejarlo en su singularidad" (1975a: 155). Aunque estas expresiones --que datan, como lo hemos indicado, de 1941-- no son demasiado precisas, permiten entrever que cuanto se puede "describir", "puntualizar" y "reflejar" se comprende y explica, propiamente, en sus elementos, sus fines, sus motivos y sus causas, por ejemplo. En una palabra, aquellas expresiones sugieren que lo que se puede "describir", "puntualizar" y "reflejar" se puede **inteligir**.

Pero si a cada hecho histórico es posible inteligirlo, entonces 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. Como cualquier historiador preocupado por semejantes cuestiones, Caso aceptaría que en cada hecho histórico hay, en definitiva, rasgos "esenciales" y rasgos "accidentales". Pongamos el ejemplo reciente de la guerra del Golfo Pérsico. Este conflicto bélico consistió justamente en algo peculiar e irrepetible --una guerra que no fue como ninguna de las anteriores--; algo que se desarrolló de un modo singular debido a ciertas causas generales y ciertas causas particulares --las causas de "toda" guerra y las causas "específicas" de la Guerra del Golfo Pérsico--, y también algo que consistió, finalmente, en cierta entidad de la cual sería posible señalar elementos esenciales que contaron definitivamente en su constitución, y elementos accidentales que no contaron mayormente en ella --la invasión de Kuwait o el empleo de armamento de tecnología electrónica superior en el primer caso y la transmisión televisiva del conflicto en el segundo, por ejemplo--.

En efecto, Caso propuso, al igual que Aragón y que Rickert, que la historia conocía lo particular. Pero lo particular, para Caso, era muy diferente de lo que, en principio, era lo particular para Aragón y Rickert. Lo particular considerado por Caso no podía ser sino un **universal particularizado** y no, sencillamente, lo opuesto a lo universal, como dijeron, en forma despreocupada, Aragón y Rickert. Desde el punto de vista del aristotelismo histórico al que obliga a evocar Caso cuando sugiere el conocimiento de lo que es cada

hecho histórico, conocer lo particular es **imposible** porque lo que puede conocerse, lo que puede inteligirse, como ya dijimos, es necesariamente **universal** y relativo de manera íntegra o parcial a la forma de eso particular, es decir, relativo a la categoría de esencia (**ousía**) de la sustancia o cosa, o bien relativo a las restantes categorías sustanciales o formales de la cosa (Düring, 1987: 106 y ss). Juzgamos, así, que Caso propuso, en absoluto rigor, el conocimiento de la **forma de cada hecho histórico**.

Cuando Caso afirmó que no había ciencia de lo particular, por otra parte, tuvo que haber querido decir con el aristotelismo --dada su franca adhesión al Estagirita en materia de filosofía de la ciencia-- que lo particular no es susceptible de un conocimiento demostrativo que procure una razón de las cosas, descubriendo y señalando su naturaleza y sus causas. "El fundamento de toda ciencia es la observación y la compilación de toda clase de hechos; pero lo más alto en la ciencia es conocer el porqué", ha destacado Ingemar Düring para explicar la concepción de la ciencia de Aristóteles. Y ello es, justamente, lo que el aristotelismo comprende por ciencia: un "conocimiento por demostración" o, lo que es lo mismo, un saber "por las causas" de las cosas o sustancias, las cuales no son únicamente las sustancias naturales, sino también las cosas **artificiales** e incluso los **hechos** debidos a la naturaleza o al hombre (Beuchot, 1985: 45-47). 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.

Es muy claro que Caso entendió la ciencia --que creía posible-- de lo universal, como un conocimiento demostrativo a partir de la **inferencia inductiva racional** de la forma universal en las sustancias naturales, pero esta manera de concebir a la ciencia de lo universal no es, en rigor, la del aristotelismo histórico. Beuchot sugiere que el "momento inductivo" de la ciencia aristotélica no es propiamente una **inferencia inductiva** a la manera de John Stuart Mill (1806-1873) o de Hans Reichenbach (1891-1953), sino que es, fundamentalmente, una **intelección**. En Aristóteles, dice Beuchot, "la principal función de la inducción o **Epagogé** es la formación del universal, la captación de una forma" (1985: 44). Düring reconoce, por su parte, que la voz **epagogé** se traduce habitualmente por "inducción", pero añade que "en Aristóteles el término significa, de ordinario, que lo universal se conoce inmediatamente en el hecho singular" (1987: 61). La circunstancia de que Caso haya malinterpretado la **epagogé** aristotélica **no significa, sin embargo, que no la hubiera propuesto en el terreno de la historia**. Caso sugirió con

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 el conocimiento **demostrable** de la estricta naturaleza de cada uno de esos hechos.

La intuición que Aragón le discutía a Caso era esta intelección de la forma o la naturaleza de cada hecho histórico. Por intuición, Caso no comprendía propiamente lo mismo que Aragón, i. e., una **percepción** directa, pura y simple de los fenómenos reales. Por intuición, Caso comprendía, en esencia, la visión o evidencia de aquello que **eran realmente** esos fenómenos. Así, la **intuición casiana** parece no ser otra cosa, en principio, que la **intelección aristotélica** de lo que se refiere total o parcialmente a las **formas** de las sustancias, sean éstas "cosas" o sean "hechos". Recordemos, en relación a esto último, que las sustancias cuya naturaleza es intuíble no son únicamente las cosas naturales. Caso da muestras de ratificar el parecer aristotélico que explica F.C. Copleston, conforme al cual "una sustancia es aquello de lo que decimos primariamente que existe y que no es predicado de algo distinto"; una sustancia es aquello que puede existir como sujeto de predicados, distinto de otros sujetos (1987: 90-91). Y es que Caso se refirió, en efecto, a los hechos históricos como el aristotelismo se ha referido, en muchas ocasiones, a las sustancias. Nos parece que los hechos históricos de Caso son sustancias; no sustancias como pueden serlo los múltiples objetos de una misma clase los que la ciencia natural induce alguna misma y única forma sustancial; pero son, al fin y al cabo, **sustancias**.

Creemos, pues, que la intuición casiana de los sucesos históricos es, en esencia, una **intelección aristotélica**, muy a pesar de que Caso le asignara a la intuición características tales como esa "reviviscencia", "simpatía" o "empatía" prescindibles en la más pura **epagogé aristotélica**. Si la **intuición** de la que habló Antonio Caso puede ver, en efecto, aquello que **son** las cosas, entonces esa intuición es **básicamente** la **intelección del aristotelismo**, intelección que "lee" en el interior de las sustancias para **ver lo que son ellas**. Caso comprendió la aristotélica intelección de la forma del hecho histórico como lo que él mismo llamaba la **intuición** de ese hecho, suponiendo, al parecer equivocadamente, que la teoría de la ciencia del aristotelismo hablaba sólo de una **inferencia inductiva** racional de la forma a partir de los numerosos particulares, y no también de la **intelección** que destacaron Beuchot, Düring y el propio Aristóteles --véanse los **Analytica Posteriora**, Libro I, capítulo 33, 88b, líneas 35 a 41 y 89a, líneas 1 a 6 (1928b)--.

Es notable la confusión, cometida por Caso, tanto como por Aragón y Rickert, entre lo **general y lo universal**. En absoluto rigor, lo general de las cosas o sustancias no es exactamente idéntico a lo universal. Únicamente es lo universal que se infiere por inducción a partir de los muchos particulares, y es lo universal predicable de muchos particulares de una misma clase: los "trajes hechos" a los que se refirió Rickert. Aunque toda forma es universal, no toda forma viene a ser general. La forma de cada hecho histórico no es general y sin embargo es universal porque ella misma es "formal", si se nos permite esta manera de expresarnos. Explicando al gran aristotelista que fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Beuchot pudo destacar que la materia recibe sus accidentes y su cantidad a través de la forma. La materia no tiene cantidad; aquéllo que tiene es cierta capacidad para "recibir la cantidad por virtud de la forma" (1986: 18). Esto significa, entre otras cosas, que habría formas sustanciales que determinan "universales generales", por ejemplo, el universal "hombre" o el universal "guerra", y formas sustanciales que determinan "universales únicos", por ejemplo el universal particularizado "Guerra del Golfo Pérsico", que sólo admite una única particularización. Pero, en resumen, no todo lo universal es general y la historia investiga universales que no son generales; la historia, según Antonio Caso, objetivamente hablando, conoce universales particularizados en determinado individuo único e irrepetible; conoce particulares que encierran un universal irrepetible.

Antonio Caso nos sugiere en los hechos que hay una forma de todos y cada uno de los hechos históricos; una forma de cada hecho histórico que investiga la historia. Por supuesto que habría también aspectos formales en los hechos históricos que son comunes a determinada clase de ellos; se trata aquí de ciertos inequívocos aspectos generales que, como lo afirmaba Caso recordando a Meyer, no pueden ser el objetivo cognoscitivo primordial del historiador. Pero debe distinguirse entonces, en los hechos históricos, a lo universal-formal y esencial de lo universal-general que forma parte de lo esencial sin llegar a agotarlo. Caso desechaba expresamente lo universal-general, creyéndolo, de un modo equivocado, lo único universal en los hechos históricos; reivindicaba, en cambio, lo universal-esencial bajo el simple y paradójico título de "lo particular". Cuando Caso dijo que la historia conoce lo particular afirmaba, en rigor, que ella conoce lo universal-esencial de los hechos históricos o de cada hecho histórico; afirmaba, con Aristóteles y el aristotelismo, que "no hay ciencia de lo particular" y que "sólo hay ciencia de lo universal".

porque lo universal no se identifica sencillamente con lo general y es, con toda propiedad, lo relativo a la forma o la esencia de las sustancias.

Recordemos, por otra parte, que Caso consideró **indefinibles** los sucesos históricos, pues estimaba que "definir" era subsumir las cosas en géneros y especies. Los hechos históricos eran, en su opinión, descriptibles pero no definibles. Sin embargo, la definición por género próximo y diferencia específica, si bien es "conocida como de Aristóteles, en realidad es más socrática o platónica", apunta Beuchot. De acuerdo con la concepción de la definición atribuida de manera simplista al aristotelismo, definir es únicamente clasificar, mientras que la definición es en rigor, para el aristotelismo, la proposición de la forma o la esencia de una sustancia dada --(1985: 64-66); véase, además, la *Metaphysica*, Libro Z, capítulo 11, líneas 27 a 31 (1908)--. Además de la definición por género-diferencia, el Estagirita se refirió también, según Beuchot, a una definición por materia y forma y a otra por causa y efecto --la definición formal y la causal, respectivamente--. En el mismo sentido y ubicándose en el lugar de los científicos en general, Copleston ha precisado que "en la práctica deberemos contentarnos, tal vez, con una definición en términos de propiedades (...porque) la forma es el principio u origen de las cualidades características, la actividad y el comportamiento de una sustancia y se conoce en la medida en que es manifestada por estas cualidades y actividades" (1987: 97-98). Si la definición no es, en consecuencia, una simple clasificación o reducción de la cosa 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 aristotelista del término.

Para Caso, la ciencia preveía utilitariamente más que **inteligía** o conocía la forma de las sustancias. Y en efecto, la ciencia aristotélica no ponía especial énfasis en sus posibles aplicaciones tecnológicas, como haría más tarde la ciencia positiva y experimental de la modernidad; la ciencia que consideró Antonio Caso. "Se ha dicho, y con justo motivo, escribe Mauricio Beuchot, que Aristóteles es el filósofo de la forma"; su "modelo científico es la explicación causal necesaria y universal" (1985: 45) y no la previsión y el control de lo fenómenos, mediante la supuesta --y soberbia-- razón generalizadora. Ingemar Düring, por otra parte, ha advertido que Aristóteles sólo quiso "poner al descubierto los factores que determinan un cierto proceso y lo conducen a un fin determinado. En este punto, sin embargo, cesa su interés. Jamás plantea la pregunta de si puede uno verificar la teoría con un experimento o si con base en un análisis se puede predecir el curso de un proceso"

(1987: 320). Pareciera, entonces, que existe un mismo **afán intelectual básico** en la teoría de la ciencia del aristotelismo y en la concepción del conocimiento histórico de Antonio Caso; pareciera que existe un afán idéntico en ambas concepciones, que sobrepasa las expectativas puestas en las posibilidades predictivas de la ciencia, expectativas que una concepción positivista le reclamó a Aristóteles y quiso adjudicarle, por igual y **erróneamente**, al conocimiento histórico.

Consideremos ahora el asunto de la **necesidad** en el mundo real indagable por el conocimiento científico. Es bien sabido que Aristóteles defendió una necesidad ontológica en el ámbito de la naturaleza, de la cual quería ser reflejo fiel la preponderante --pero no exclusiva y única-- demostración científica mediante silogismos (Beuchot, 1985: 44, 51-53). Caso se adhirió, en contraste, a un **contingencialismo** que cuestionaba el imperio absoluto de la necesidad en los mundos natural y cultural y que reivindicaba, en cambio, un imperio de la contingencia en los dos mundos. Sin embargo, es igualmente sabido que Aristóteles admitió la contingencia en la esfera de las acciones y de las cosas humanas y artificiales, las cuales, a su juicio, podían ser de distinta manera de como eran, finalmente, en virtud de su carácter elegible y deliberativo. La **Ética Nicomaquea**, en su libro VI, capítulos 2 a 4, explica lo anterior añadiendo que sólo hay necesidad en los ámbitos de las sustancias naturales y de lo humano ya acontecido, en el ámbito de lo histórico en sentido restringido (1925: 1139a, línea 16 a 1140a, línea 23; 1973: 74-76), toda vez que "no puede deliberarse sobre lo pasado, sino sólo sobre lo futuro y contingente, porque lo pasado no puede no haber sucedido", indica la traducción castellana de Antonio Gómez Robledo (1973: 75); o como reza la inglesa de W.D. Ross (1925: 1139b, líneas 6 a 9): "...for no one *deliberates* about the past, but about what is future and capable of being otherwise, while what is past is not capable of not having taken place".

Habida cuenta de la contingencia de los hechos humanos, mismos que pudieran ser de distinta manera de como son, Aristóteles y el aristotelismo no propusieron, desde luego, una **ciencia silogística** de los hechos humanos, presentes, futuros o aún pasados --es decir, una ciencia que demostrara únicamente mediante silogismos--. Aquellos hechos humanos, ya lo hemos indicado, carecían para Aristóteles de alguna **necesidad**. Durante añade que "en sus propias investigaciones científicas (las del Estagirita) encontramos relativamente pocas veces aplicado el procedimiento silogístico" (1987: 154). No sugerimos, entonces, que Aristóteles haya sido el creador de una ciencia --**silogística**--

**de la historia** que Antonio Caso reivindicara, al parecer, sin saberlo. Lo que sugerimos es, más bien, que la propuesta de Caso acerca del carácter del conocimiento histórico es una propuesta, si no completamente original, por lo menos **propia y diferente** de otras que le fueron contemporáneas y que revisaremos más tarde --las propuestas de Xenópol y de Rickert--: lo que sugerimos es que la propuesta casiana del conocimiento histórico **sui generis** retoma algunos aspectos fundamentales de la gnoseología y la ontología aristotélicas y que, en ese justo sentido, es, además, una propuesta "cientificista" que apunta en la dirección de la singular **filosofía de la cultura** que también elucidaremos más adelante.

Recordemos, por último y para concluir nuestro señalamiento acerca de una concepción "cientificista" de la historia de raigambre aristotélica en Antonio Caso, que el conocimiento filosófico propugnado por este autor era un conocimiento que reparaba en "lo universal-concreto", previa consideración de lo universal "a secas". El estudio de este universal "a secas" o de lo **universal-abstracto**, como decía el propio Caso, era el conocimiento de las formas generales desarrollado principalmente por las ciencias a través de la razón y sus operaciones inferenciales, y desarrollado, según interpretamos, también por la metafísica, que conocía los principios universales de la realidad apreciada *sub specie aeternitatis*. Pero lo concreto, bien fuera "universal-concreto" o "individual-concreto", era alcanzado exclusivamente por la filosofía y por la historia mediante la intuición. Esto significaba, en resumidas cuentas, dos cosas muy importantes. En primer lugar, que **la filosofía veía, por su parte, cómo se cumplen en la realidad concreta** tanto las formas universales-generales disecadas por las ciencias --los rickertianos "trajes hechos", las leyes establecidas por aquellas ciencias--, como las formas universales-esenciales o los principios que se concretan históricamente en lo real y que son intuitos por la filosofía entendida como metafísica. Y significaba en segundo lugar, que **la historia podía ver cómo es propiamente cada individuo real** ubicado en el espacio y en el tiempo, o bien sencillamente en el tiempo.

Lo que la filosofía y la historia lograban, entonces, era 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. Esa intelección era una expresión posible de la naturaleza humana, más que su función primordial. En esto concordaban el Estagirita y el

**mexicano, como no, en cambio, en lo referente a la concepción de la función o el destino integral posible y deseable de la misma existencia humana.**

## Capítulo II. El Problema de la Filosofía de la Historia

### I. Las tareas de la filosofía de la historia

**El Concepto de la Historia Universal** identificaba en 1923 un claro estudio "generalizante" de los acontecimientos históricos: aquél de la denominada "filosofía de la historia". Así, el capítulo primero de esta obra, ratificado en la edición de 1933 e intitulado "La interpretación de la historia", indicaba que la "característica universal" de las filosofías de la historia, de las interpretaciones globales de la historia universal, no es otra cosa que la intención de hallar en el devenir histórico la ley superior que lo preside (1985a: 5-6).

Caso estaba convencido de que el problema de la filosofía de la historia era un problema moderno. El propio término "filosofía de la historia" había sido acuñado por Voltaire (1694-1778). Los antiguos, creyentes en una pasada "edad de oro", jamás imaginaron un plan histórico general que tuviera que cumplirse mediante las acciones humanas particulares (1985a: 6). El primer filósofo de la historia y, por lo tanto, "el primer hombre moderno", señalaba Caso en 1923, fue San Agustín (354-430). La Ciudad de Dios podía considerarse la primera "interpretación sistemática de la historia" (1985a: 9).

Eran filosofías de la historia, según Caso, todas aquellas interpretaciones históricas generales vinculadas especialmente con la idea del "progreso", de Roger Bacon (1214-1294) en la Edad Media a Auguste Comte (1798-1857) y Karl Marx (1818-1883) en la modernidad. En el fragmento intitulado "Materialismo e intelectualismo históricos", escrito en 1925 y publicado en los *Nuevos Discursos a la Nación Mexicana* de 1934, Caso comentaba que los filósofos de mediados del siglo XIX intentaron explicarse la historia universal en la línea intelectualista de Comte o en la materialista de Marx, reivindicadora, esta última, de un fundamento económico para la historia y las sociedades humanas. La sociología de Comte y "las teorías de Marx", señalaba Caso, fueron filosofías de la historia: fueron "ambiciosas teorías absolutas sobre el pasado y el porvenir de la humanidad" (1976a: 134).

La Sociología, genética y sistemática de 1927 añadiría, por su parte, que la sociología de Auguste Comte era una filosofía de la historia porque su principio fundamental, la Ley de los Tres Estadios, consistía en "una fórmula intelectualista e incompleta de la historia" de Occidente, más que en "una síntesis de física social" (1980:

6). Llevando aún más lejos esta afirmación, **El Concepto de la Historia Universal**, en su edición de 1923 y en el capítulo séptimo denominado "La sociología y la historia", señalaba que el "proyecto inconsciente" de la filosofía de la historia era una ciencia de las sociedades como la que se desarrolló desde Comte. La filosofía de la historia, a juicio de Caso, había cedido paulatinamente terreno ante la sociología. Hubo una "intimidad inicial entre ambos conocimientos", escribió Caso, dando por descontado que la teoría de Marx, que no era, "propriadamente, una teoría sociológica", sí era, en cambio, una filosofía de la historia que privilegiaba los hechos económicos (1985a: 61).

En los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana**, concretamente en el mencionado fragmento de 1925 "Materialismo e intelectualismo históricos", podía leerse que eran impertinentes las filosofías de la historia positivas que, como las de Comte o Marx, se apoyaban en el "escaso e impenetrable" material de los hechos históricos. Tal vez algún día, consideraba este escrito de 1925, la sociología lograría producir un conocimiento satisfactorio al respecto de "esas grandes síntesis sociales que (...) sitúan los historiadores al comienzo de su especulación" (1976b: 106-107). Pero, por el momento, dicho conocimiento era imposible.

Sin embargo, la **Sociología** de 1927 admitía con claridad que la filosofía de la historia es una disciplina legítima que busca determinar el plan de los sucesos históricos en un esfuerzo que incorpora una teleología, una metafísica y una ética. En contraste, la sociología quiere reducir a repeticiones, uniformidades o leyes científicas "el en apariencia abigarrado conjunto de los fenómenos sociales". La ciencia sociológica es incapaz de dictaminar si hay o no un progreso histórico; ello excede sus capacidades, aunque muy bien pudiera complementar a la filosofía de la historia y ser complementada, a su vez, por ella (1980: 6-7).

Por otra parte, el segundo capítulo de **El Concepto de la Historia Universal**, denominado "La definición del progreso y la filosofía de la historia", precisaba desde 1923 que la filosofía de la historia responde en general al afán de toda filosofía. Como ya lo indicamos en el capítulo I del presente trabajo, la filosofía perseguiría entre otras cosas una concepción sintética de la totalidad del mundo apoyándose en la intuición de principios fundamentales. Esto significaba que la filosofía de la historia procuraba siempre una visión sintética de la historia universal. Pero si la historia no podía ser sino la descripción explicativa de entidades y procesos que eran irrepetibles, de acuerdo con el

segundo capítulo de **El Concepto de la Historia Universal**, entonces era imposible la filosofía de la historia, toda vez que esta filosofía implicaba una negación, una distracción radical de la historia como conocimiento de sucesos irrepetibles (1985a: 24-25). En su libro dedicado a la historia universal, Caso desautorizaba entonces, y de manera tajante, a la filosofía de la historia.

**El Concepto de la Historia Universal** afirmaba que la filosofía de la historia es contradictoria en sus propios términos y es, además, inútil. O ella es filosofía, o es historia, porque o se hace filosofía, o se hace historia. No había, por lo demás y de hecho, razón alguna para buscarle un sentido único a la historia, entidad que, en rigor, era solamente un concepto. Quizás sólo es válido hablar del sentido de historias particulares, las únicas realmente existentes.

Esta misma reflexión sobre el sentido de la historia fue recalcada en el octavo capítulo, "Los valores humanos y la realización del hombre individual", de la edición de 1933 de **El Concepto de la Historia Universal**. Allí defendía Caso que la historia no tenía un sentido y un valor inmanentes, propios. No había un progreso histórico y colectivo. Tan sólo había un progreso individual. Solamente ocurría el progreso de los individuos. Y es que la realización del hombre, según **El Concepto de la Historia Universal** y la **Filosofía de los Valores**, si bien es "una obra colectiva" en la que están comprometidas las sociedades, también es sobre todo, de una estricta "consecución individual". Sólo los individuos, y tan sólo algunos de ellos, llegan a realizarse como seres humanos plenos: sólo algunos individuos progresan. Por lo tanto, si existe alguna cosa que tenga sentido y valor inmanentes, esa cosa es la vida personal humana, pero no la historia (1985a: 71).

El escrito "Mi convicción filosófica", fechado en 1922 y publicado en los **Ensayos Críticos y Polémicos** de ese mismo año, delineaba, no obstante, una idea contraria a la anteriormente señalada de 1923 y 1933, con respecto a una historia universal carente de un sentido y un valor propios. En "Mi convicción filosófica", Caso proponía que la realización plena del hombre, la cual tenía 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 procuraba sentido a todas las "vanidades de la razón" humana, las cosmológicas y las ontológicas (1971b: 38).

Por lo demás, en **La Persona Humana y el Estado Totalitario** de 1941, Caso reiteraba los señalamientos centrales de **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, acerca de la filosofía de la historia y de la historia universal como campo de investigaciones puntuales. Sin embargo, en esta obra la actitud del autor frente a la filosofía de la historia era, sin lugar a dudas, más benevolente que en los textos de 1923 y 1933 y más próxima a lo expuesto en la **Sociología** de 1927 y en el pasaje mencionado de los **Ensayos Críticos y Polémicos**. Caso comentó en su libro sobre **La Persona Humana** que sería con Roma, más que con Alejandro Magno, cuando surgiera la idea de un imperio universal y la de una historia universal. El apocalíptico espectáculo del derrumbe del Imperio Romano resultó determinante para dar lugar a la filosofía de la historia, señalaba Caso. Polibio el historiador había sido el testigo del ascenso de Roma, como San Agustín el filósofo, el de su decadencia; éste último fue quien intuyó "filosóficamente" que los imperios y las ciudades del hombre, edificados sobre el odio y no sobre el amor, terminaban desmoronándose siempre (1975a: 74-76).

No obstante ello, "la historia que generaliza es la historia que miente", dictaminaba de manera rotunda **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, en concordancia con **El Concepto de la Historia Universal**. Si la historia investiga esencias --generales-- y valores y no la forma precisa en que estas entidades "se reflejan en una realidad dada, histórica, concreta, singular y única", sencillamente deja de ser historia para transformarse en filosofía de la historia; para convertirse en investigación acerca del "sentido de la evolución de los hechos históricos" o en especulación acerca del significado y el valor de aquellos hechos históricos (1975a: 156).

Por su lado, el libro de 1942 intitulado **El Peligro del Hombre** se permitía, en cambio, algunos juicios de cabal filosofía de la historia. Caso propuso allí que la moderna **libertad política** era una "consecuencia de la evolución histórica de la humanidad". Parecía que la libertad declinaba ante regímenes violentos, advertía Caso, aunque, en verdad, sólo se fortificaba en secreto para luego resurgir con mayor energía. Y es que la libertad era una prueba de la realización paulatina del hombre, cuya esencia era la personalidad creadora de valores. La convivencia entre personas había creado la civilización y las primeras grandes autocracias del Oriente demostraron, como ya lo observó Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), "la libertad de uno solo" con la consecuente sumisión de los demás (1975b: 212-213).

Así pudo comenzar la historia de la libertad humana, reconocía explícitamente Caso. Pero esta libertad iba perfeccionándose a lo largo de la historia. Ella existió, de hecho, en las aristocracias veneciana e inglesa, cuando "la universal servidumbre de la Edad Media". Maquiavelo la persiguió en medio del totalitarismo doctrinario de su Príncipe, consciente de que había florecido en la Roma de Tito Livio (559 a.c.-19 d.c.). Si algún sentido tenía la historia humana, y parece que lo tenía, ese sentido radicaba, sin duda, "en la realización de la libertad" del hombre, tanto "exterior" como "interior"; radicaba en el perfeccionamiento de la libertad del pensamiento y de la acción humanos (1975b: 213-214).

## 2. Rechazo y cultivo de la filosofía de la historia

La anterior revisión de los textos concernientes a la filosofía de la historia en Antonio Caso revela la diversidad de facetas que encontró en este asunto y la variedad de actitudes que asumió frente a él. Nos parece, sin embargo, que una manera plausible de ordenar estas facetas y actitudes pudiera desprenderse de la pregunta de si Antonio Caso consideró a la filosofía de la historia un proyecto cognoscitivo válido. En principio, Caso difundió intensamente su propuesta de que la filosofía de la historia era impertinente. De ello nos habla Margarita Vera en su "Prólogo" al volumen X de las *Obras Completas* de Antonio Caso (1985: X-XI). Pero parece que Caso abjuró de la filosofía de la historia solamente 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. A Caso le interesaba demostrar que la filosofía de la historia **no era historia** y que la historia **no era una filosofía** de la historia.

De aquí la tesis tan fuerte, tan radical de que o se hacía historia, o se hacía filosofía de la historia; la tesis de que la filosofía de la historia era **imposible** en virtud de que ella implicaba una contradicción en sus términos. Caso vió en principio a la filosofía de la historia como una investigación generalizante o generalizadora de los acontecimientos históricos, advirtiendo y reivindicando, además, el hecho --como ya lo hemos visto-- de que aquella filosofía no era la manera idónea de conocer esos acontecimientos. De los sucesos históricos había que decir mucho más que sus posibles leyes de funcionamiento; de los sucesos históricos había que señalar su consistencia o su naturaleza específica. En el mejor de los casos, la filosofía de la historia había dado lugar a los estudios sociológicos, y la sociología era la disciplina científica que debía investigar aquellas uniformidades que inquietaban a la filosofía de la historia. A las síntesis de la filosofía de la historia, Caso las

juzgó con frecuencia como especulativas en el sentido peyorativo del término, mientras que a las de la sociología les concedió un estatuto científico, por limitadas que fuesen para efectos de un conocimiento profundo de los hechos históricos, sociales y culturales, inclusive.

Un importante argumento esgrimido por Caso en su vindicación de la impertinencia de la filosofía de la historia, decía que aquella filosofía descansaba en el supuesto erróneo de que existe una "historia universal" real, así como una "humanidad" real a la que podía descubrirse un sentido determinado. Pero no habiendo historia "en general" real, debido a que esa historia no era más que un concepto, resultaba innecesario elucidar el sentido de la misma. Lo único que aceptaba Caso en este contexto eran historias particulares de individuos particulares, las cuales, decía, eran las únicas con un sentido preciso, a saber, el perfeccionamiento de tales individuos; su progreso en tanto que individuos. Esta cuestión la destacó Rosa Krauze de Kolteniuk en su estudio sobre Antonio Caso: la historia universal carecía, propiamente, de sentido; solamente habría un sentido preciso en las historias humanas particulares (1985: 118).

Sin embargo, no siempre suscribió Antonio Caso el "nominalismo" que reflejan estas consideraciones sobre el sentido de la historia y en general, aquellas obras que Caso escribió con anterioridad a 1934. Incluso en varios textos fechados hacia los años veinte -- textos como el mencionado de "Mi convicción filosófica" o el de la Sociología--, pero sobre todo en los escritos que corresponden a la década de los años cuarenta, la historia universal fue considerada por Antonio Caso como algo más que un simple concepto: la historia universal se convirtió entonces en una realidad de la que bien valía la pena investigar su sentido. Con ello, la filosofía de la historia dejaba de ser para Antonio Caso un proyecto cognoscitivo baladí. Lo que muy bien podía rechazarse era, más bien, la tesis de que la filosofía de la historia fuera la historia, siendo que, en rigor, era plenamente posible una filosofía de la historia, no en cuanto estudio generalizante de los hechos históricos y en tanto que historia, sino en cuanto intuición filosófica de lo que revelaban los hechos históricos, una vez que se les había investigado a fondo por una historia bien comprendida. Así, especialmente el Caso de los años cuarenta pudo opinar que la filosofía de la historia complementaba y superaba lo dicho por la ciencia sociológica, de igual manera que la filosofía en su conjunto complementaba y superaba lo averiguado por el conjunto de las ciencias.

Tanto en el "Prólogo" ya antes mencionado de Margarita Vera como en el "Prólogo" que Francisco Larroyo redactó para el volumen VI de las *Obras Completas* de Antonio Caso (1972: IX-X), se explica que Caso aceptó y cultivó la filosofía de la historia. Comentando la *Historia y Antología del Pensamiento Filosófico* de 1926, Larroyo señaló cuán valioso fue el trabajo de Caso no únicamente en materia de historia de la filosofía, sino además en materia de filosofía de la historia de la filosofía. Margarita Vera destacaría, por su parte, que la filosofía de la historia pudo convertirse en el punto central de las investigaciones de Caso hacia los últimos días de su vida; particularmente, aquella filosofía de la historia que era una reflexión acerca de los resultados del conocimiento *sui generis* de la historia; que era, pues --así la llamó Vera--, una significativa "gnoseología histórica" (1985: VII-VIII y XI). Este parecer de Margarita Vera puede hacerse compatible con el tratamiento que, según hemos constatado, tuvo la filosofía de la historia en *El Peligro del Hombre*, sobre todo.

Resumamos señalando que en el contexto de la caracterización de la historia como un conocimiento *sui generis*, diferente del conocimiento de las ciencias y de la filosofía, Caso rechazó siempre la filosofía de la historia. Si la filosofía de la historia era la historia, entonces la filosofía de la historia era impropia. Pero en el contexto de la reivindicación de un conocimiento filosófico que se consideraba superior al científico e inclusive al histórico, al tiempo que un conocimiento especial de lo universal-concreto, Caso aprobó y trabajó la filosofía de la historia. Si la filosofía de la historia podía ser, en verdad, filosófica, entonces era un proyecto cognoscitivo absolutamente válido.

Es en este segundo y último contexto en el que pueden ubicarse la propuesta de "Mi convicción filosófica", que sugiere que la realización plena de los seres humanos es cada vez más factible al paso de la historia, y la propuesta de *El Peligro del Hombre* conforme a la cual si algún sentido tiene la historia universal y humana es la divulgación, el cumplimiento y el reconocimiento de una libertad de las conciencias y de las acciones humanas. Estas dos eran propuestas de auténtica filosofía de la historia y jamás hubo problema alguno en que Antonio Caso las formulara, a pesar de ser él mismo un importante crítico de la filosofía de la historia en el sentido vulgar o "intelectualista" del término. La filosofía de la historia que aceptó y cultivó Antonio Caso revelaba su interés en un tipo de conocimiento histórico bastante peculiar, un conocimiento filosófico, intuitivo, capaz de superar al procurado por la historia misma, en tanto que estudio de acontecimientos singulares e irrepetibles.

### Capítulo III. La Intuición en la Historia

#### 1. Las Intuiciones histórica, filosófica y estética

Antes de ser examinada en **El Concepto de la Historia Universal**, la distinción entre historia como rama del conocimiento y filosofía de la historia fue reivindicada por Antonio Caso en su libro de 1915 **Problemas Filosóficos**, concretamente en el capítulo denominado "El sentido de la historia". Según los **Problemas Filosóficos**, el historiador no perseguía averiguar un sentido de la historia, sino que revivía acontecimientos, instituciones, creencias y personajes desaparecidos, echando mano, al igual que el filósofo, de la intuición. Tanto el historiador como el filósofo intuían la consistencia cabal de sus objetos de estudio, pero aquello que intuía el historiador era "el límite precisamente opuesto" de lo intuido por el filósofo. En filosofía se intuía lo universal, lo perenne que subsiste en los hechos y las cosas del mundo, mientras que en la historia se intuían las individualidades más contundentes en su estricta naturaleza y en sus causas diversas y heterogéneas. De cualquier manera, como pudo repetirlo posteriormente **El Concepto de la Historia Universal**, en sus dos ediciones de 1923 y 1933, la historia y la filosofía "definen lo indefinible por las ciencias": las especies ínfimas que sólo son accesibles al historiador y los géneros supremos accesibles exclusivamente al filósofo (1973c: 61-63).

Añadían los **Problemas Filosóficos** que la filosofía no se aproxima solamente a la ciencia, como investigación que ella es de los "géneros supremos". La filosofía se aproxima también al arte, porque tanto la filosofía como el arte intuyen lo concreto: el arte intuye lo individual-concreto y la filosofía lo universal-concreto. Así, la filosofía no es mera generalidad y abstracción como lo son las ciencias, las cuales, tratan siempre de lo universal-abstracto. La filosofía, como el arte, trata siempre y sobre todo, de lo concreto (1973c: 59-60).

Si la filosofía y las ciencias reparan cada cual a su modo en lo universal, la historia y el arte reparan mientes en lo individual. En este sentido, los **Problemas Filosóficos** aseguraban que el arte es invención creadora y la historia imitación creadora. De la misma manera que el artista, el historiador intuía lo individual-concreto y en cierto modo creaba una reconstrucción de los hechos históricos. Pero para los **Problemas Filosóficos**, el historiador estaba atento y sujeto a lo acontecido. El no era, como el artista, "dueño del

tiempo". El artista podía mirar a lo pasado, lo presente y lo futuro; a lo sucedido y a lo posible. En cambio, el historiador miraba tan sólo hacia el pasado, como el científico hacia el futuro. Concluían entonces los **Problemas Filosóficos** que el historiador desarrolla un saber y no una ciencia, como lo propuso Schopenhauer (1973c: 63-64).

El tercer capítulo de las dos ediciones de **El Concepto de la Historia Universal** abundaba también, retomando a Aristóteles, sobre los caracteres que diferencian al "arte" de la "historia". Para Aristóteles, comentaba Caso en 1923 y en 1933, el historiador refiere lo que fue y el poeta lo que hubiera podido ser, lo que bien pudiera llegar a ser. Con ello la poesía o, vale decir, el arte, **lograba salir** de lo particular hasta lo universal, al tiempo que la historia permanecía en lo particular. El poeta aplica nombres propios, reales o ficticios, a los Tipos Eternos que vislumbra cuando labora con éxito y a los que puede llamarles **Hanlet o Lear**. Consecuentemente, el arte está más cerca de la filosofía de lo que la historia pudiera estarlo y la intuición estética alcanza, como la filosófica, lo universal, situándose más próxima a ésta última que la intuición histórica (1985a: 32-33).

Después de ser introducidas en los **Problemas Filosóficos** de 1915, las tesis del arte como **invención creadora** y de la historia como **imitación creadora** reaparecieron en el último capítulo de las dos ediciones de **El Concepto de la Historia Universal**, el capítulo denominado "La historia como forma irreductible del conocimiento". Allí se decía que **las intuiciones de la historia y el arte son esencialmente idénticas**, aunque difieren en el hecho de que la intuición de la historia es de "lo individual-concreto-real" y la intuición del arte, de "lo individual-concreto-posible". Al artista no le interesa, como sí, en cambio, al historiador, que un hecho jamás haya acontecido; le interesa únicamente que el hecho sobre el que trabaja sea posible. Pero como en lo individual-posible cabe lo individual-real, el artista siempre es capaz de ofrecer en su obra un conocimiento de lo individual-concreto-real. La novela y el drama históricos ofrecen un fiel testimonio de ello. Sin embargo, Caso precisaba que una obra de arte nunca persigue estrictamente **conocer** lo individual-real, sino que subordina este conocimiento a su propia finalidad estética, que es expresar lo individual-concreto-posible (1985a: 91-93).

En cuanto a la estricta finalidad de la creación artística, podía decirse que toda obra de arte, de acuerdo con los **Principios de Estética**, de 1944, persigue fundamentalmente **expresar** una intuición estética y es, con absoluta propiedad, el espíritu del artista "materializado, exteriorizado, corporizado en símbolos" (1944: 101-105). Expresar, en

arte, es la capacidad para **superar** al lenguaje, el cual contribuye a un claro **desconocimiento** de los individuos porque "como fruto de la razón", él es "un gran cristalizador de conceptos y generalizaciones". Todo el mundo puede decir algo de las cosas, aseguraba Caso en su *Estética*, pero el artista es el único capaz de **expresar** algo de esas mismas cosas, toda vez que puede apartarse de una visión parcial e interesada de los objetos para acceder a su cabal intuición estética (1944: 62-63).

La **intuición estética**, se lefa en los *Principios de Estética* desde su primera edición de 1925, es, en palabras de Schopenhauer, la contemplación de las cosas "independientemente del principio de razón" bajo el que la experiencia y las ciencias miran el mundo. La experiencia y las ciencias son percepción racionalmente interesada de las cosas; son percepción relacionada, directa o indirectamente, con la voluntad humana. En cambio, la intuición estética contempla las cosas sencillamente por **contemplarlas**, logrando verlas en sí mismas (1944: 50-53). La intuición estética implica un breve descanso y una tregua "en la trágica carrera del querer" (1944: 50). Pero si Schopenhauer quiso refugiarse en Platón al sugerir que el artista es quien accede ciertamente a los arquetipos verdaderos de las cosas, Henri Bergson (1859-1941) pudo prescindir de dicho platonismo al afirmar que la intuición estética era una contemplación de los seres que la simple experiencia ofrecía; una contemplación carente de toda preocupación pragmática (1944: 62).

Un capítulo agregado en 1943 al texto de *La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad*, el capítulo V intitulado "El Símbolo y la Forma", esclarecía el **carácter simbólico** del arte. Por su esencia, escribía Caso en la última versión de su libro sobre la existencia, el arte implica un elemento material y sensible, y es simbólico. La lógica y las ciencias utilizan signos; en cambio, el arte hace uso de símbolos. El **signo** representa un objeto o una idea que puede enunciarse, mientras que el **símbolo**, que puede representar tanto una idea como un sentimiento, es la representación de "algo que, como no se puede declarar, apenas se sugiere"; ese algo es una Forma Universal inseparable de su concreción y por lo tanto indecible, ya que decir aquella forma mediante el lenguaje y convertirla en signo es escindirla de su materia indispensable. Al igual que un ser humano, un símbolo es "un alma en un cuerpo", una materia inseparable de su forma. Toda obra de arte es un símbolo porque es la representación **visible** de algo **invisible**, de algo que "jamás (se) podrá declarar con plenitud". Por ello mismo, el artista puede equivocarse y

añadir a su obra materia prescindible que no simbolice, o bien intentar un significado intelectual y emotivo no simbolizado con éxito en la materia sensible (1972d: 76-78).

Por su parte, el décimo y penúltimo capítulo de *El Concepto de la Historia Universal*, presente desde 1923 e intitulado de la misma manera que el libro, volvía a referirse al carácter artístico de la investigación histórica. Caso afirmaba allí que para poder penetrar en la naturaleza del conocimiento histórico, había que recurrir a las obras de los historiadores y a su propio testimonio, pues estos conocían mejor que nadie "la esencia de la actividad que practican". Y lo que constataba, finalmente, este ejercicio, era que la labor de los historiadores no se limitaba a una "documentación crítica y científica", sino que incluía, además, una creación que "mucho tiene de artística" (1985a: 81).

Aunque la palabra "biografía" se reservara habitualmente a la historia de una persona, era posible decir que la historia es siempre biografía, porque es la "pintura fiel de una unidad". De acuerdo con este capítulo sobre el concepto de la historia universal, entonces, el historiador revivía sus objetos de estudio. Su labor comenzaba con "un proemio crítico y científico" que discutía fuentes y ponderaba documentos, y daba finalmente lugar a cierta "intuición del conjunto". Semejante intuición era posible mediante una simpatía con los eventos, que redundaba en cierta creación artística. Así, el último esfuerzo del historiador era "esencialmente artístico" y ratificaba que la historia es siempre arte (1985a: 83).

Pero si la historia persigue "expresar los sucesos contingentes", el arte poético quería expresar, en cambio, "la esencia ideal de los acontecimientos", destacaba Antonio Caso en su *Evocación de Aristóteles* de 1946. Allí recordaba Caso que la poesía, que el arte, es más filosófico que la historia que refiere aquello que fue, porque, más bien, habla de lo que pudiera ser. La historia apunta "a lo particular transitorio" y la poesía a lo universal y eterno (1972b: 344-345).

## 2. La historia como intuición de lo universal-esencial-de-cada-hecho particular

En su texto inédito de 1980, *El Concepto de Filosofía de Antonio Caso*, Rafael Moreno ponía de manifiesto algunas de las dificultades que entraña el concepto casiano de intuición. Teniendo en mente la fecha precisa de los escritos de Antonio Caso, Moreno recordaba en un apartado de su ensayo, intitulado "La inteligencia es intuición y es razón",

que Caso habló de una intuición mística desde 1908; de una intuición epistemológica y otra metafísica desde 1914; de la intuición estética desde 1915; de la intuición moral a partir de 1916; de la intuición histórica desde 1923 y de las intuiciones axiológica o de los valores y ontológica o de las esencias universales desde 1934 (1980: 26-27).

Todas estas clases de intuición, que en la opinión de Caso fundaban disciplinas tan diversas como la estética y el arte, la ética, la historia y la filosofía en sus distintas ramas, habrían de conducir, según explica Rafael Moreno, a dos clases primordiales de intuición, a saber, la intuición de objetos particulares defendida con ahinco por Caso a partir de los trabajos de Henri Bergson y la intuición de objetos universales reivindicada con Edmund Husserl (1859-1938) y Max Scheler (1874-1928) (1980: 27-29). Destaca Rafael Moreno que Caso disertó en la segunda y en la tercera décadas del siglo XX sobre la base exclusiva del primer tipo de intuición, pero que desde 1934 enriqueció este primer tipo con una atención creciente hacia la intuición del segundo tipo, la intuición "husserliana" y "scheleriana". Sin embargo, Caso habría dado en estas dos épocas gran importancia al aspecto emocional y volitivo de la intuición, en virtud del cual ella implicaba necesariamente una **reviviscencia** de lo intuido. Este aspecto emotivo y volitivo de la intuición, tan importante con respecto a las intuiciones estética e histórica, sería ponderado por Antonio Caso de manera inequívoca en los escritos que componen los **Problemas Filosóficos** editados en 1915.

Y en efecto, digamos que tanto las consideraciones precedentes de Rafael Moreno como las del propio Antonio Caso incluidas en el primer apartado del presente capítulo, sugieren que para Caso la intuición no era únicamente una **captación intelectual** de la consistencia o esencia de ciertas entidades universales o particulares. La intuición era, además, una **reviviscencia** de las cosas intuidas, i. e., una **ponderación** no sólo racional, sino también **emotiva, sentimental e incluso volitiva** del objeto de intuición, fuera ello la esencia universal --general o única-- de alguna cosa, algún valor cultural o moral específico, o bien determinada expresión artística. Caso diría siempre que intuir era ver lo que una cosa era y era además **darse cuenta, en cuerpo y alma**, de aquello que la cosa significaba propiamente. Intuir era **penetrar** en algo, no sólo para ver aquello en lo que consistía, sino también para (re)vivirlo en virtud de esa "proyección sentimental" que dijo Theodor Lipps (1851-1914); la "proyección" que nos permitía "convertirnos", de algún modo, en la entidad intuida (Caso, 1944: 71-75).

Observemos, sin embargo, como lo hizo el sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) al referirse a la comprensión intuitiva de las acciones sociales. que para que en la intuición se pudiera dar una **reviviscencia** emocional y volitiva, era necesario que ocurriera "antes" la **captación** intuitiva de la cosa misma. Aunque en la intuición específica fueran simultáneas "reviviscencia" y "captación", lo claro era que sólo podía revivirse aquello que antes ya se había reconocido, y sólo podía reconocerse la vivencia que había podido identificarse previamente (1977: 6-7). Por lo tanto, la captación intuitiva era analítica o lógicamente anterior a la **reviviscencia** de la intuición, destacaba Weber, y nos parece que Caso se dio a tal punto cuenta de este hecho que sus reflexiones sobre la intuición se abocaron, de manera preponderante, a la **cuestión de los objetos captados en los diversos tipos de intuición, y no a la de las vivencias implicadas en cada forma de intuición**. Los tipos de intuición a los que se refirió Antonio Caso no remiten, significativamente, a las diversas clases de **emoción** concernientes a aquellos tipos; más bien remiten, como deja verlo Rafael Moreno, a los **objetos** sobre los que recae la propia intuición.

En este contexto, la intuición histórica y la estética, según propuso Antonio Caso, captaban estrictamente y en principio lo particular, lo individual. La intuición histórica recae sobre lo individual-real y la intuición estética sobre lo individual-posible. Aquello individual objeto de estos dos tipos de intuición era **concreto**; es decir, que no era algo abstracto, y como sólo lo universal podía ser abstracto, había que decir que eso concreto era lo **particular**. La intuición histórica, explicaba Caso, era entonces una intuición de lo individual-concreto-real, mientras que la intuición estética era una intuición de lo individual-concreto-posible y ambas intuiciones eran una intuición de lo particular.

Pero Caso dijo en 1923 que el arte estaba más cerca de la filosofía de lo que lo estaba la historia. La razón de ello consistía en que la intuición estética, expresada en las genuinas creaciones artísticas, podía contemplar Tipos Eternos **simbolizados** o materializados en aquellas creaciones. La intuición estética contemplaba las cosas en sí mismas sin interés pragmático e "independientemente del principio de razón", pero **alcanzaba a contemplar también universales** que equivalían a Tipos Eternos relacionados con valores culturales diversos. Y a esta propuesta la recalco Caso en 1946. En tal virtud, quedaba claro que el arte podía **conocer** individuos concretos reales --podía conocerlos en su **forma**-- a través de la intuición estética, pero asimismo, que dicho conocimiento **no** era su intención primordial. La principal intención del arte era **expresar** las intuiciones estéticas;

precisamente por ello tales intuiciones no sólo se limitaban a lo individual-concreto-real, sino que se extendían hasta lo individual-concreto-posible.

Pero Caso no llegó a concluir de estas observaciones, como sí lo hizo, en cambio, Heinrich Rickert en su libro ya mencionado de 1910 *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, que la intuición estética **no consistía en una intuición de lo individual**. Rickert estimó, de un modo más nítido que Caso, que la intuición estética era propiamente la **intuición de algo universal con miras a crear una entidad particular, la obra de arte; la intuición estética no era, rigurosamente hablando, la intuición de algo particular**. Caso sugirió también esta misma proposición, pero no la formuló de una manera tan explícita; de hecho afirmó expresamente lo contrario, que la intuición estética era una intuición de lo particular. Decía Rickert que el universal de la intuición estética no era, por supuesto --como lo entendió Caso--, el universal de un **concepto cognoscible**: ese universal de la intuición estética era, en rigor, el universal de un **ideal estético** que perseguía representar el artista en su obra de creación. Por ejemplo, el ideal del heroísmo o el de la abnegación. Pero entonces, más que formas de conocimiento semejantes, como leemos en Antonio Caso, la historia y el arte eran para Rickert entidades **diferentes**, pues el que las obras del arte llegaran a producir conocimiento histórico era, en rigor, irrelevante desde los puntos de vista estético y artístico (1965: 117). El universal de las obras de arte **no era una forma materializable en un hecho histórico; era un ideal simbolizado en cada creación artística**.

Por su parte, Antonio Caso destacó de un modo claro que había obras artísticas que procuraban, en efecto, conocimientos acerca de diversos hechos históricos. Ese no era, desde luego, el objetivo fundamental de aquellas obras, pero sí un objetivo perfectamente logrado en ocasiones. Por otro lado, al afirmar que las investigaciones históricas tenían en sí mismas mucho de creaciones artísticas, Caso aceptó de un modo tácito que **habría también investigaciones históricas capaces de contemplar Tipos Eternos como los del arte**. Si el poeta inglés había podido mostrar en los hechos cómo era que el rey medieval británico Enrique V simbolizaba tan claramente el orgullo nacionalista y heroico, por ejemplo, el historiador moderno podría mostrar, igualmente, cómo fue que Adolfo Hitler (1889-1945) simbolizó en determinado momento del siglo XX una especie extrema de la barbarie.

Lo que parece, entonces, es que al asociar tan íntimamente la intuición estética con la histórica, Caso **exageró** los indiscutibles alcances cognoscitivos del arte. Rickert hizo bien cuando puntualizó en términos mucho más directos que los de Caso el hecho de que tales alcances cognoscitivos del arte eran colaterales y no fundamentales. Pero Caso deslizó asimismo, y como ya lo hemos visto, la idea de que el principal objetivo del arte era **expresar**, más que **conocer**. La intuición estética que contemplaba las cosas en sí mismas e "independientemente del principio de razón" no quería vislumbrar a final de cuentas lo que ellas **eran**, sino lo que **encerraban** o **simbolizaban**, y esto era un Tipo Eterno, un universal capaz de ser expresado en la creación artística. El problema fue que Caso confundió ese Tipo Eterno con la forma universal única de los hechos históricos.

También dijeron Rickert y Caso, sin descuidar el aspecto emotivo de la intuición en general, que en el conocimiento histórico la intuición lograba captar la individualidad de cierta entidad. A Rickert no le cabía la menor duda de que el historiador representaba entidades pasadas de manera intuitiva, buscando la "**reviviscencia del suceder singular**". Esta caracterización intuitiva del hecho histórico, añadía Rickert con mucha perspicacia, tenía lugar mediante "palabras que poseen significaciones **universales**" (679). Haciendo uso de universales "cognoscitivos", la historia miraba, para Rickert, individuos particulares, al tiempo que el arte miraba universales "estéticos" y no "cognoscitivos". Juzgaba Rickert que la historia, en cuanto ciencia, transforma en concepto la individualidad de los sucesos históricos **conservando dicha individualidad**, mientras que el arte, que "no pretende ser más que arte", utiliza la intuición para **suprimir** o para **rebajar** "a algo inesencial" aquella individualidad de los hechos y las cosas que investiga la historia. En este sentido y como ya fue indicado, **el arte no intuye particulares: intuye, más bien, universales de cierta especie**. Pero en definitiva, señalaba Rickert coincidiendo en este punto con Caso, la historia intuye sus objetos para conceptualizarlos en forma verdadera: "su exposición (aquella de las individualidades históricas) ha de ser en todo caso, verdadera de facto", al tiempo que la "verdad histórica es precisamente la que la obra de arte no toma en consideración". De este modo coincidían Rickert y Caso en cuanto a la artística invención creadora y la histórica imitación creadora defendidas por el último. Rickert también dijo que "la creación artística está libre de toda traba, mientras que la historia está atada a los hechos" (1965: 118-119).

Rickert y Caso señalaron, en resumen, que la intuición estética descubría aquello que las cosas y que las obras de arte simbolizan o "encierran" eventualmente, i. e., un universal

que el alemán comprendió como ideal estético y el mexicano como un concepto cognoscible. Además, Rickert dijo más claramente que Caso que el arte no intuía tanto particulares, como ideales estéticos universales. Habida cuenta de aquellos ideales estéticos, Rickert dirigió de Caso al respecto de la presunta intención cognoscitiva del arte. Pero Rickert y Caso señalaron también, el segundo sobre todo, que la intuición histórica descubría lo que las cosas y los hechos individualmente considerados eran, consistiendo ello justamente en la naturaleza: a) esencia específica y universal --que no general-- que hacía a aquellos hechos y cosas ser lo que son.

Antonio Caso y Heinrich Rickert hablaron ambos de la historia como de un conocimiento de lo particular, pero de nueva cuenta podemos proponer que dicho particular que investigaba la historia, de acuerdo con Rickert y especialmente con Caso, no era sino lo universal-esencial de cada hecho histórico. A esta esencia universal del suceso histórico particular, que decía o, más aún, que expresaba --en términos casianos, ya que muy posiblemente ese suceso histórico involucraba también Tipos Eternos como los del arte-- lo que dicho suceso histórico era, no debía confundírsela con lo universal-general de los hechos históricos, universal que, desde luego, no agotaba, ni decía, ni mucho menos expresaba lo que cada hecho histórico era.

Volvemos de esta manera al aserto de que el juicio casiano "la historia conoce lo particular", significa, en rigor, tanto en Caso como, finalmente, en Rickert, que "la historia conoce lo universal-esencial" de cada uno de los hechos históricos, universal distinto de lo universal-general en ellos investigado por las ciencias. La diferencia fundamental entre los pensamientos de Caso y Rickert estribaría, como ya lo veremos más adelante, en que, para el primero, el universal-esencial-de-cada-hecho-histórico se podía conocer "en sí" mismo, mientras que, para el segundo, sólo podía conocerse "fenoménicamente" o tal como es aquel hecho, aquel universal, "para" el sujeto.

Pero ese universal-esencial-de-cada-cosa o de cada hecho particular investigado por la historia no debía confundirse tampoco con el universal que Caso llamó el universal-concreto que investiga la filosofía. 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 ellos 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.

Llegamos por esta vía al sorprendente resultado de que, para Antonio Caso, la filosofía es en principio --que no exclusivamente-- el conocimiento de los universales que se concretan o que están "concretados" en las entidades particulares del mundo; es el conocimiento de Lo Particular, así, con iniciales mayúsculas, para distinguirlo del histórico conocimiento de lo particular --con puras minúsculas--, que es un conocimiento de lo universal-esencial-de-cada-cosa: no el conocimiento del universal concretable en cada cosa, como el conocimiento de la filosofía, sino el conocimiento del universal-esencial --y no general-- concretado en el hecho histórico.

Y según podemos apreciarlo recordando lo que ya dijimos sobre la filosofía desde el capítulo I del presente trabajo, este conocimiento filosófico de Lo Particular reivindicado por Antonio Caso incorporaba, primero, la intuición filosófica, metafísica, de principios universales, de universales-esenciales considerados aparte de los particulares; segundo, la inducción generalizadora de leyes científicas, de universales-generales considerados igualmente aparte de los particulares; tercero, la intuición estética de aquellos universales o Tipos Eternos que reflejaban eventualmente las cosas particulares naturales y artificiales, y cuarto y último --last, but not least--, las descripciones o definiciones esenciales y causales que de cada hecho particular realizaba la historia.

En síntesis, proponemos que, para Antonio Caso, la historia vino a ser el estudio de lo universal-esencial-de-cada-cosa y, en cuanto tal, una parte de la filosofía, la que a su vez era el estudio de lo universal-esencial-y-general-concretado-en-todas-las-cosas y, en cuanto tal, el conjunto de saberes del que formarían parte, además de la historia y de las distintas disciplinas filosóficas --la ontología, la gnoseología, la axiología, la ética, etcétera--, las diversas formas del arte y el conjunto exhaustivo de las ciencias.

## Capítulo IV. La Crítica de la Ciencia de la Historia

### 1. La crítica de Caso a Xenópolis

En el ya mencionado capítulo cuarto de las dos ediciones de **El Concepto de la Historia Universal**, el capítulo intitulado "La historia como ciencia sui generis", Antonio Caso se referiría a la obra de Alexandru Dimitriu Xenópolis **Principios Fundamentales de la Historia**, publicada en 1899, como el esfuerzo intelectual más notable para reivindicar el carácter científico de la historia --esta afirmación fue volcada muchos años antes de que Caso se acercara a la obra de Rickert--. El mencionado libro de Xenópolis fue editado y enriquecido más tarde bajo el título de **Teoría de la Historia**, según una información procurada por el propio Caso. En sus escritos, Xenópolis intentaba, a juicio de Caso, modificar el concepto de la ciencia para comprobar que la historia era una auténtica disciplina científica, no obstante que conocía hechos irrepetibles (1985a: 37).

Para Xenópolis, de acuerdo con Caso, los hechos existían en el tiempo y en el espacio, si bien había algunos hechos a los que no los afectaba el tiempo y otros a los que sí. Los hechos inalterados por el tiempo eran los **hechos de repetición**, mientras que los en verdad afectados eran los **hechos de sucesión**. Las ciencias comunmente reconocidas investigaban, según Xenópolis, los hechos de repetición, mientras que la historia investigaba, por su parte, los hechos de sucesión (1985a: 37-38).

Xenópolis admitía que no había hechos de repetición o de sucesión "puros"; decía que los primeros "se repiten sin diferencias importantes" y sus "variaciones (...) pueden olvidarse", mientras que en los segundos, "la repetición se realiza de modo que la semejanza supera al elemento común". Por ejemplo, el astrónomo ignora la **historicidad** de los hechos que investiga y el historiador, la **generalidad** de los que atraen su atención (1985a: 41).

Sólo que si esto es así, observaba Caso, la distinción entre los hechos de repetición y los hechos de sucesión que propone Xenópolis no es propiamente una distinción objetiva, sino una más bien subjetiva, y precisamente era ahí donde se alojaba el error básico de la propuesta xenopoliana. **No había hechos objetivos de repetición y de sucesión**; era el investigador quien los hacía así. En rigor, resultaba ininteligible cómo es que ciertos hechos puedan ser afectados por el tiempo y otros, en cambio, no. Más defendible sería la hipótesis, afirmaba Caso, de que el tiempo actúe sobre la **totalidad** de los hechos reales,

en modo tal que **todos ellos tengan historia**. Nunca un hecho "de repetición" es exactamente igual a uno de la misma clase anterior, posterior o simultáneo. Todos los hechos son "de sucesión" y por lo tanto es "el espíritu", es el propio investigador, advierte Caso, quien destaca la irrefutable repetición o la sucesión en los hechos reales (1985a: 39-40).

Xenópolis señalaba que las ciencias de los hechos de repetición eran ciencias teóricas y las ciencias de los hechos de sucesión, ciencias históricas. El rumano consideraba objetiva esta clasificación científica, cuando en realidad ella era subjetiva, según Caso. La historia era para Xenópolis ciencia y ciencia *sui generis*, distinta por su objeto de la ciencia convencional, la ciencia teórica. La ciencia histórica conocía la **sucesión universal** y la ciencia teórica, la **repetición universal**. Caso veía, entonces, que esta ciencia histórica conocía por ende la **sucesión** y no la **individualidad** de los hechos reales y ello, recalca, "no es lo mismo" (1985a: 44). En la opinión de Caso, quedaba en claro que Xenópolis borraba la posibilidad del conocimiento estricto de los sucesos irrepetibles que la historia podía desarrollar.

## 2. Una ciencia de la historia que no recurre a la palabra "ciencia"

Juan Hernández Luna escribió que Caso supo de los **Principes Fondamentaux de l'Histoire** de A.D. Xenópolis, publicados en París en 1899, tanto a través de su reedición en 1908 bajo el nuevo título de **La Théorie de l'Histoire**, como de la traducción española que elaboró Domingo Vaca sobre esta segunda versión, publicada en Madrid en 1911. Menciona Hernández Luna que Caso fue el primero en exponer en México los contenidos de **La Teoría de la Historia** desde su cátedra de "Filosofía de la historia" en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional (Aragón y Caso, 1971: 47). Ya hemos dicho también que Caso comentó las ideas de Xenópolis en su artículo de 1920 "La historia como ciencia *sui generis* (Crítica de la teoría de Xenópolis)", así como en el homónimo capítulo cuarto "La historia como ciencia *sui generis*", de su libro **El Concepto de la Historia Universal**. El capítulo inicial de nuestro trabajo consideró los dos escritos de Caso sobre Xenópolis teniendo en mente el tema de la historia como conocimiento *sui generis*. Ahora es el momento de revisar en forma explícita el tratamiento que Caso brindó a las ideas de Xenópolis sobre la presunta ciencia de la historia.

En la conferencia ya antes comentada de Agustín Aragón, "A.D. Xenópolis y el señor Lic. don Antonio Caso", escrita, según lo dijimos, en 1920, el veredicto de Aragón acerca del examen de Caso a la teoría xenopoliana de la historia como ciencia era, más bien, negativo. Aragón denunciaba, en primer lugar, que Caso había criticado a Xenópolis tomando en cuenta solamente el primero de los trece capítulos del libro del rumano. Era verdad que el capítulo primero de **La Teoría de la Historia** establecía los cimientos de la obra y que si se minaban estos cimientos, se hacía por completo innecesaria la consideración de los capítulos restantes: empero, señalaba Aragón, Caso se hallaba lejos de haber afectado los fundamentos del pensamiento de Xenópolis, pudiendo afirmarse, incluso, que no lo había asimilado del todo y que había adulterado sus propuestas fundamentales (1971: 58-59).

A juicio de Agustín Aragón, Xenópolis señalaba que cuando se conoce cualquier hecho real, ese hecho ofrece dos aspectos claramente asociados aunque distinguibles, la repetición y la sucesión. Había, en efecto, hechos que se repiten iguales en esencia, pese a estar sumergidos en el tiempo, en el cambio, en la evolución y había, por otra parte, hechos que se suceden diferenciándose, no obstante que sean repetitivos y reductibles a determinadas leyes; a determinada regularidad (1971: 62).

El conocimiento humano se desplegaba sobre los hechos reales, privilegiando alguno de los dos aspectos que los hechos ofrecían, su repetición o su sucesión. Xenópolis pensaba que eran **los hechos mismos** los que nos hacían privilegiar en ellos su aspecto repetitivo o su aspecto sucesivo. Desde luego que no había repetición idéntica ni sucesión libre de repeticiones. Según Xenópolis, explicaba Aragón, "los hechos de repetición vuelven hacia nosotros su faz semejante (y) los hechos sucesivos, su faz diferente". Entre los hechos "de repetición" las diferencias carecen de importancia y entre los "de sucesión", carecen de importancia las semejanzas (1971: 66).

Pero si la repetición remitía a leyes, proseguía Aragón en su interpretación de **La Teoría de la Historia**, la sucesión sugería series de hechos. Así, para Xenópolis, las ciencias de los hechos de repetición eran ciencias de leyes y la ciencia de los hechos de sucesión, i. e. la historia, **ciencia de series**. No toda ciencia era ciencia de leyes. La historia era una ciencia de series y por ello resultaba indispensable un concepto más amplio de la ciencia, a fin de darle plena cabida a la historia como una ciencia de series (1971: 62-63).

De acuerdo con Aragón, Xenópolis proponía también que la historia es un conocimiento de lo particular. Había aquí, pues, aunque no lo pareciera, una concordancia con las propuestas de Antonio Caso (1971: 73-74). Sin embargo, a pesar de lo dicho por Aristóteles y junto con él, por Antonio Caso, Xenópolis estimaba que, en efecto, había una "ciencia de lo particular", justamente la historia en tanto que rigurosa ciencia de las series de hechos particulares; una ciencia que se ayudaba de las ciencias generalizadoras o de leyes y que era, en sí misma, conocimiento científico de sucesos particulares, dispuestos o colocados en series (1971: 69).

La ciencia en general, incluyendo la de leyes y la de series, no era para Xenópolis, según Aragón, "un conjunto uniforme y sistemático de verdades universales, ni una obra cuya esencia consista siempre en la tarea de formular leyes". La ciencia era, más bien, "un puro y simple conocimiento de la realidad, un espejo (de) los fenómenos del universo" (1971: 75). Por supuesto que la ciencia era un conocimiento que no se detenía, como lo juzgaba Caso, "en los meros límites de lo meramente práctico y vulgar".

Podemos relacionar esta última recriminación de Agustín Aragón a Antonio Caso con la que expusimos en primer término --aquella de que Caso no comprendió a fondo el pensamiento de Xenópolis y sólo le había hecho una crítica fragmentaria--. En la opinión de cualquier persona que valorara intensamente la ciencia --y los positivistas como Aragón pertenecían, por fuerza, a esta clase de personas--, Caso quería mostrar aquella ciencia positiva como algo "meramente práctico y vulgar", con alcances francamente "mezquinos". Pero no hace falta discutir aquí este parecer singular de Caso. Sólo conviene destacar la vinculación que observa con su "sistema filosófico", de acuerdo con el cual la ciencia corresponde, a final de cuentas, a la esfera menos humana de la existencia humana, la esfera de la existencia "como economía", y no, en cambio, a las esferas superiores de una existencia humana "como desinterés" y, sobre todo, "como caridad" --véase, más adelante, el apartado 2 del Capítulo IX de este trabajo--. Lo que importa señalar aquí es que Aragón y Xenópolis llamaron ciencia a un tipo de conocimiento histórico que, en absoluto rigor, no cuestionaba Antonio Caso. Además, la ciencia positiva en la que pensaba Caso no era, propiamente, la misma que reivindicaban Xenópolis y Aragón.

Fue en aras de la articulación de su "sistema filosófico" que Caso se abstuvo siempre de rendir pleitesía a los alcances del conocimiento denominado "científico". Fue asimismo en aras de la articulación de su sistema, que Caso leyó y estudió los autores que mostraban

alguna pertinencia en el ámbito de sus muy amplios intereses intelectuales. A.D. Xenópolis no fue la excepción. Caso no buscaba, quizás como sí, en cambio, Agustín Aragón, conocer a fondo y en todos sus detalles las propuestas xenopolianas o las de muchos otros autores --las concepciones bergsonianas, boutrouxianas, rickertianas, y más tarde las husserlianas--. Podemos suponer que Caso consideró las ideas de Xenópolis sencillamente como parte de un esfuerzo por esclarecer sus propias ideas. Pero dicha consideración pondría de manifiesto una proposición fundamental que resulta muy comprensible si se toman en cuenta las precisiones efectuadas por Aragón: aquélla de que la disciplina de conocimientos llamada historia investigaba de manera veraz, objetiva y hasta demostrable hechos irrepetibles en el tiempo y no regularidades de cualquier tipo. Aragón nos convence del hecho de que Caso y Xenópolis convergieron en esta misma noción de historia, a pesar de que, como lo constató el propio Aragón, únicamente Xenópolis quiso llamarle ciencia al conocimiento histórico que Caso denominó *sui generis*.

En las explicaciones de Agustín Aragón no quedaba del todo claro el concepto de las series de acontecimientos históricos que, según Xenópolis, investigaba la historia. Aquellas series, se entiende, podían ser, por un lado, simples cadenas causales de sucesos y, por el otro, secuencias regulares o legales de carácter diacrónico o "a través del tiempo" y no de carácter sincrónico o "en un tiempo dado", como las que investigaban las llamadas ciencias "de leyes", las ciencias naturales. Parece legítimo suponer que las series de las que hablaba Aragón al interpretar a Xenópolis eran del tipo de las secuencias regulares o legales: eran series como las planteadas por la filosofía de la historia; series como la expresada en la ley de los tres estadios de Comte, o la dialéctica del espíritu de Hegel, o las etapas del desarrollo histórico a partir de la lucha de clases del marxismo, por ejemplo. Todas estas series establecían alguna regularidad para los hechos históricos o de sucesión, disjunta de la que evidenciaban los hechos de repetición en las leyes del comportamiento o del funcionamiento de aquellos hechos.

Paradójicamente y en marcado contraste, Caso sugirió con una mayor claridad que la historia conocía, en última instancia, series de hechos, comprendiendo simplemente por ello su concatenación causal. Todo acontecimiento histórico, ocurrido en el orden natural o en el cultural, obedecía sin lugar a dudas a determinadas causas históricas generales y particulares y producía igualmente determinados efectos. Los hechos históricos manifestaban un orden y se disponían en series. Pero el conocimiento histórico debía acceder a los "puntos terminales" de cada serie o secuencia: no a la estructura misma de

la secuencia. Así, el conocimiento de las series históricas, en este segundo sentido asumido por Caso y aplicable al término "serie", no era un conocimiento "legal"; era, rigurosamente hablando, un conocimiento de "lo particular"; era el conocimiento de *cada* hecho en tanto que causado por otros hechos y en tanto que ese mismo hecho podía producir otros más. Bajo esta segunda acepción del término "serie", decir, pues, que la historia era "conocimiento de series", era decir, propiamente, que la historia consiste en un "conocimiento de hechos particulares", en un "conocimiento de hechos irrepetibles". Parece que tal cosa fue justamente lo que intentó decir Xenópol y parece que Caso lo comprendió mejor que el propio Agustín Aragón, no obstante su "fragmentada" lectura del historiador y filósofo rumano. Sólo si las series de la historia eran *cadena*s causales de hechos particulares, podía hacerse inteligible la proposición xenopoliana de que la historia consiste en una ciencia de series y **también** en una ciencia de los hechos particulares.

En la justa medida en que el conocimiento de hechos irrepetibles no era en sí mismo un conocimiento vulgar y pragmático, sino uno muy valioso que significaba, además, la intuición de universales que podían, inclusive, remitir a Tipos Eternos como los del arte, la historia podía considerarse, de esta suerte, una genuina "ciencia de hechos particulares, de hechos irrepetibles". 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, Xenópol**. Aquí radica la diferencia más importante entre Xenópol y Caso. Este último propuso un conocimiento demostrable de lo universal-esencial de cada hecho histórico al que llamó el conocimiento *sui generis* de la historia; un conocimiento que desde cierta perspectiva aristotelista, podría ser, efectivamente, **ciencia**.

Es curioso que al exponer la idea xenopoliana de ciencia, Agustín Aragón pusiera de manifiesto el enorme parecido de esta idea con la noción casiana del conocimiento histórico. Bajo la referencia a Xenópol, Aragón y Caso se refirieron a entidades muy parecidas, otorgándoles nombres distintos. Aragón habló de una cabal ciencia de la historia como ciencia de lo particular que se confundía con una variante de la ciencia en general y que era ciencia de series legales, pero ciencia, al fin, que apuntaba indudablemente a un conocimiento demostrativo de la naturaleza o la esencia objetiva de los irrepetibles hechos históricos. Caso, por su parte, habló de una virtual ciencia de lo particular en cuanto estricto conocimiento "demostrativo" de lo universal-esencial en los hechos históricos, aunque no reconoció que ese conocimiento fuera conocimiento científico: no reconoció que fuera ciencia en el sentido positivista o intelectualista del término. Pero la historia defendida por

Aragón era, en grandísima medida, aquélla misma que defendió su interlocutor antipositivista, Antonio Caso.

### 3. La crítica de Caso a Windelband y Rickert

**El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, de 1933, incorporaba un sexto capítulo, inexistente en la versión de 1923 con el título de "La historia como ciencia cultural". En este nuevo capítulo, Caso presentaba y discutía algunas propuestas que atribuyó a Wilhelm Windelband (1848-1915) y a Heinrich Rickert, los principales representantes de la denominada escuela neokantiana de Baden.

En la opinión de Caso, Windelband personificaba la iniciativa de extender la "reflexión crítica" de Immanuel Kant (1724-1804) al conocimiento histórico. Para Windelband, la historia era, al igual que la ciencia natural, una ciencia "de experiencia" cuyas diferencias con la ciencia natural estribaban en "la manera de utilizar los medios empíricos para el conocimiento". El naturalista hallaba en los objetos particulares de la experiencia los casos de una ley, la cual era "su propio fin cognoscitivo". En contraste, el historiador debía atenerse siempre "a lo particular, a lo único, a lo intuitivo" y no debía perseguir la ley. Caso destacaba así que Windelband era un autor que se ubicaba "en aguda oposición al naturalismo" --al naturalismo científico en historia, desde luego--, aunque también extendía el método científico a la historia aduciendo que dicho método no se agotaba en los procedimientos habituales de la ciencia natural (1985a: 55). En su presentación de las ideas de Windelband, Caso puntualizó que el objetivo de las ciencias empíricas era o "el conocimiento de las leyes invariables o el de los sucesos cambiantes". En este sentido, Windelband podía hablar de unas ciencias de leyes o ciencias *nomotéticas* y de unas ciencias de sucesos o ciencias *idiográficas* (1985a: 55-56).

No sólo Windelband, sino además su continuador Rickert, explicaba Caso, enfrentó la objeción de que "no hay ciencia de lo particular" colocando en los **valores**, cuya significación era siempre **universal**, el "elemento universal" de la ciencia de la historia. Caso dictaminaba así que, según Windelband y Rickert, la historia era una ciencia porque descubría en los valores aquello universal y esencial de "toda realidad histórica" y era científica, inclusive, a pesar del hecho de no ser ciencia de leyes o nomotética (1985a: 56). Para estos "partidarios de la teoría de los valores", observaba Caso, la historia era una **ciencia cultural** y no natural, cuyo fundamento universal, cuyo universal a conocer,

era siempre alguna idea de valor. Las páginas de la historia revelaban conductas morales de los seres humanos que encerraban valores universales tales como lo bueno, lo justo, lo bello, lo santo, etcétera. Los hechos históricos eran así, para Windelband y Rickert, según Caso, la expresión mudable de "valores eternos", precisamente a la manera de las obras de arte, que también simbolizaban entidades universales (1985a: 50).

Pero los valores, señalaba Caso, eran propiamente de la cultura y no de la naturaleza. Por eso aceptaban Windelband y Rickert que las ciencias nomotéticas eran ciencias naturales y las ciencias idiográficas, ciencias culturales. Pero, si los valores, el elemento universal de los acontecimientos históricos, eran culturales y no naturales, entonces "la historia se contrae definitivamente a lo humano y cultural, y deja fuera de su campo a la naturaleza". Era imposible una historia universal si Windelband y Rickert llevaban la razón, proponía Caso. De acuerdo con estos filósofos del neokantismo de Baden, únicamente era posible una historia humana y cultural, pero no una historia natural que, al lado de la cultural, figurase una historia universal (1985a: 56).

Comprendiendo del modo como hemos dicho a los filósofos de Baden, Caso sugirió que si la historia era en efecto universal, "entonces (ella) no es ciencia de valores" y si no es ciencia de valores, tampoco es científica "porque carece del asiento universal" (1985a: 57). Caso ratificaba así que el conocimiento de la historia era "una forma irreductible de conocimiento"; era un conocimiento sui generis que se extendía sobre "el universo entero desde su peculiar punto de vista". La historia revela "lo individual, concreto y único" no solamente en el ámbito de lo cultural, sino además en el de la naturaleza, el cuál es un ámbito que no investigan en forma exclusiva aquellas "ciencias nomotéticas" a las que se refirieron los filósofos neokantianos. La naturaleza también es investigable por la historia. Así, la conclusión paradójica sugerida por Caso era que o se niega que la historia sea una ciencia de los valores, o se rechaza el que la historia sea universal, pero es insostenible afirmar ambas cosas a la vez, como hicieron Windelband y Rickert. Por lo demás, negar una historia universal era, a todas luces, muy discutible (1985a: 59).

Recuperando una observación de Xenópolis, Caso advertía en Heinrich Rickert una concepción de la historia "mucho más vasta" que la de Windelband; una concepción en orden a la cual la historia era la ciencia de lo individual "sin restricción alguna". Lo histórico atravesaba toda "la realidad empírica, inorgánica, orgánica y pensante". Había una historia del sistema solar, de la tierra, de toda forma de vida y de la humanidad en su conjunto. Sin

embargo, Caso también hallaba que esta propuesta rickertiana era inconsistente con la de "la noción de valor cultural o moral, considerada como elemento indispensable para la construcción científica de la historia..." (1985a: 60).

Concluía Caso, pues, en **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, que la historia, como disciplina cognoscitiva, no era ni una ciencia "a secas", ni una ciencia cultural. La historia era un conocimiento *sui generis*, cuyo objeto lo constituían los hechos irrepetibles de la historia universal. De esta forma el concepto de la historia universal alcanzaba a exponerse, finalmente, en el décimo capítulo de la obra. Según fue anotado con anterioridad, el título del capítulo era justamente "El concepto de la historia universal", y en él se afirmaba que la historia universal incluía tanto la historia humana como la no humana, abarcando la "historia total del universo". La ley de Carnot y Clausius o "el principio de la degradación de la energía", declaraba Caso, era aquel que introducía la **historicidad** en el universo. Y de la misma manera que el historiador común reconstruía, por ejemplo, la vida de una civilización pasada, el geólogo y el paleontólogo reconstruían las formas y los hechos ya superados de la vida natural (1985a: 84-86).

Dos apartados del libro de Antonio Caso **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** de 1936, abundaban en torno al problema de las relaciones entre historia y ciencia cultural. Nos referimos, en primer lugar, al capítulo intitulado "Historia o materialismo" que corresponde a la primera sección del libro --"La Discusión del Materialismo Histórico"-- y, en segundo término, al capítulo "Cultura y Naturaleza" de la sección final de la obra --"La Declinación de la Cultura"--. En estos dos apartados, Caso recordaba que si bien los siglos XVII y XVIII vieron en la matemática una especie de ciencia universal, el siglo XIX hizo lo propio con la ciencia de la naturaleza. Por ello Karl Marx y Friedrich Engels (1820-1895), al igual que otros autores decimonónicos, concibieron la historia como una --parte de la-- ciencia natural. "¡Empeño inasequible!", dictaminaba Caso, porque "los materialistas históricos, como los filósofos cartesianos, desconocieron la profunda verdad que estriba en sostener que no todo método es propio para alcanzar todo saber". Los objetos de la ciencia natural, indiferentes como son a los valores, son, además, plenamente cognoscibles mediante los métodos de aquella ciencia. Pero otra cosa muy distinta sucede con todo lo que no es *natura*; con todo lo que es parte de la *cultura* (1985b: 113).

Los valores, continuaba diciendo Caso, tienen lugar en la **historia** --o en la **cultura**, pudiera afirmarse también-- y no en la **naturaleza**. En tanto que "lo bueno, lo santo, lo útil, lo bello, lo malo, lo profano, lo inútil, lo feo", esos valores son los "objetos de conocimiento de la **ciencia cultural**", asentaba Caso. Esto hace cuestionable la consideración de los valores bajo lo que muy bien pudiera llamarse un **naturalismo**. De la misma manera que los objetos de la física no pueden estudiarse como un simple problema de valor, los objetos de la historia no pueden investigarse como mero problema físico-natural (1985b: 114).

Caso concluía de esta forma en su libro de 1936 --si bien en el contexto de las discusiones que emprendió en los primeros años de la década de los treinta contra la teoría marxista de la historia--, que la investigación científica cubría los "reinos distintos" de **natura** y de **cultura**. Había unas ciencias de la naturaleza y unas "ciencias de la vida moral, reflejada en la historia". Rickert sostenía "con verdad", destacaba Caso en este texto, que hablar de "ciencias del espíritu" era caracterizar de un modo deficiente las "disciplinas no naturalistas". En la actualidad, se utilizaba cada vez con mayor frecuencia el término "ciencia cultural", sentenciaba Caso. Las ciencias podían distinguirse entre sí, fundamentalmente, por su objeto, pues ellas estudiaban o fenómenos naturales, o "hechos morales, históricos, ininteligibles sin la noción de bien, de valor" (1985b: 196). De esta manera, Caso parecía aceptar en 1936 el término "ciencia cultural", comprendiéndolo como el conocimiento de ciertos universales, a saber, los valores presentes en todos los hechos de la cultura. Pero ya discutiremos más adelante el contexto de dicha aceptación.

#### 4. El problema del "elemento universal" de las ciencias culturales

Rosa Krauze dijo en *La Filosofía de Antonio Caso*, de 1961, que Caso no se adhirió clara e incondicionalmente a las ideas de Windelband y Rickert acerca de la historia como "ciencia cultural". Caso admitiría con los neokantianos de Baden que la historia conoce lo particular, pero no aceptó ni la tesis de la "universalidad axiológica" --la tesis de que los valores son aquello universal que investiga la historia en sus objetos particulares--, ni la propuesta de la cientificidad de la historia. Caso siempre se mostró renuente a una validación del conocimiento histórico como conocimiento científico, concluía la prestigiada estudiosa del filósofo mexicano (1985: 113).

## Capítulo V. Historia Universal y Ciencia Cultural

### I. La propuesta de Rickert

Para Heinrich Rickert, la historia de la ciencia de los últimos siglos manifestaba cuan trabajada y avanzada estaba la "fundamentación filosófica de la investigación natural". Los propios científicos "naturales" habían acometido esa fundamentación. En las obras de Johann Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1727), escribía Rickert, ya se buscaba y se había logrado alguna conciencia de la investigación realizada. Pero el asunto sólo alcanzó su punto culminante a finales del siglo XVIII, cuando "el más grande pensador del mundo moderno" esclareció plenamente el "universalismo de la ciencia natural", con la ayuda del concepto de naturaleza entendida como la existencia de las cosas en cuanto determinada según leyes universales (1965: 29-30).

Prescindiendo de aquella parte de la "investigación biológica" en la que aún existía una confusión motivada por los principios de la evolución y la teleología de los organismos, declaraba Rickert, era posible afirmar que la ciencia natural posee mucha claridad al respecto de sus propósitos y su naturaleza. Es sobre la base de una tradición muy firme que la ciencia natural ha progresado y prosperado (1965: 31). Pero no sucede lo mismo con las que pudieran llamarse las ciencias culturales, decía Rickert, las cuales son más jóvenes y "están menos hechas". El siglo XIX brindó un gran impulso a estas ciencias culturales y algunas de ellas han estado trabajando con ahinco apoyadas, principalmente, en la autoridad intelectual de sus propugnadores. El hecho es que a la investigación sustantiva de las ciencias culturales, no se ha agregado una reflexión rigurosa sobre su naturaleza cabal, apuntaba Rickert. Entre las escasas incursiones en esta materia, destacarían los escritos de Hermann Paul (1846-1921), Karl Menger (1840-1921) y Max Weber, decía el más joven de los filósofos neokantianos de Baden (1965: 32).

Pero lo que sin duda alguna era posible afirmar, señalaba Rickert en su libro de 1910, era que las dos clases fundamentales de ciencia, la natural y la cultural, se distinguían entre sí por sus objetos y por los métodos que empleaban. Una clasificación de las ciencias mediante sus objetos era material, y una diferente, a través de sus métodos, formal. El caso era que los tipos materiales de ciencia no tenían por qué coincidir con sus tipos o sus clases formales. Por lo común se afirmaba que las ciencias sólo se distinguen materialmente: entonces, podía hablarse en forma simplista de unas ciencias de la

Por otra parte, los estudiosos de la obra casiana no han comentado con demasiado detalle el hecho de que Caso escuchara a Xenópolis en su alegato de que Rickert aceptaba una historia universal. Estos estudiosos han reiterado despreocupadamente que Caso no admitió semejante juicio, recordando, de nueva cuenta, que si la historia estudiaba en los hechos particulares valores culturales universales, entonces ella se reducía a lo humano y lo cultural y no era, por lo tanto, historia universal. Pero la historia universal no podía ser sino el conocimiento de cada hecho que había ocurrido en el universo. Todo lo particular en el universo natural y cultural ocupaba un lugar en el tiempo en virtud de la historicidad de dicho universo, historicidad que dependía, finalmente, de la ley de Carnot y Clausius; del "principio de la degradación de la energía".

Tampoco debe olvidarse que hacia 1936, según lo hemos visto, Antonio Caso dió algunas muestras de aceptar la expresión rickertiana "ciencias culturales" para designar tanto el estudio de los valores mismos, es decir, el estudio de "lo bueno, lo santo, lo útil, lo bello, lo malo, etcétera", como el estudio de todo lo valioso, es decir, de los "hechos morales, históricos, ininteligibles sin la noción de bien, de valor". Caso defendió alguna vez, entonces, a las "ciencias culturales", sólo que en el contexto de una discusión con la tesis conforme a la cual el ámbito de lo cultural podía y debía ser objeto exclusivo de una ciencia natural. Pero no es que Caso propusiera que la historia era en sí misma una ciencia cultural. Lo que propuso, más bien, fue, primero, que el estudio de lo cultural resultaba posible y pertinente como investigación de los valores y de todo lo valioso y, segundo, que aquel estudio podía denominarse correctamente "ciencia cultural", no obstante que aquella "ciencia cultural" debiera constituirse, en rigor, en una genuina "filosofía de los valores", en una **axiología** y más profundamente, decimos nosotros, en una **cabal filosofía de la cultura**.

Nuestro problema, por el momento, es considerar si Caso interpretó en forma adecuada los planteamientos del neokantismo de Baden en relación a la posibilidad de una ciencia idiográfica y cultural de la historia. Es preciso determinar si Windelband y, sobre todo, Rickert propusieron que la historia era, en efecto, una ciencia que conocía en los hechos particulares históricos algo universal que fueran los valores. Igualmente, debemos intentar comprender el aserto xenopolitano que atribuyó a Rickert una genuina historia universal. Tal es la materia del siguiente capítulo de nuestro trabajo, en el que recurriremos de nueva cuenta al mencionado texto de Heinrich Rickert *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, del año 1910.

Pero inclusive antes de Rosa Krauze y desde 1947, en su ensayo "La Filosofía de la Historia en Antonio Caso", Juan Manuel Terán destacaba que Antonio Caso objetó la idea del conocimiento histórico de Windelband y Rickert, idea que a juicio del propio Caso, excluía una historia natural real que formaba parte de la historia universal. Dicha historia universal no se hallaba compuesta exclusivamente por la historia humana. El error de la filosofía de los valores de Windelband y Rickert, señalaba Terán interpretando el parecer de Caso, era que comprendía la historia únicamente en términos humanos y culturales, pero no en terminos naturales y, a fin de cuentas, universales (1947: 279).

También Margarita Vera indicó en su "Prólogo" al Volumen X de las **Obras Completas** de Antonio Caso que, en la opinión de este último, los neokantianos de Baden ubicaban lo universal de las denominadas ciencias culturales en los valores, los cuales eran realidades universales. Para Windelband y Rickert, lo histórico era todo lo significativo a la luz de los valores, que además de ser universales, eran entidades culturales y del mundo humano. Pero si la historia era la ciencia idiográfica y cultural de los fenómenos culturales, señalaba Caso, según Margarita Vera, la historia era también la ciencia de algo puramente humano y no era ella, por lo tanto, historia universal. Pero si la historia era en efecto universal, entonces no podía ser ciencia, ya que la historia no sólo investigaba lo relativo a los valores universales; además, ella investigaba lo referente a los sucesos particulares, naturales y culturales (1985: XXX-XXXIII).

En resumen, parece que con respecto al punto que tratamos, los comentaristas de Caso admitieron siempre con él que para Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert los valores eran el "elemento universal" de las ciencias idiográficas o culturales; eran el elemento que salvaba, para aquellas ciencias, la objeción de que no había una ciencia de lo particular. Asimismo, aquellos comentaristas coincidieron habitualmente en señalar que la remisión a los valores culturales efectuada por los filósofos neokantianos implicaba reducir la historia universal a lo humano y cultural e implicaba, también, suprimirla en tanto que historia universal. Si la historia era universal, entonces no podía ser mera ciencia de los valores culturales. Y si la historia era universal y no era ciencia de los valores, entonces tampoco podía ser científica, puesto que carecía de un "asiento universal". De todo esto era posible inferir, como lo había hecho Caso, que la historia era una forma irreductible del conocimiento; era un conocimiento *sui generis*.

naturaleza que investigan al "ser corporal" y que tendrían como su modelo a la física, y de unas ciencias del espíritu que estudiarían al "ser anímico", teniendo como modelo a la psicología (1965: 37-38). Pero las verdaderas divergencias entre las "ciencias empíricas", proponía Rickert, no radican tanto en sus objetos, como en sus intereses de conocimiento. A la distinción material entre las ciencias debe añadirse, entonces, una diferencia formal. Era indispensable este nuevo criterio de clasificación **doble**, según Rickert, para poder comprender mejor las posibilidades integrales de la ciencia (1965: 39-41).

En cuanto a la distinción material entre las ciencias, había que decir que algunas de ellas destacan de la realidad empírica ciertas cosas y procesos con "especial significación". Se trata aquí de cosas y procesos en los que se descubre "algo más que mera naturaleza"; se trata de cosas y procesos para los que no basta su legítima explicación naturalista y que demandan respuestas a otro tipo muy distinto de preguntas inquisitivas. Los objetos y procesos de estas ciencias corresponden al campo de la **cultura**. En realidad, dictaminaba Rickert, puede hablarse mejor de **ciencia cultural** y de **ciencia natural**, que de ciencia "del espíritu" y ciencia de la naturaleza, pues la primera clasificación refleja mejor que la última, la diferencia de intereses que puede presentarse en el conjunto universal de las ciencias (1965: 41-42).

A la más certera distinción material o por objetos entre ciencia cultural y ciencia natural, podría añadirse, por otra parte, una distinción de los tipos fundamentales de ciencia, a través de un criterio formal o según métodos. Esta distinción se fundamenta en los objetivos mismos de las ciencias. No hay duda acerca de que unas ciencias buscan conocer la **naturaleza** de los objetos, i. e., su acontecer de acuerdo con leyes universales, mientras que otras quieren conocer la **historia** de aquellos mismos objetos; la historia de los objetos "en el más amplio sentido formal de la palabra, es decir, (como) el concepto del suceder singular, en su peculiaridad e individualidad". Las primeras ciencias son aquellas de **método naturalista**, el método que es apto para conocer leyes universales; las segundas, en contraste, son las ciencias que emplean el **método histórico**; el método orientado al conocimiento de singularidades (1965: 42-43).

Rickert proponía que la distinción formal entre las ciencias no es coincidente con su distinción material. No sólo existen ciencias culturales históricas y ciencias naturales naturalistas. El mundo de los objetos culturales puede ser investigado con el método

histórico o con el método naturalista, al igual que el mundo de los objetos naturales. De hecho, las ciencias naturales proceden **principalmente** por el método naturalista y las ciencias culturales, **preponderantemente** por el método histórico, pero nada más (1965: 43-44).

Por otro lado, Rickert estimaba que el término "naturaleza" no es un término opuesto, en forma exclusiva, a aquél de "historia". También es uno opuesto al concepto de "cultura". **Naturaleza**, en cuanto diferente de "cultura", significa "lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento". **Cultura**, en contraste, es "lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados". En todo proceso cultural, señalaba Rickert, hay un valor incorporado y reconocido por los seres humanos, mientras que en todo proceso natural puede haber o no dicho valor. Los objetos en los que residen valores son propiamente los **bienes**. Los objetos culturales son todos ellos bienes y los objetos naturales, por su parte, son aquellos objetos que pueden ser pensados, o no, como bienes (1965: 46). Finalmente, debe distinguirse entre las "realidades valiosas" y los propios valores, los cuales, rigurosamente hablando, "no son realidades", como sí lo son, en **ambio**, las entidades valiosas.

Rickert subrayaba que objetos tales como la religión y las iglesias, el Estado y el derecho, el lenguaje, las costumbres, las ciencias, las artes, la economía, etcétera, así como todos aquellos "medios técnicos necesarios para su cultivo", son objetos de cultura y bienes reconocidos por "todos los miembros de una comunidad". Los objetos naturales podían ser eventualmente considerados como objetos culturales e investigados como tales (1965: 48-49). "Entendamos por cultura, decía Rickert, la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos y que por esos valores son cultivados". Entre estos objetos culturales, figuraban no únicamente los relativos a la "historia humana"; también podían aparecer muchísimas entidades relativas a la "historia natural" (1965: 55).

Después de las precisiones anteriores, Rickert procedía a considerar el problema de la científicidad de la historia. **Ciencia Cultural y Ciencia Natural** indicaba, así, que todas las ciencias empíricas pueden formular "juicios verdaderos sobre el ser real del mundo sensible". En este sentido, hay solamente una ciencia de la realidad **única**. Pero la ciencia en general siempre se propone alguno de los dos fines posibles con respecto al conocimiento de la realidad única. Uno de estos fines es el objetivo propio del método naturalista, **generalizar**, y el otro es el objetivo peculiar del método histórico,

**individualizar.** Para conseguir cualquiera de estos dos fines, existían "modos de concepción" diferentes que conformaban métodos diferentes. No había razón alguna para "reservar el nombre de 'ciencia'" a "los productos de la concepción generalizadora", como tampoco la había para clasificar como "ciencia", exclusivamente, a los productos de la concepción individualizadora. Era mucho mejor, según Rickert, "esforzarse por elaborar un concepto de la ciencia que comprenda todo lo que generalmente se llama ciencia", tanto la natural como la cultural (1965: 94).

Conforme al parecer de Rickert, el carácter científico de la historia radicaba en la forma en que ésta elabora sus conceptos. Lo primero es "la selección de objetos pertinentes y la caracterización de su aspecto esencial". Para ello requería la historia, al igual que la ciencia natural, de sus respectivos a priori, mismos que hacen factible el que ella domine con conceptos su realidad a investigar (1965: 120-121). Pero ¿qué objetos, preguntaba Rickert, pueden concebirse no únicamente de "modo naturalista", sino también en su individualidad histórica? Desde luego, todos aquellos en los que residen valores, porque las realidades en las que no residen valores, tan sólo ofrecen al conocimiento un interés de tipo naturalista y de ellas únicamente quiere conocerse la manera cómo son **especímenes** de una cierta entidad universal; de ellas no interesa, cognoscitivamente hablando, su individualidad. En contraste, de los objetos y procesos referidos a valores, sean ellos puramente físicos o claramente psíquicos, interesa su "**curso singular**", su individualidad histórica. Y aquellos mismos procesos históricos pudieran considerarse, igualmente, "como naturaleza" y reducirse a leyes y conceptos universales, concediéndoseles, por lo tanto, el carácter de "especímenes", toda vez que a "toda realidad cabe siempre concebirla por generalización" (1965: 125).

Lo cierto era, pues, a juicio de Rickert, que el concepto de cultura hacía posible la historia como ciencia. Había procesos y objetos reales con un significado cultural, que interesaba conocer en su naturaleza individual. La cultura creaba para la ciencia **individuos** y permitía una ciencia **histórica** diferente de la ciencia **natural**. El significado cultural de una entidad generaba su significado histórico. Si el concepto de naturaleza hacía posible la investigación, la concepción naturalista que redundaba en conceptos y en leyes generales, el concepto de cultura, proponía Rickert, posibilitaba, asimismo, una concepción histórica que arrojaba conceptos individuales (1965: 125-127).

Rickert pensaba, pues, que para que interesase científicamente la **historia** de una cosa era necesario, en consecuencia, su valor cultural, su relación con los valores. Propuso, entonces, el término "**avaloración**" para denominar al procedimiento que individualizaba históricamente una entidad, por una referencia a determinados valores. Ad-valorar, **avalorar**, referir a valores era distinto que **valorar** o establecer el valor de alguna cosa; era distinto que **fixar** o dictaminar el valor de un hecho determinado. La ciencia cultural histórica refería sus objetos a valores, avaloraba, según Rickert; no, en cambio, la ciencia natural generalizadora, que solamente explicaba y no avaloraba. La **avaloración rickertiana** delimitaba, por tanto, lo "importante", lo "significativo", lo "interesante" e incluso, lo **esencial** de cualquier entidad en particular (1965: 130-132).

Y ningún científico, aseguraba Rickert, **valora** en tanto que científico. Tampoco **valora** el historiador en tanto que historiador, mientras que, sin duda alguna, **avalora** para conocer aquello "**que realmente ha sido**". "Valorar" es, 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. En ambos casos, se trata de una cuestión **práctica**, porque la valoración siempre tiene lugar en la actividad práctica humana. Hay que distinguir, entonces, a la **valoración práctica**, escribió Rickert, de esa **avaloración teórica** que realiza la ciencia cultural e histórica. La historia no es "ciencia valorativa", expresión que encierra una contradicción en los términos. La historia no **valora** positiva o negativamente sus objetos, decía Rickert, como en cambio lo hace toda valoración práctica. La historia conoce objetos particulares que se le presentan, justamente, en virtud de una **avaloración**, la cual indica que alguna cosa o que algún hecho "tiene valor" y **merece** ser conocido en su individualidad o en aquello que es él mismo (1965: 133-136).

Desde luego que el historiador **valora** los hechos en tanto que persona. "No hay una sola obra histórica de importancia, afirmaba Rickert, que esté **totalmente** libre de valoraciones". Pero la valoración no penetra en la concepción histórica, la cual es imposible sin la **avaloración**. Lo que sí es bien posible, en cambio, es una concepción histórica pura y carente de valoraciones (1965: 136-137). Por lo demás, el historiador no refiere sus objetos "a un valor cualquiera". Antes bien, los refiere a valores reconocidos o comprendidos universalmente; los remite a entidades valorativas aceptadas o incluso exigidas como válidas por "todos los miembros de una comunidad de cultura". Tal es la "**universalidad de los valores culturales**", señalaba Rickert: aquella universalidad

que conjura "el capricho individual en la concepción histórica" y sobre la que descansa la "objetividad" --entre comillas-- de los conceptos históricos. La investigación histórica se encuentra dirigida por "valores universalmente valorados". Es debido a los valores universales que lo particular adquiere para la ciencia "una importancia universal" (1965: 145-147).

Rickert concluía su discurso destacando que la objetividad de la ciencia cultural histórica es peculiar y es, además, diferente de la de la ciencia natural naturalista, pues es una objetividad que opera únicamente para "un círculo determinado de hombres, que (...) valoran (...) los valores directivos" de las investigaciones de la ciencia cultural histórica. A diferencia de la objetividad de la ciencia natural, la objetividad de la ciencia cultural es una "objetividad históricamente limitada" (692). En este sentido, el progreso efectivo de las ciencias culturales depende, para Rickert, del progreso en la elaboración de "un concepto objetivo (...) de la cultura" y depende, además, de la elucidación de un "sistema de valores válidos" de manera absolutamente universal. Pero esto sólo sería posible con una fundamentación de aquellos valores que rigen todas las investigaciones históricas; sólo sería posible con la elaboración de una filosofía de la ciencia cultural histórica, como filosofía de los valores, que permaneciese en la base de dicha ciencia de la historia (1965: 203-205).

## 2. Historia y filosofía de la cultura y de los valores

El desarrollo anterior parece dejar en claro que Antonio Caso no comprendió del todo la propuesta del neokantismo de Baden en relación a la historia como una ciencia cultural. Cuando menos, Heinrich Rickert no dijo que la historia conocía o perseguía conocer los valores universales insertos en los sucesos históricos particulares, como lo aseguraban *El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores* y *La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico*. Rickert y su antecesor Windelband, podemos sugerirlo, propusieron, más bien, que la historia conoce hechos particulares en su singularidad y su naturaleza peculiar e irreplicable. Era verdad que Rickert se refirió a un conocimiento de los valores culturales, pero no afirmó que ese conocimiento fuera precisamente el de la historia. Rickert, concretamente, estimó que la historia era una ciencia cultural que conocía sus objetos mediante el método histórico; mediante el método capaz de individualizar a los objetos del conocimiento en general.

Creemos que para Rickert y el neokantismo de Baden, los valores culturales eran a la ciencia cultural eso mismo que las categorías y que los principios puros del entendimiento investigados por Kant eran a la ciencia natural, i. e., la condición de posibilidad o el fundamento mismo de un conocimiento de validez universal; los elementos *a priori* de un conocimiento científico. 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. Semejante ciencia cultural investigaba, en lugar de ello, **la realidad fenoménica de unos objetos particulares e históricos que le eran revelados a través de los valores culturales.** Parece que Caso no discernió con nitidez este asunto en sus libros de 1933 y 1936. Antonio Caso entendió que, según Rickert y el célebre neokantismo de Baden, la historia conocía los valores que con toda propiedad y, en principio, eran únicamente la condición de posibilidad del conocimiento histórico mismo.

Desde luego que los valores no eran solamente, a juicio de Rickert, el fundamento *a priori* de un científico conocimiento histórico. Eran, además, el elemento clave o el punto nodal de la propia cultura, y en esto iba a concordar plenamente Antonio Caso hacia 1936. La cultura no aparecía a los ojos de Rickert como una región ontológica con fronteras precisas que la diferenciaban de la naturaleza y en un espacio distinto al que ocupaba esa naturaleza. Rickert sugirió que la cultura era, en última instancia, todo cuanto se relacionaba con los valores que producía la actividad humana. Tenían significado cultural no solamente las entidades y los procesos implicados en esa actividad humana, sino también aquellas entidades y procesos considerados habitualmente como "naturales" que entraran, de manera eventual, en relación con los valores: aquellas entidades y procesos que establecían contacto, en determinado momento, con los valores culturales. Podían tener significado cultural, por ejemplo, la erupción de un volcán o el terremoto capaz de abatirse sobre alguna ciudad, y tenían significado cultural, igualmente, **el estudio de las órbitas de cada planeta o el del metabolismo de los organismos,** aunque dichos procesos naturales, en principio, no poseyeran significado cultural.

Era posible entonces, de acuerdo con Rickert, hablar de una historia universal que involucrase a las historias natural y cultural, porque la historia natural en su conjunto se mostraba **tan interesante e importante** como la historia cultural en sentido restringido -aquella historia de los hechos y los actos humanos--, y porque se relacionaba también, indiscutiblemente, con valores que hacían **interesante e importante** no sólo todo lo relativo a la historia cultural, sino además lo referente a una historia natural.

Rickert defendió, entonces, una historia universal que, al parecer, reconoció en él Xenópolis, pero que no pudo comprender ni conceder Antonio Caso en el filósofo neokantiano. Rickert no se refirió exclusivamente a una historia cultural humana y a una historia universal que discriminara a la historia natural cuando aludió a la presencia de los valores culturales en los hechos históricos. Lo que señalaría Rickert era que toda investigación histórica, referida al campo de la cultura o al de la naturaleza, se fijaba precisamente en sus objetos por considerarlos relevantes desde algún punto de vista valorativo. Toda investigación histórica, fuera ella de historia cultural o de historia natural, **avaloraba**, relacionaba sus objetos a valores, de la misma manera que avaloraba toda investigación emprendida por las ciencias de la cultura. **La tesis de la avaloración, en síntesis, posibilitaba en la propuesta rickertiana la idea de una historia universal.** Parece que Xenópolis advirtió con claridad este asunto, a diferencia de Antonio Caso, que no logró asimilar completamente el singular papel de los valores en la propuesta de Rickert.

Por otro lado, Caso no se equivocó al reconocer en **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** una ciencia cultural que investigaba tanto los valores, como lo valioso de los hechos culturales particulares. Caso pudo percatarse de que el campo habitualmente designado a las denominadas "ciencias del espíritu" era, en rigor, el mismo campo carente de fronteras precisas o difuso, como lo había indicado Rickert, de unas ciencias culturales o de la cultura; era el campo en el que prevalecían valores que penetraban, incluso, el ámbito de una "naturaleza" presuntamente diferenciada del "espíritu". Por ello fue que Caso aceptó en algún momento de sus reflexiones las denominadas ciencias de la cultura. **Era imposible investigar el campo multiforme de la cultura con las únicas armas de la ciencia de la naturaleza.** Pero Caso no aplicó jamás la peculiar y vasta concepción rickertiana del campo de la cultura, al asunto de la historia universal; parece que Caso continuó pensando siempre que los valores no penetraban jamás el ámbito de la naturaleza y siguió resistiéndose a aceptar una cientificidad para la historia.

Desde luego que Caso hubiera preferido llamarle a la rickertiana ciencia cultural, sencillamente, **filosofía de la cultura**. Esta filosofía podría consistir en un **conocimiento profundo, intuitivo y no simplemente "científico"** --en el sentido positivista o intelectualista del término--, **del mundo de la cultura, un mundo eminentemente histórico, dotado de entidades y de procesos valiosos**. En la óptica de Caso parecía ser verdad que había cosas, hechos y procesos **valiosos** y había, asimismo, **valores** sobre los que era factible discurrir en una indispensable filosofía de los valores. Pero a esta filosofía de los valores, por último, se la tenía que distinguir --y Caso la distinguió, en efecto-- tanto de una filosofía de la cultura, que conocía propiamente **todo lo valioso**, como de la historia misma, que buscaba ser el estudio de **cada** entidad particular en trance permanente de cambio; el estudio, muy diferente, de **cada** suceso histórico.

Resulta claro, entonces, que Caso desapareció, o mejor, **fundió** la historia que propusieron **verdaderamente** Rickert y el neokantismo de Baden, en una muy casiana **filosofía de los valores** que, en la justa medida en que se extendía **más allá** de los **valores** mismos, para llegar hasta **todo lo valioso**, era una auténtica **filosofía de la cultura**. Resulta claro que Caso propuso, a partir de su defectuosa interpretación de Rickert, una filosofía de los valores que formaba parte de una vasta filosofía de la cultura. Pero Rickert, específicamente, **no confundió** la historia con la filosofía de los valores. Rickert concibió una filosofía de los valores muy a su neokantiana manera, es decir, como una auténtica Crítica de la Razón Pura abocada al conocimiento de la cultura. Sin embargo, a la historia científica de Rickert, de la misma manera que a la historia *sui generis* de Caso, sería posible insertarlas en la casiana filosofía de la cultura.

Juzgamos cierto, por lo tanto, que Rickert diferenció, como Caso, entre historia y filosofía de los valores, y eso significa que, **aún a pesar de que Antonio Caso nunca lo supo y mucho menos lo señaló expresamente, él y Rickert hicieron formulaciones asombrosamente similares acerca del conocimiento histórico y acerca del conocimiento de la realidad cultural en general**. Ambos autores propusieron una **filosofía de la cultura** que el alemán concibió como el conjunto universal de las ciencias culturales y el mexicano como la **intuición esencial de las entidades y procesos históricos del mundo de la cultura**. Las diferencias entre Rickert y Caso parecen radicar, objetiva y fundamentalmente, en el "crucismo" del primero

para efectos del conocimiento histórico y cultural: en la tesis rickertiana de que el mundo cultural e histórico no puede conocerse "en sí mismo". A dicho criticismo no lo iba a suscribir Antonio Caso, cuyo punto de vista fue siempre mucho más apegado al pensamiento gnoseológico "clásico" --"aristotélico", en rigor--, puesto que proponía que **cada hecho histórico se podía conocer --se podía intuir-- en su naturaleza o esencia universal y objetiva.**

Por lo demás, creemos que Antonio Caso y Heinrich Rickert señalaron, cada quien por su lado --aunque el segundo con un matiz eminentemente kantiano que está ausente en el primero--, que la historia es capaz de conocer lo que en nuestros propios términos hemos denominado **lo universal esencial de cada acontecimiento histórico.** Juzgamos que los textos aquí revisados de Heinrich Rickert y de Antonio Caso avalan suficientemente esta afirmación. En particular, Rickert aseveró que la historia conocía de manera científica --es decir, en forma demostrativa-- y en su estricta individualidad, en su naturaleza peculiar, entidades reales que manifestaban un inequívoco significado valorativo o cultural. Pero los valores no eran, a su juicio, el "asiento universal" de una ciencia histórica que, en tanto que ciencia, no podía consistir en un conocimiento de lo universal --de lo universal-general, precisaríamos--, como se lo adjudicó Caso. Para Rickert, los valores eran el fundamento universal **a priori** de la individualizante investigación histórica. Recuperando una vez más nuestra propia terminología, pudiéramos sugerir que, según Rickert, la historia es un conocimiento de lo universal-esencial de individuos particulares y no el conocimiento de algo universal-general en ellos.

Como ya lo hemos señalado, el sello kantiano de la argumentación rickertiana radicaba en la tesis de que la historia, en cuanto rama de los conocimientos, es posible gracias a la cultura, gracias a los valores que se generan en la actividad práctica humana. De no haber cultura y valores: de no hallar **valiosas**, los seres humanos, a ciertas entidades y ciertos hechos particulares, fueran ellos de carácter "físico" o de carácter "psíquico", tampoco habría conocimiento histórico. Pero además, los valores, a diferencia de las categorías del entendimiento dilucidadas por Kant, no son universales en términos absolutos. Para Rickert, los valores son universales únicamente en alguna "comunidad de cultura", lo que significa que cada comunidad cultural encuentra valiosas en mayor o en menor medida diferentes entidades individuales: cada comunidad entiende la historia universal a su muy particular manera.

En contraste, Caso no hizo depender la historia exclusivamente de los valores culturales. Caso habló, sobre todo, de una historicidad real del universo apoyada, básicamente, en el principio físico fundamental de la "degradación de la energía". Al menos eso fue lo que dijo en **El Concepto de La Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, no obstante que en otros textos como **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico de 1936** o **La Persona Humana y el Estado Totalitario de 1941**, adoptó con claridad la propuesta rickertiana de la importancia de los valores en la constitución de la cultura y de la historicidad de la realidad cultural. Parece claro que Rickert no se refirió tanto al fundamento real de la historicidad del universo, como sí, en cambio, Caso. Rickert habló, más bien, del fundamento de nuestro interés por conocer los sucesos históricos, ubicando ese fundamento en los valores que eran, además, la piedra de toque de la cultura. En cambio, Caso especificó un fundamento real para la historia no en tanto que rama de los conocimientos, sino en tanto que nota característica ontológica de la propia realidad natural y cultural.

En tal sentido, podemos proponer que Caso consideró durante toda su vida los hechos históricos más como una realidad objetiva a conocer, que como una construcción intelectual que fuese el producto de contextos culturales diversos. Heinrich Rickert no aceptó un conocimiento totalmente objetivo de los hechos históricos porque ese conocimiento dependía de puntos de vista valorativos que procedían de diferentes ambientes culturales. Cada cultura encontraba interesantes de algún modo peculiar a los hechos históricos y podía conocer aspectos diferentes en aquellos hechos, aunque no su naturaleza plenamente objetiva. Antonio Caso, por su parte, sugirió que la historia sí podía indicarnos aquello que era propiamente cada hecho histórico y desde 1933 en adelante, puso especial atención en los valores como elemento fundamental para poder hablar de una cultura que, junto a la **natura** de lo real, formaba parte de la vasta historia universal.

A pesar de las diferencias entre Rickert y Caso con respecto a sus respectivas concepciones del conocimiento histórico, es muy cierto que ambos autores distinguieron claramente a la historia de la filosofía de los valores y de la cultura. Hubo errores muy claros en la interpretación casiana de Rickert, autor que no propuso que la historia fuera una ciencia de los valores universales presentes en los hechos históricos, a la manera de los universales que se encuentran en las creaciones artísticas. Empero, Caso mismo defendió, con palabras y con matices distintos a los de Rickert, la mismísima idea del filósofo alemán acerca de la historia como una ciencia cultural de método individualizador que investiga la esencia

**universal de cada una de las entidades reales. Caso propuso inclusive, al igual que Rickert, si bien de una manera muy distinta, una filosofía de la cultura.**

## Capítulo VI. Sociología Científica y Sociología Profunda

### 1. Las diversas concepciones de la sociología

Antonio Caso caracterizó la sociología principalmente en dos de sus textos, que fueron **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores y la Sociología**. La primera edición de la **Sociología** data de 1927 y la última, de 1945. En el primero de estos volúmenes, concretamente en el capítulo "La sociología y la historia", que ya existía en la edición de 1923, Caso propuso que después de Auguste Comte y de Karl Marx, los autores de las "más recientes y más eficaces filosofías de la historia", el intelectualismo y el materialismo de sus filosofías respectivas se había fundido en una misma "explicación científica"; en "otras tesis más, propiamente, sociológicas". Herbert Spencer, Albert Schäffle (1831-1903), Paul von Lilienfeld (1829-1903), Ludwig Gumplowicz (1838-1909) y otros autores, afirmaba Caso, erigieron a la sociología en una ciencia autónoma al margen de la historia (1985a: 62).

Caso continuaba diciendo que si la biología se había exigido a sí misma el conocimiento de los organismos unicelulares para "elevarse, metódicamente, al estudio de organismos más complejos", la sociología había hecho lo propio con las sociedades elementales. Además, la ciencia sociológica, sobre todo a partir de Herbert Spencer, había admitido la tesis de que la sociedad es un organismo "al fin, como la planta y el animal". Con el organicismo, la sociología se aproximó cada vez más a las ciencias naturales, presentándose a sí misma como un conocimiento distinto del conocimiento histórico "por su índole y método privativo" (1985a: 63-64).

Sin embargo, añadía Caso, el fracaso del organicismo condujo pronto a los sociólogos a un enfoque psicologista de su disciplina que aglutinó a los representantes quizá "más ilustres de la ciencia": los franceses Alfred Fouillée (1838-1912) y Gabriel Tarde (1843-1904) y los norteamericanos Lester F. Ward (1841-1913) y Franklin H. Giddings (1855-1931), entre otros autores. Por lo demás, no demoró en pronunciarse contra este psicologismo sociológico el "grupo de prudentes investigadores" dirigido por "el filósofo Emile Durkheim", redactor de la "excelente revista" de *L'Année Sociologique*. El capítulo "La sociología y la historia" de **El Concepto de la Historia Universal** señalaba, así, que Emile Durkheim (1858-1917) y sus seguidores, intentaron una nueva vinculación entre la

sociología y la historia como novedosa síntesis no organicista ni psicologista, "sino propiamente sociológica" (1985a: 64-65).

El texto de "La sociología y la historia" concluía, entonces, que la sociología consiste en una ciencia humana anti-organicista y anti-materialista que guarda relación con la psicología --como lo testimoniaban las obras de Tarde, Giddings y Ward--, con la historia --como podían probarlo los trabajos de Durkheim-- e inclusive, con la filosofía --según alcanzaban a demostrarlo las investigaciones de Wilhelm Wundt (1832-1920), Ferdinand Tönnies (1855-1936) y Georg Simmel (1858-1928)--. Sin embargo, **El Concepto de la Historia Universal** dictaminaba que la sociología jamás "abandonará su empeño de convertirse en ciencia comparable (...) con la biología", toda vez que ella persigue una "teoría de la uniformidad humana" a través del descubrimiento de las "repeticiones y simetrías de las sociedades" (1985a: 66). Tal era el objetivo de la ciencia sociológica, proponía Caso, muy distinto del objetivo de la historia, que buscaba conocer "lo asimétrico y singular. (...) la diferencia, lo propio y accidental; no lo genérico y común". Era, pues, verdadero que "ni lo sociológico es histórico, ni lo histórico, sociológico".

Ahora bien; antes de examinar las consideraciones de Antonio Caso sobre la sociología en la obra del mismo título, conviene ahondar en el asunto de la sociología como una disciplina anti-materialista. Caso no justificó extensamente su punto de vista al respecto en **El Concepto de la Historia Universal**. Sin embargo, dos capítulos de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, intitulados respectivamente "Ciencia social, economía y marxismo" y "La filosofía social y el materialismo histórico", efectuaron esa justificación, discutiendo directamente el anti-materialismo del conocimiento sociológico más aceptable.

Caso escribió en **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** que la complejidad de lo social no podía reducirse, para su conocimiento, a ningún "esquematismo abstracto". Lo social no dependía completamente ni del "desarrollo del orden intelectual, como quería Comte, ni de los "factores económicos", como lo quiso Marx. No había un orden de la vida cultural, afirmaba Caso, que pudiera llamarse el "fundamental". Todos los órdenes de la vida social se implicaban recíprocamente. En toda sociedad la "vida intelectual y moral" descansaba sobre la vida económica, y aquella otra vida también afectaba y reconstituía a ésta última. "Producir riqueza no es un acto primario, escribió Caso. Si se suprime la finalidad de una producción dada, la producción desaparece" (1985b: 104).

Desde luego, Caso observó en su libro de 1936 que el marxismo juzgaba como un hecho incuestionable que "lo económico" determinara "lo ideológico" y que lo inconsciente determinara a lo consciente. Y así podía ocurrir, en efecto, pero no de manera absoluta, porque además era indudable que la ideología determinaba la economía y que lo consciente determinaba, también, a lo inconsciente. "La sociedad humana, en su exquisita complejidad, es el más notorio ejemplo de acción recíproca", concluía Caso. No solamente había propiciado la economía fenómenos religiosos: por ejemplo, la difusión del cristianismo entre las "clases oprimidas" de la "decadente" sociedad antigua y esclavista. Asimismo, la vida religiosa había provocado fenómenos económicos: por ejemplo, las prohibiciones tabú sobre determinados objetos y personas en los procesos de producción e intercambio de numerosas sociedades arcaicas. No debía hablarse, entonces, de "estructura" y de "superestructuras" sociales, sino de "concatenación y síntesis social"; no era conveniente hablar de "materialismo histórico", sino de "acción mutua y recíproca de lo material sobre lo ideal y de lo ideal sobre lo material" (1985b: 107-108).

En los inicios de la evolución social, recordaba Caso en los dos artículos citados de su libro de 1936, la religión fue tan importante como la economía. En realidad, nunca había habido una "estructura fundamental" de lo social. Ni siquiera es la sociedad un "organismo de ideas", puesto que todo lo ideal en o de la sociedad se relaciona con el ambiente, con los aspectos físicos y geográficos y viceversa: los ambientes que envuelven a cada sociedad humana se enfrentan siempre con algún corpus específico de ideas culturales (1985b: 108). Es falso que lo cultural sea "algo adjetivo" y lo económico, "algo sustantivo". En la determinación de lo social todas las fuerzas actuantes son "sustantivas" y, como tales, todas ellas poseen un aspecto material y un aspecto ideal.

Concluía, pues, **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** que una ciencia verdadera de lo social tenía que incluir tanto al "determinismo económico" como al "idealismo jurídico". Sólo un "pluralismo de los valores tornaba inteligible la marcha complejísima de la historia", dictaminaba Caso, porque sólo dicho pluralismo, contrariamente a la "funesta teoría materialista" y a otros reduccionismos por el estilo, respetaba "en su integridad" sus objetos de conocimiento y lograba penetrar en ellos, produciendo un saber plenamente posible (1985b: 112).

Ese pluralismo fue ensayado en la **Sociología, genética y sistemática de 1927**. En esta obra, Antonio Caso propuso que la sociología representaba un "pensamiento unificador" con respecto al estudio de los fenómenos sociales. Antes de que existiera la ciencia sociológica, informaba la primera **Sociología de Caso**, disciplinas como la economía, el derecho, la política y la historia investigaron aspectos específicos de la realidad social, pero en las primeras décadas del siglo XIX, Auguste Comte advirtió bien "la urgencia y la importancia" de una disciplina que conociera los fenómenos sociales en su conjunto y en su relación con los demás fenómenos de la realidad, inaugurando, de esta forma, una **física social o sociología** (1980: 5-6).

La última **Sociología casiana**, la de 1945, enriquecía aquellas propuestas de la de 1927 y de **El Concepto de la Historia Universal** de 1923, que indicaban que la sociología contemporánea había abandonado las "analogías infecundas" de la biología organicista. La sociología del siglo XX, observaba Caso en 1945, manifiesta vínculos evidentes con la psicología, absteniéndose, sin embargo, de hacer una psicología "individual". Georg Simmel y Leopold von Wiese (1876-1968), por ejemplo, cultivaron "en el fondo" una psicología social y Ferdinand Tönnies investigó la cuestión social a partir de "los fenómenos de la voluntad". Pero además, señalaba Caso, la sociología contemporánea estudia sistemáticamente grupos sociales específicos, como la familia o el vecindario e investiga, por consiguiente, todas aquellas facetas de la sociedad actual que puede "observar, directamente, con métodos estadísticos y análisis psicológicos". La sociología moderna, en especial la norteamericana, destacaba Caso en 1945, recurre con éxito a las investigaciones de carácter estadístico y monográfico (1980: 10-12).

En síntesis, para la última **Sociología de Caso**, los más conspicuos representantes contemporáneos de la disciplina sociológica --entre quienes se mencionaba a Vilfredo Pareto (1848-1923), Max Weber y Pitirim A. Sorokin (1889-1968)-- consideraban a esta disciplina una **ciencia pura** que no estaba obligada a concentrarse en las consecuencias prácticas derivadas de sus investigaciones y que, inclusive, había generado especialidades verdaderamente útiles a la "previsión social", tales como la sociología urbana, la sociología rural, la sociología del crimen, etcétera.

Tanto la primera como la última **Sociología de Caso** destacaron, de nueva cuenta, que la sociología había nacido al amparo del positivismo filosófico de Auguste Comte, el cual ubicó su creación en la cúspide de la filosofía positiva: en la cima del conjunto de las

ciencias de las relaciones que guardan los objetos de la naturaleza --conjunto en el que, por cierto, no figuraba la psicología--. Para el fundador del positivismo, la sociología debía concebir los fenómenos sociales en cuanto sometidos a leyes universales, al igual que el resto de los fenómenos naturales. Herbert Spencer, de acuerdo con la Sociología en todas sus ediciones, desarrolló la disciplina sociológica bajo este mismo principio general, comprendiéndola, por ende, como una ciencia natural, aunque añadiéndole el factor evolución y la metáfora orgánica, que en la propia labor spenceriana aún no era excesiva. El organicismo sociológico sólo se volvió patente en autores como Albert Schäffle, Paul von Lilienfeld y René Worms (1869-1920) (1980: 20-21).

Junto al positivismo, precisaba la edición final de la Sociología, el neokantismo estimuló, desde los últimos años del siglo XIX, al pensamiento sociológico. En la opinión de Caso, la "sociología de las formas", que había iniciado sus trabajos con el libro de Tönnies *Comunidad y Sociedad*, de 1887, era un fruto directo de la corriente filosófica neokantiana. Pero fue Georg Simmel, decía Caso, el que pudo desarrollar la sociología formal neokantiana al sugerir que la ciencia sociológica era a las ciencias sociales lo que la geometría era a las ciencias naturales, es decir, un estudio de las formas sociales puras, consideradas al margen de su respectiva materia.

En otro orden de ideas, la Sociología de Caso consideraba que el materialismo histórico había sido muy importante en el desarrollo de la disciplina sociológica, especialmente a través de la tesis de la estructura económica como determinante de los diversos órdenes culturales, los que, para dicho materialismo, eran simples "superestructuras" sociales. En la medida en que el marxismo estaba en deuda con Hegel, señalaba Caso, era factible sugerir que "el más grande filósofo idealista del siglo XIX" influyó junto con "el más grande de los pensadores realistas de la época", Auguste Comte, en la constitución de la sociología (1980: 21-22).

Hacia la misma época en que se difundió la "sociología marxista" en la cultura europea, gracias a la obra de autores como Franz Oppenheimer (1864-1943) y Karl Mannheim (1891-1948), observaba la Sociología de Caso, tuvo lugar en Francia la polémica Tarde-Durkheim. Para Gabriel Tarde, la vida social era un producto de la imitación, "una de las formas de la simpatía". Por lo tanto, la vida social era propiamente un fenómeno "intersíquico" fundado en el fenómeno "intra-síquico". Pero frente a este "individualismo sociológico" de Tarde, se levantó, rápidamente, "la recia construcción sistemática de

Durkheim y su escuela". Tarde fue, sin lugar a dudas, un investigador genial; pero Durkheim, al igual que Simmel, fue un profundo "pensador sistemático" capaz de construir "su teoría sociológica, sosteniendo la acción coactiva del grupo sobre el individuo". Abocada, sobre todo, a la sociología de la religión, proponía Caso, la escuela sociológica de Durkheim efectuó investigaciones "demasiado" sistemáticas y de gran rigor científico, dentro de las denominadas "reglas del método sociológico", que recuperaban el "espíritu del positivismo" y adecuaban la sociología a "la fisonomía general de las ciencias de la naturaleza" (1980: 22-23).

El dictamen definitivo de la Sociología casiana era muy claro al afirmar que subsistían a la fecha --es decir, a mediados del siglo XX-- dos concepciones científicas de la sociología: aquella que asimilaba la disciplina a las ciencias de la naturaleza y aquella otra que la colocaba entre las "ciencias de la cultura" (1980: 23). Con este último término, Caso evocaba la diferenciación windelbandiana entre ciencias "nomotéticas" y ciencias "idiográficas" y, sobre todo, la rickertiana entre ciencias naturales y ciencias culturales, dedicadas a estudiar lo que era interesante a la luz de los valores de la cultura. Sin embargo, también en este punto, la Sociología de Caso concedía una gran atención a las peculiares "ciencias del espíritu" del filósofo alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Para la última edición de la Sociología, podía afirmarse que el siglo XIX fue en Alemania, Francia e Inglaterra, el siglo de la historia, hecho fundamental que sugirió a Wilhelm Dilthey la posibilidad de cimentar la gnoseología de la historia sobre bases diferentes de las de la ciencia físico-natural. Dilthey habló de las "ciencias del espíritu" como de un dominio del conocimiento que no podía "reducirse al imperio de las ciencias naturales". Su propuesta señalaba que la cultura sólo podía conocerse plenamente de manera histórica. Las matemáticas eran, en efecto, la base del conocimiento de las leyes físicas, pero la historia, a su vez, era el fundamento de la investigación del mundo cultural, una investigación que debía tener lugar exclusivamente mediante la comprensión (1980: 24). Si la misión del "científico" era explicar la naturaleza, a través de leyes cada vez más vastas y menos numerosas, la misión del "estudioso de las ciencias del espíritu" era comprender los "episodios de la cultura" y las instituciones sociales; era comprender "el amplio desarrollo del anchuroso mundo que, con la presencia y acción del hombre, se agrega(ba) a la naturaleza".

De acuerdo con Dilthey, apuntaba Caso en la última edición de su *Sociología*, el material de trabajo de las ciencias del espíritu no era otro que "la realidad histórico-social", una realidad que resultaba "accesible a la ciencia" de manera muy peculiar. Las ciencias del espíritu conocen, comprenden lo individual y conforman ellas mismas "una totalidad autónoma, frente a las ciencias de la naturaleza". Era muy claro, entonces, para Caso, que Dilthey se aproximaba a Bergson al reivindicar la intuición en el terreno de las ciencias del espíritu, o de aquellas ciencias que entran en contacto con la realidad "de un modo emotivo y volitivo", además de racional. La intuición era, pues, el instrumento cognoscitivo básico del "estudioso de las ciencias del espíritu"; del historiador y del sociólogo (1980: 25).

Conocer los fenómenos naturales consistía sencillamente, para Dilthey, en explicarlos estableciendo su causa general. La hipótesis causal, la conjetura acerca de la causa general era, por ende, "la vida de la ciencia". Pero el conocimiento de los "fenómenos del espíritu" o del mundo de lo "humano, de la vida y de la cultura" era algo muy distinto, porque allí operaba la comprensión, en lugar de la explicación. Así, el discípulo de Dilthey, Eduard Spranger (1882-1963), según indicaba Caso, puntualizó que a "la naturaleza la explicamos, (mientras que a) la vida del alma la comprendemos". Comprender, que no es indispensable con respecto a la naturaleza, es "aprehender el sentido" de las cosas y de los hechos del mundo. Se dice que algo tiene sentido cuando forma parte de una totalidad y cuando cumple determinado papel en ella (1980: 26-28). Es, pues, la "dirección metafísica" de la inteligencia humana, razonaba Caso citando a Spranger, la que establece sentidos, incluso para el ámbito de la naturaleza. A fin de conocer la naturaleza, no es necesario que se la comprenda; basta con explicarla. En cambio, para conocer la cultura, forzosamente hay que comprenderla; no es suficiente con explicarla.

No escapó a la última *Sociología* de Antonio Caso que tanto Werner Sombart (1863-1941), como, especialmente, Max Weber, aplicaron a la sociología el llamado método de la comprensión. Según Max Weber, escribió Caso, la sociología era la ciencia que perseguía comprender interpretativamente la acción social para explicarla, de manera causal, en su desarrollo y efectos. Aquella acción de la que hablaba Max Weber era una conducta en la que el sujeto enlazaba un sentido; era una acción social, cuyo sentido se definía tomando en cuenta el sentido de otras acciones. En consecuencia, observaba Caso, la comprensión weberiana era meramente "psíquica" y se relacionaba con "la actuación de los individuos", sin implicar, como la de Dilthey o la de Spranger, un "comprender espiritual". A juicio de Caso, Weber no deseaba comprender el sentido de "fenómenos culturales como la religión.

el arte, el derecho y el Estado". Weber solamente buscaba comprender "el actuar de los individuos", captando la racionalidad inherente a su actuar (1980: 28).

Mientras que la comprensión diltheyana era comprensión del "espíritu en la historia" e "intuición espiritual" de las realidades histórico-sociales, apuntaba la Sociología, la comprensión weberiana buscaba sencillamente captar los fines de la acción humana. Weber pensaba, en efecto, que la explicación causal de la acción era inútil sin la comprensión de sus fines. Por ello el método sociológico era a la vez un método comprensivo y explicativo y la sociología, una ciencia comprensiva además de explicativa. La sociología era una ciencia de leyes, tanto como una ciencia "que usa(ba) el método comprensivo" (1980: 29). Y de igual manera que Max Weber, opinaba el "ilustre sociólogo y filósofo" Max Scheler, advertía Caso, para quien la sociología consistía también en una disciplina explicativa y comprensiva.

## 2. Sociología y filosofía de la cultura

Existe un acuerdo unánime entre los comentaristas de la obra de Antonio Caso al respecto de que, para este autor, la sociología era una disciplina científica, una ciencia. Más penetrantes y relativamente divergentes, sin embargo, son las observaciones acerca del tipo de ciencia que, según Antonio Caso, era la sociología. De acuerdo con Margarita Vera, Caso jamás consideró a la sociología como una ciencia estrictamente natural. La sociología mostraba implicaciones prácticas de tipo jurídico y moral que desautorizaban un "naturalismo" científico (1985: XXIV). Por su parte, Rosa Krauze de Koltenuk ha observado que en la primera edición de su Sociología, Caso no señaló expresamente qué clase de ciencia era esta disciplina. El texto de 1927 indicaba con claridad que "la sociedad es un hecho natural", por lo que la ciencia sociológica se clasificaba de un modo implícito entre las ciencias naturales (1985: 156-157). Sin embargo, en la última edición de la Sociología, se mencionaban y comentaban los trabajos de Ferdinand Tönnies, Max Weber, Vilfredo Pareto, Pitirim Sorokin y otros sociólogos modernos, recordaba Rosa Krauze, de tal forma que se llegaba a establecer una diferencia fundamental entre las ediciones de 1927 y 1945: "en la primera (Caso) concibió a la sociedad como un hecho natural (y) en la segunda, como un hecho cultural..." (1985: 153).

Krauze destacó que Windelband y Rickert influyeron significativamente en el concepto que Caso se forjó de la sociología. Gracias a los autores del neokantismo de Baden, la

sociología dejó de ser, para Antonio Caso, una simple ciencia natural. Sin embargo, añadiría Rosa Krauze, tampoco incluyó Caso a la disciplina sociológica entre las denominadas ciencias de la cultura; en lugar de ello, adoptó el punto de vista singular, reivindicado por Max Scheler y por Max Weber, de que la sociología era a la vez "real" y "cultural" y "comprensiva" y "explicativa"; era, simultáneamente, "ciencia de leyes" y ciencia que utilizaba el "método comprensivo" (1985: 181).

Por otro lado, Raúl Cardiel Reyes escribió en su *Retorno a Caso* que, para el filósofo mexicano, la sociología era, en efecto, una ciencia, pero no simple ciencia natural, sino una ciencia cuyos objetos, "los hechos colectivos, deben abordarse desde supuestos especiales". A juicio de Cardiel, Caso pudo alejarse de una noción positivista de la sociología para acercarse a otra que asumía "sus posturas filosóficas (...) más esenciales", entre las que pudieran mencionarse "la reivindicación de la subjetividad en su totalidad, frente al racionalismo positivista; el énfasis en el papel de la individualidad, en el sentido social e histórico; la defensa del pasado histórico, de la Edad Media, de las tradiciones nacionales; la oposición a todos los materialismos, especialmente el marxista"; etcétera (1986: 151).

Cardiel ha estimado que Caso contempló a la sociología "desde las cimas del pensamiento filosófico" (1986: 154), ubicándola junto a la historia y la filosofía. Estas tres disciplinas constituían, en su opinión, las únicas capaces de procurar una cabal comprensión de la existencia humana (1986: 149). Con un juicio como éste, Cardiel enfatizó, de hecho, otra coincidencia entre los comentaristas de Caso: aquélla conforme a la cual Antonio Caso propuso e hizo una sociología mucho más filosófica que científica.

Para Samuel Ramos (1897-1960), por ejemplo, Caso cultivó "una sociología profunda, como sólo un filósofo la puede hacer" (1957: XXIII); en Caso es muy difícil "trazar la línea precisa que separa al sociólogo del filósofo" y las sociologías teórica y aplicada a la circunstancia mexicana que Caso mismo desarrolló, se vinculan a su filosofía de la existencia. Luis Garrido señaló, por su parte, que Antonio Caso ponderaba muchísimo "la influencia del pensamiento filosófico en la ciencia social" (1961: 101). Para Luis Recaséns-Siches, por otro lado, Caso aceptó que los problemas sociales y políticos debían conocerse y tratarse de un modo autónomo, pero, también, que dichos conocimiento y tratamiento se iluminaban destacando algunos presupuestos filosóficos fundamentales (1947: 292). Para Rosa Krauze de Koltenuk, finalmente, la reflexión sociológica de Caso se relacionaba

íntimamente con su reflexión filosófica en general; aunque la Sociología de Caso ofrecía la apariencia de ser una obra impersonal, era todo lo contrario. El texto de la Sociología se escribió por encargo, como un libro de consulta sobre teorías y temas sociológicos, pero sus cuatro reediciones, distribuidas entre 1927 y 1945, según Krauze, revelaron el afán de Caso "por seguir las últimas huellas de los últimos pensadores de su tiempo" y evidenciaron, además, que el suyo no era "un afán servil...". Caso articuló su idea de la sociología con sus concepciones sobre la existencia humana y sobre la filosofía de esa existencia (1985: 152).

Queda en claro, entonces, que para Antonio Caso la sociología era, en principio, una ciencia, un estudio "generalizante" de la realidad social que surgió a partir de la denominada filosofía de la historia, en sí misma y en principio, también, un estudio "generalizante" de la historia universal. En tanto que "teoría de la uniformidad humana" capaz de descubrir las "repeticiones y simetrías de las sociedades", la sociología se había aproximado, primero, a la biología y después a la psicología, para fortalecerse, por último, como estricta sociología, gracias, especialmente, a Durkheim y a su "escuela sociológica". Sobre todo, Emile Durkheim hizo posible el ideal, el sueño comteano de una sociología como ciencia positiva, aunque esta ciencia no se nutriera únicamente de aquel positivismo, pues el neokantismo también la apuntaló como disciplina científica, al propiciar la denominada "sociología formal". Pero el neokantismo terminó escindiendo a la sociología en dos proyectos diferentes de indiscutible vocación científicista: o bien la sociología era una ciencia natural o era, en cambio, una disciplina científico-cultural.

Los comentaristas de Antonio Caso enfatizan la singular posición de este autor frente al dilema anterior. Antonio Caso no diría, a final de cuentas, que la sociología formaba parte de alguno de los dos tipos de ciencia, la natural o la cultural. Caso diría, más bien, según estos comentaristas, que la sociología compartía rasgos de los dos tipos de ciencia. Pero esta solución parece satisfactoria únicamente a condición de ignorar la indudable atención que Caso le concedió a las propuestas diltheyanas, atención sobre la que quizás no han insistido lo suficiente los estudiosos de la obra de Caso. Sólo Francisco Larroyo ha destacado la gran influencia de Dilthey en el estilo de historiar la filosofía que cultivó Antonio Caso. De acuerdo con Larroyo, Caso atendió y aplicó esmeradamente en sus obras de historia de la filosofía --por ejemplo en la *Historia y Antología del Pensamiento Filosófico* de 1926, o en la *Evocación de Aristóteles* de 1946-- el pensamiento historicista de Dilthey, según el cual "lo que el

**ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

hombre es, lo llega a ser por la historia". 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. Aunque Caso no precisara conceptualmente aquella comprensión intuitiva hasta leer las traducciones españolas de Dilthey, efectuadas hacia los años cuarenta por Eugenio Imaz, sus obras históricas la reivindicaron con asombrosa nitidez (1972: XV-XVII).

La Sociología casiana que incorpora las reflexiones de Wilhelm Dilthey --aquella de 1945--, sugiere la posibilidad de extender, más allá del ámbito de la historia de la filosofía, las aportaciones de esas reflexiones para una noción más afortunada del conocimiento de la realidad social de los seres humanos, realidad que se le manifestó a Caso, gracias a Dilthey, como realidad cultural e histórica plenamente intuable y "comprensible", además de "explicable". A partir del historicismo diltheyano y de su reivindicación de la comprensión del mundo "del espíritu", Caso dió a entender que el conocimiento de lo social podía trascender las generalizaciones de la sociología positivista y "naturalista" y superar, inclusive, la limitada comprensión de las acciones individuales que proponía la sociología comprensiva de Max Weber, una sociología de corte más bien "culturalista", como la del propio Caso. A partir de Dilthey, Caso sugeriría que aquello que estudia la sociología, debe, en rigor, estudiarse recurriendo a una intuición de carácter comprensivo que descubre en lo social los elementos histórico, valorativo o cultural e intencional o personal. Caso propuso entonces, gracias a Dilthey y en palabras de Samuel Ramos, una sociología profunda capaz de descubrir que lo social era histórico, cultural y personal y capaz, asimismo, de investigar lo social en consecuencia.

Aquello que sugerimos es, entonces, lo siguiente: que la sociología explicativa y comprensiva a la vez, de Caso; que su sociología profunda, no es otra cosa que un aspecto fundamental de la casiana filosofía de la cultura de la que hemos hablado en el capítulo anterior de nuestro trabajo. Si puede haber acuerdo con respecto al hecho de que Antonio Caso concibió una sociología singularmente "filosófica", cuyo conocimiento era más "completo" y "profundo" que el de la simple sociología "científica", entonces no habrá problema en conceder que la sociología "científica", para Antonio Caso, desembocaba, como la historia y como aquella filosofía de la historia verdaderamente aceptable, en una auténtica filosofía de la cultura, filosofía que Caso delineó al elucidar la naturaleza de los conocimientos histórico y sociológico. Tanto la historia como la sociología "científica" condujeron, en

**Caso, a una filosofía de la cultura que no sería sino el conocimiento que intuye a plenitud los sucesos de la vida social en sus facetas cultural e histórica, más allá de las investigaciones históricas sobre cada hecho histórico singular y de las "generalizaciones" que realiza toda sociología "científica".**

Como ya lo hemos indicado en otro trabajo (Hernández Prado, 1990: 127-128), no debe descuidarse el paralelismo que el propio Antonio Caso estableció entre Wilhelm Dilthey y Henri Bergson. Gracias a Dilthey, Caso contempló a la sociología "científica", positivista o neokantiana, como una disciplina incapaz de conocer en su más profunda significación y naturaleza lo social, de la misma manera que gracias a Bergson primero y a Husserl, más tarde, Caso pudo convencerse de que la ciencia misma, de que el conocimiento científico concebido a la manera positivista, era incapaz de conocer en su más profunda significación y naturaleza la realidad en su conjunto. Si Dilthey mereció tan alta estima por parte de Antonio Caso, entonces la verdadera sociología reivindicada por él pudiera comprenderse muy bien como una sociología profunda y como una original filosofía de la cultura.

## Capítulo VII. La Crítica de la Concepción Materialista de la Historia

### 1. Las grandes limitaciones del marxismo

"A pesar de toda su trascendencia social contemporánea, nunca podrá contarse a Marx entre los grandes filósofos de la humanidad", dictaminaba Antonio Caso en el capítulo inicial de su libro de 1934 *Nuevos Discursos a la Nación Mexicana*. Aquel capítulo primero se denominaba "El materialismo histórico y la filosofía contemporánea" y fue redactado en 1933, con excepción de su apartado V, "Materialismo e intelectualismo históricos", que data de 1925. En este primer capítulo de los *Nuevos Discursos...* y en otro capítulo del mismo libro, llamado "La estructura de la sociedad y el materialismo histórico", que Antonio Caso escribió en 1934, figuraban por primera vez los puntos de vista que el filósofo mexicano desarrolló sobre el pensamiento marxista hacia la tercera década del siglo XX, en el contexto de sus discusiones con los marxistas mexicanos Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), Francisco Zamora (1890-1985) y Eduardo Pallares (1885-1972).

Antonio Caso se refirió a los contenidos específicos de la teoría marxista en diferentes textos además de los *Nuevos Discursos a la Nación Mexicana*. Los más importantes de esos textos fueron un par de capítulos redactados en 1934 de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl* y, desde luego, la primera sección de *La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico*, de 1936, denominada "La discusión del materialismo histórico". Existe, por último, una breve pero importante alusión a Marx y al marxismo en *El Peligro del Hombre*, de 1942. Todos estos escritos fueron el eco de una intensa polémica que no perseguimos reproducir en detalle. Tan sólo nos interesa presentar y considerar las propuestas que Antonio Caso formuló frente a los intelectuales marxistas de su tiempo.

En el capítulo denominado "El materialismo histórico y la filosofía contemporánea" de los *Nuevos Discursos a la Nación Mexicana*, Caso indicaba que la metafísica de Marx era poco original y reunía al materialismo y a la dialéctica de Hegel en una "síntesis inconsistente, por no decir absurda". Por otra parte, Caso señalaba también que la ética marxista le parecía marcada por el singular "anhelo judío" de apoyar y exaltar sin fundamentos "todo lo bajo (...), lo caído, (lo que fuese) mezquino y numeroso". Como lo había destacado bien el filósofo ruso Nikolai Berdiáiev (1872-1948), observaba Caso,

había en Marx un muy claro "mesianismo de clase" que empujaba a desconfiar del conjunto de sus ideas (1976b: 103).

Caso señalaba rápidamente en los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana** que el materialismo de la doctrina marxista era insostenible porque la ciencia contemporánea había demostrado ya que la materia es, a final de cuentas, **energía en cargas infinitesimales: los denominados quanta**, en cuyos dominios reina "una espontaneidad, un indeterminismo esencial" y no la férrea necesidad que el marxismo está empeñado en asociar a la materia. Hoy por hoy, escribía Caso en 1933, "la ontología materialista es el capítulo más desprestigiado del pensamiento filosófico". Por lo demás, también es insostenible aquella gestación de lo superior a partir de lo inferior que reivindicaba el marxismo, gracias a la dialéctica (1976b: 104-105). Cabía sostener, como hizo Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) que lo inferior se obtiene siempre de lo superior, pero resultaba inaceptable defender lo contrario, que de lo inferior pueda surgir lo superior.

Como buen hegeliano contemporáneo de Darwin, estimaba Caso en el fragmento de los **Nuevos Discursos...** escrito en 1925, Marx había apreciado la historia y la vida social a manera de **pura** contradicción y de lucha de clases. Pero lo cierto era que además de lucha entre las clases y las castas sociales, en la historia había habido siempre cooperación pacífica. Bajo la cooperación entre las clases, señalaba Caso, florecieron maravillas culturales de religión, arte, filosofía, etcétera, a lo largo y lo ancho de la historia humana. Las clases se complementaron y se necesitaron entre sí **siempre**. Por supuesto que desde el principio e infortunadamente, el hombre **siempre** esclavizó al hombre. En consecuencia, **siempre** hubo rebeliones de esclavos y de oprimidos y **siempre** hubo faltas inequívocas de justicia. Pero estas faltas, sólo en tiempos de Marx --y en gran parte debido a su equivocada interpretación economicista de la historia--, redundaron en un cuestionable mesianismo de la clase obrera. No había ninguna duda, sin embargo, de que la cooperación había estado presente en la vida social en forma continua: de ello ofrecía una prueba irónica el propio **slogan** marxista que rezaba "¡Proletarios del mundo, **uníos!**" (1076b: 106).

Marx privilegió en forma equivocada lo económico en el ámbito cultural, reiteraba Caso en sus **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana**. La religión; el derecho y el Estado; las costumbres; las artes y las ciencias, son para el marxismo mero "reflejo y derivación", y ello marcha en "contra (de) la verdadera ontología social". Además de **económico**, lo social es **jurídico** y es, sobre todo, **moral**. La misma lucha del proletariado, aducía Caso,

es completamente válida porque es justa. Pero otra cosa muy distinta es transformar en lucha de clases todo lo que no consiste en ella, como hizo propiamente el marxismo en la misma operación por la que suprimió "el papel de la individualidad creadora", para reivindicar de un modo absurdo a las masas (1976b: 108-110).

Caso añadió a sus reflexiones sobre la doctrina marxista en los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana** la tesis de que en el primer lustro de los años treinta, comenzaba a vivirse "más allá del marxismo", pues en diversas partes del mundo el socialismo se combinaba con "un enérgico movimiento nacionalista guiado por grandes caudillos". Pensando propiamente en Adolf Hitler y en el nacionalsocialismo alemán; inconsciente aún de las comprometedoras implicaciones de su afirmación, Caso destacaba que "la individualidad de excepción rige a las masas contemporáneas y las obliga a realizar los fines del derecho" (1976b: 111).

La sociedad es un todo armónico de entidades irreductibles, recordaban los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana**. Si aquellas entidades sociales irreductibles se confunden unas con otras, como hizo el marxismo, tiene que hablarse entonces de un proceder intelectual que no es conocimiento científico. El marxismo no es ciencia, afirmaba Caso, y si como lo dijo Sócrates (ca. 468-399 a.c.), únicamente debe enseñarse cuanto es ciencia, entonces al marxismo no hay que enseñarlo (1976: 132), concluían en forma contundente los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana**.

En dos capítulos de la tercera sección de **El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl**, la sección dedicada a los valores, Caso se refirió de nueva cuenta al marxismo, ahora desde la perspectiva de la teoría del valor-trabajo. Ello ocurrió en los capítulos que ostentan, respectivamente, los títulos de "Los economistas" y "Los sociólogos", ambos redactados hacia 1934.

Luego de recordar que la teoría del valor-trabajo había sido suscrita por Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), Frédéric Bastiat (1801-1850), Johann Karl Rodbertus (1805-1875) y Karl Marx y que, de acuerdo con esa teoría, las cosas valen según el esfuerzo que cuesta producirlas, Caso destacaba que en la teoría del valor-trabajo no se privilegia el aspecto de la "satisfacción" económica, sino aquél del "esfuerzo" presente en la producción. Entendía Caso que el trabajo no puede ser el determinante exclusivo del valor de las mercancías, debido a que es indispensable considerar, además, la **finalidad** de la

producción de tales mercancías, lo que es hablar del consumo de los individuos o de la **satisfacción** de las necesidades económicas. Un artículo cualquiera, sugería Caso, es capaz de portar muchísimo trabajo incorporado, pero jamás valdrá aquello que según la teoría del valor-trabajo debe valer, si no satisface una necesidad. El trabajo procura valor, en efecto, pero, por sí solo, no determina el valor íntegro de los productos (1972a: 94-95).

De aquí pasaba Antonio Caso a considerar el hecho de que en Marx, la concepción del valor como mero trabajo desconoce la finalidad de lo económico y, por esa misma vía, desconoce también todo cuanto es "finalidad auténtica" y "valores supremos" en la historia humana. Por ello era que "algunos marxistas contemporáneos", a juicio de Caso, habían llamado la atención sobre la filosofía de los valores y pretendían ir, como Henri de Man (1886-1953), "más allá del marxismo". La teoría marxista no admitía que el trabajo tuviera un simple **valor instrumental**. Concretamente, la axiología de Marx no reconocía el mero "valor instrumental de los bienes económicos". Estos bienes eran, en realidad, simple riqueza para consumir y su consumo encerraba necesariamente una "finalidad de cultura" (1972a: 95-96).

Relacionando estas características criticables de la teoría marxista con su errónea idea de que la ciencia económica e histórica era una ciencia natural, el veredicto de Caso al respecto de aquella teoría no podía ser, a final de cuentas, más contundente: "Creemos que, en nuestros días, dado el estado de la ciencia económica, ningún economista serio podría seguir reivindicando, para su ciencia, el dictado de **ciencia natural**. La economía política es una ciencia de la cultura; y el fenómeno económico un hecho de la creencia y el deseo colectivos, como dice Tarde. No hay diferencia esencial, sino de subordinación, entre el ideal económico y los ideales éticos, estéticos y religiosos de la humanidad. Es más, la ley fundamental de la economía política es obtener 'con el menor esfuerzo el mayor provecho', esto es, en esencia, lo económico..." (1972a: 100).

Con estas palabras escritas en 1934, procedentes de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, Caso liquidaba el asunto de los errores fundamentales del marxismo. Pero por otra parte, siete pequeños capítulos de la primera sección de *La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico*, sección intitulada "La discusión del materialismo histórico", enriquecieron en todos sus aspectos los comentarios que Caso realizó acerca del pensamiento marxista en sus escritos anteriores a 1936.

El primero de estos capítulos, "Economía política y cultura", destacaba que si la economía política elucidaba la noción de valor económico, entonces ella investigaba, además, una clase especial de valores. Como en la naturaleza no ocurren "valores", sino "fenómenos" sometidos a leyes, la economía política es una ciencia de la cultura que investiga valores **instrumentales**, apropiados para conseguir diferentes "valores de la cultura" (1985b: 101).

Caso añadía en este primer capítulo de su libro de 1936 que si la cultura era creación de valores y los valores inmediatos eran los económicos, entonces la cultura daba inicio, propiamente, con el trabajo que produce riquezas. Una vez existentes los bienes económicos, en aras de su indispensable consumo, ellos plantean el problema de su justa distribución. Los valores económicos aparecen, así, como un instrumento imprescindible para la realización de otros valores (1985b: 103). Se producen valores económicos a fin de realizar posteriormente otros "valores supremos", pero, sobre todo, se producen esos valores en un "acto esencialmente humano", en un "fenómeno de cultura" y no en un hecho material como el que analizarían "la física y la química".

El segundo capítulo de la sección inicial de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, llamado "Ciencia social, economía y marxismo", apuntaba la singular idea de que los valores económicos no se subordinan "a la sola causalidad eficiente", sino que implican, en especial, "el orden de los deseos y las creencias históricas". Por lo tanto, la economía política, más que un asunto de **materialismo**, es otro de **idealismo**, habida cuenta de que el espíritu humano está siempre presente cuando se producen, se distribuyen y se consumen riquezas. Desde luego que los valores económicos quedan asentados sobre cosas materiales, pero esas cosas **valen** únicamente para ciertos "fines humanos". La economía política nunca trata, entonces, con una "materia pura" (1985b: 105-106).

El tercer capítulo, "La filosofía social y el materialismo histórico", precisaba que la "concepción materialista de la historia" prescinde, en "filosofía social", del "factor individual", lo cual es tan absurdo como prescindir de "las contingencias históricas". El "determinismo económico" de aquella concepción materialista equivale, ciertamente, a un "perezoso fatalismo". El individuo se explica, hasta cierto punto, por su ambiente, pero también los ambientes se explican por los individuos --"¡otra vez acción recíproca!", exclamaba Caso--. Por ejemplo, y aunque representan fenómenos histórico-culturales

puntualmente determinados, el cristianismo es inconcebible sin "la persona de Jesús" y el propio marxismo, sin la figura de Karl Marx (1985b: 109).

Para el cuarto capítulo de la sección dedicada a la discusión del materialismo histórico, "La filosofía jurídica y el materialismo histórico", el derecho y la economía eran tan inseparables como el alma y el cuerpo humanos. "Una positiva ciencia social", como aquella que buscaba ser, en alguna medida, el materialismo histórico marxista, jamás explicaría lo jurídico por lo económico y ni siquiera lo económico por lo jurídico. La verdad era que ambos aspectos se hallaban íntimamente relacionados y no era posible reducir el uno al otro. Por siempre, lo jurídico establecía la finalidad de lo económico y la economía brindaba la materia prima del fenómeno jurídico. A lo largo de la historia, la cambiante economía se expresaba en forma jurídica y el mudable derecho abarcaba lo económico (1985b: 110-111).

Gracias a Marx, concedía el capítulo cuarto de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, la "historia universal" había atendido "suficientemente" los fenómenos económicos, pero tan erróneo como ignorar esos fenómenos, era explicarlo todo, en la historia, "económicamente". La "ciencia verdadera" reconoce causas reales y admite "los límites de su alcance explicativo", por lo que ni puede sobrevalorar lo económico, ni debe menospreciar lo "no-económico" en la historia. Hacer caso omiso del factor económico es prescindir de "una causa positiva de la historia", pero nunca habrá que olvidar que es "más sutil la vida social que los esquematismos que pretenden constreñirla" (1985b: 111).

El capítulo quinto de la sección dedicada a la discusión del materialismo histórico, denominado escuetamente "Historia o materialismo", establecía que la voz "materialismo histórico" es una contradicción en los términos porque ningún materialismo puede ser histórico y lo histórico no puede considerarse nunca en forma exclusivamente materialista. Aún la historia económica es tan espiritual o "mental" como la historia del arte o la historia de la religión. Los "grandes sociólogos contemporáneos", decía Caso, han demostrado que el "fenómeno económico" es, "según su esencia propia", **cultura**: es intelectualidad y deseabilidad; es espiritualidad y "no naturaleza, no materia" (1985b: 114).

Insistía también el capítulo quinto de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** en que dicho materialismo se encontraba ya superado y resultaba inadmisibile.

En su momento, escribió Caso, el materialismo marxista fue sin lugar a dudas "estimable", pero "hoy no puede sostenerse frente a los resultados de la ciencia moderna". La única manera como se le puede aceptar en la actualidad, es señalando que forma parte ya de la historia, lo que vale muy bien para toda modalidad de materialismo, desde el de Demócrito (460-370 a.c.) o Epicuro (341-270 a.c.), hasta el materialismo marxista, pasando por aquél de "los filósofos franceses del siglo XVIII". Oswald Spengler (1880-1936), recordaba Caso, consignó que libros como *El Contrato Social* o *el Manifiesto del Partido Comunista* tienen influencia cultural únicamente en los "dos siglos" que puede perdurar toda "política de partido", porque después de ese tiempo, el contenido de obras como aquéllas ni siquiera se refuta, sino que termina relegándose, en forma imperceptible, por el "verdadero tedio" que provocan (1985b: 114-115).

De acuerdo con el sexto capítulo de la serie aquí revisada, el capítulo intitulado "El dilema del socialismo materialista", un muy grave error de los "teóricos del socialismo" había sido asociar "la justicia y la verdad de las reivindicaciones sociales" con el materialismo filosófico, de la misma manera en que se puede ligar un principio a su consecuencia "o un teorema a un axioma" (1985b: 116). Aunque todavía se acepta al materialismo en algunos círculos filosóficos y científicos, indicaba Caso, debe afirmarse que ahora está en franco declive. No existe "un solo gran pensador materialista (...) contemporáneo nuestro". proponía Caso, que figure al lado de "Bergson, Husserl, Hartmann, Meyerson, etcétera". Incluso es claro el hecho de que a todos estos grandes filósofos se les considera "representantes de la mentalidad burguesa", lo que evidencia el hecho de que "la lógica no es 'burguesa' ni no 'burguesa'".

Por último, en el séptimo capítulo de *La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico*, "La contradicción intrínseca del marxismo", Caso señalaba que si bien el materialismo histórico no es propiamente científico, dicho materialismo ha subsistido claramente como especulación filosófica y como credo político. Marx habría tomado del "preclaro" Hegel el "método dialéctico" aplicado en las lecciones de filosofía de la historia universal. El "método dialéctico" convenía, en efecto, al idealismo absoluto de Hegel, destacaba Caso, porque, para ese gran filósofo, la dialéctica no era otra cosa que la lógica y la lógica era la "ciencia fundamental" de la idea. Pero Marx había pergeñado un "contubernio ininteligible" entre la dialéctica hegeliana y el materialismo. Por intermedio de Ludwig Feuerbach (1804-1872), escribió Caso, Marx "recibió la doble herencia imposible:

**materialismo-dialéctico".** Y además se preguntaba: ¿cómo conjugar, en efecto, la **materia** en "tesis, antítesis y síntesis, es decir, en ideas"?, (1985b: 120).

En el séptimo capítulo del libro de 1936 Caso esbozaba, finalmente, la que, a su juicio, era la razón principal de la adopción de la dialéctica hegeliana por parte del marxismo: "...Procuremos explicarnos la causa de la estimación que, tanto Marx como Engels, abrigaron hacia la dialéctica hegeliana. Creemos hallarla en que la dialéctica es un método rigurosamente determinista y evolutivo. Marx necesitaba demostrar por medio de su teoría sociológica, que el socialismo es una necesidad de la historia universal, 'algo que tendría que ser' como producto indeclinable de la superación de la sociedad capitalista. De aquí su entusiasmo por la dialéctica de Hegel, que enuncia, en términos lógicos, la evolución cósmica y cultural. El socialismo, el colectivismo, no será entonces, un puro sueño de justicia y humanidad, sino algo que se entraña, dialécticamente, en el pasado de las colectividades humanas. A esta organización se va tan indeclinablemente, como cae una piedra en un pozo o arde la yesca con la chispa del eslabón..." (1985b: 121).

A pesar de las múltiples objeciones que Antonio Caso pudo formularle al pensamiento de Marx, un último juicio comprensivo acerca de este pensamiento figuró en el libro de 1942 **El Peligro del Hombre**. Caso dijo allí que el mérito indiscutible de Marx había sido recalcar la importancia esencial del fenómeno económico en la constitución y la comprensión de la historia. Tan imposible como explicar la historia humana sólo por la economía, era explicarla sin los procesos económicos. Marx había contemplado, con verdadera "actitud mística", un aspecto único de la realidad cultural y social; con ello, su influencia había sido enorme en la vida político-social y el pensamiento contemporáneos. Pero lo obvio era que el filósofo y economista alemán perseguía, a su manera, la salvación del género humano. Marx había buscado denodadamente aquello que podía llamarse el "secreto de los tiempos", persiguiendo la justicia, la felicidad y el progreso humanos. Y no podía hallarse culpa alguna en tan amables anhelos, concluía Caso (1975b: 220).

## 2. Marxismo y filosofía de la cultura

En el "Prólogo" que escribió para el volumen décimo de las **Obras Completas** de Antonio Caso, Margarita Vera hizo un resumen informal de las objeciones presentadas por Caso al pensamiento marxista. Vera adoptaba como punto de partida **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, el libro que, como ella misma lo indica, recoge

la voz más completa de Antonio Caso en su controversia pública con Francisco Zamora, Vicente Lombardo Toledano y Eduardo Pallares. Según Margarita Vera, Caso dijo que el marxismo proscribía muchísimas "aportaciones de la filosofía universal" y que, junto al empirismo y al naturalismo, estaba en franca decadencia, desprestigiado por los avances de la ciencia contemporánea. El marxismo había significado en determinado momento una teoría "estimable", pero ahora lo superaban claramente posturas filosóficas tales como el intuicionismo y el espiritualismo. Los errores más evidentes del marxismo, de acuerdo con Caso, eran su "negación del mundo ideal", su abuso del método dialéctico, su denigración del individuo y sus "determinismo, cientificismo y economicismo" (1985: XXXVI-XXXIX). Por otra parte, Margarita Vera observaba en su prólogo que Caso nunca negó la importancia histórica y cultural de Marx, el autor que tan lúcidamente llamó la atención sobre el factor económico de las sociedades y sobre la importancia de ese factor en el curso de la historia humana (1985: XLI-XLIII).

Desde luego que este resumen de las objeciones de Caso al pensamiento marxista es correcto. Sin embargo, no es lo suficientemente ordenado como para disipar la frecuente opinión de que Caso, como escribió alguna vez, por ejemplo, Fernando Salmerón, polemizó con el marxismo con "argumentos filosóficos sumamente cuestionables, dado su parcial conocimiento de la filosofía discutida" (1971: 310). Nos parece que las críticas de Antonio Caso al pensamiento marxista merecen una reevaluación a partir de algunos aciertos que el tiempo les ha concedido y a partir, también, de su muy amplia diversidad. Después de todo, ya el capítulo quinto de la primera sección de *La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico* logró anticiparse, en 1936, a la curiosa situación por la que atravesaría la teoría marxista en los últimos lustros del siglo XX: una situación de agotamiento y relegación por la que la otrora saludable teoría dejó de discutirse y comenzó a provocar "verdadero tedio". Juzgamos, de hecho, que Caso le presentó al marxismo observaciones críticas con un mayor o un menor grado de pertinencia en seis órdenes diferentes: los órdenes lógico, ontológico-general, ontológico-social, gnoseológico, económico y ético. A una crítica tan completa como ésta no se la puede considerar prescindible.

Las que podemos denominar las objeciones lógicas de Caso al pensamiento marxista -- quizá las más débiles de todas--, son algunas relacionadas con las que es posible llamar, asimismo, objeciones ontológicas de carácter general y de carácter social. Las objeciones de orden lógico hechas por Caso al marxismo querían hacer evidente el hecho, más bien

discutible, de que el pensamiento marxista era, en sí mismo, abiertamente contradictorio en sus términos e inconsistente. Caso buscó con denuedo errores lógicos en el marxismo. Sin embargo, aquellos errores que supuestamente encontró, requerían de algunas peticiones de principio de orden metafísico. Por ejemplo, la observación de que el materialismo o no era dialéctico, o no era materialista, debido a que la dialéctica pertenecía **por fuerza y, solamente** -- y uno se pregunta por qué--, al terreno de las puras ideas; o por ejemplo, la proposición de que de lo inferior era imposible que surgiera algo superior, una proposición que enfrentaba directamente a Caso con el más elemental y convincente pensamiento evolucionista y hasta espiritualista; o bien, por último, la propuesta de que el materialismo o no era histórico, o no era materialista, toda vez que lo histórico jamás era puramente material, sino que además era "ideal" en el sentido de que se relacionaba con valores.

Esta última observación de Caso, por cierto, acusaba ya una clara influencia de Rickert, porque en ella los valores culturales eran involucrados en la propia constitución de la historicidad de lo real. Recordemos que el pensamiento "oficial" de Caso sobre esta materia, expuesto sobre todo en **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, sugería que lo real es histórico en virtud de un principio eminentemente natural, el principio de la degradación de la energía. Sin embargo, el capítulo quinto de la primera sección de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** introduciría la cultura como inequívoco "factor de historicidad" de la realidad y enriquecería el pensamiento de Caso con este aporte del neokantismo de Baden, destacando, ahora, que la historia del universo obedecía a principios físicos y **también** a la intervención de la cultura humana, la cual hacía **interesante** el estudio de aquella historia universal y **constituía, de hecho**, a la propia historia de la humanidad, procurándole **valor** a sus contenidos. Ni siquiera Rickert hubo de señalar tan claramente a los valores como un elemento **constitutivo** de la historia.

Las objeciones ontológico-generales que Caso formuló ante el pensamiento marxista se referían, específicamente, a ciertos desacuerdos con respecto a la forma en que ese pensamiento concebía la composición estructural y dinámica de la realidad. Estas objeciones eran, principalmente, dos: aquella que indicaba que el universo no es en última instancia materia necesaria, sino energía contingente y aquella otra que afirmaba que la realidad no es pura contradicción, sino que además es armonía y complementación entre sus elementos.

Quizás se diga, y con razón, que Caso comprendió la materia propugnada por el marxismo como simple materia tangible y quizás se encuentre curiosa, además, la indicación de que la ciencia había demostrado ya que el universo era, a final de cuentas, energía concentrada en los **quanta** y no materia tangible, "física". Tal vez se diga, con acierto, que la materia propugnada por el marxismo era un principio filosófico de objetividad de lo real y no la sobrevaluada materia de la ciencia natural decimonónica, convertida en fundamento y demiurgo de la realidad en su conjunto (Lenin, s.f.: 21 y ss; Althusser, 1975: 46 y ss). Pero aquello que no es posible negar es que el contingencialismo metafísico de Antonio Caso le previno muy sensatamente contra los afanes deterministas del pensamiento marxista. Caso denunció la apoteosis determinista, fatalista de ese pensamiento, sin caer él mismo en la apoteosis de un contingencialismo universal que negara, por ejemplo, la posibilidad misma del conocimiento científico, de las ciencias. Caso sólo quiso refutar señalamientos pretendidamente científicos con las propias aportaciones de la ciencia.

Por otra parte, nos parece adecuada la objeción casiana con respecto al acento marxista en el carácter contradictorio, dialéctico de la realidad. Esta fue, por cierto, la primera objeción que Antonio Caso formuló públicamente en contra del marxismo, hacia 1925. Caso no descartaría jamás la presencia de la contradicción en el curso histórico de la realidad natural y social. Aquello que destacó, más bien, fue la presencia de una cohesión y una armonía universales en modo tal que podría apreciar esos elementos en donde el pensamiento marxista jamás iba a advertirlos. El colmo de esta objeción ontológico-general de Antonio Caso al marxismo, se concentró en su fina ironía sobre el conocido slogan político que no se percataba de que le pide a los proletarios del mundo unirse.

Veamos ahora las que hemos denominado objeciones ontológico-sociales de Antonio Caso en contra del marxismo. Estas objeciones eran observaciones acerca de cómo entendía el marxismo la realidad social en su conjunto, su estructura y su dinámica y cómo debía entenderse, en contraste, aquella realidad social --en otras palabras, cuál era, según escribió significativamente Caso en sus *Nuevos Discursos a la Nación Mexicana*, "la verdadera ontología social"--. De nueva cuenta son dos las objeciones ontológico-sociales que, en esencia, Caso formuló en contra del marxismo, a saber, la que denunciaba su imperdonable omisión del individuo en la vida social e histórica y la que exponía el economicismo de Marx o la tesis de que lo social se reducía al elemento económico, y podía explicarse de una manera satisfactoria tan sólo por ese elemento privilegiado.

Quizás la principal crítica de Antonio Caso al pensamiento marxista fue la de su marcado anti-individualismo. De hecho, esta crítica de carácter ontológico-social pudiera servir muy bien como el eje de todas las demás críticas al marxismo: las objeciones ontológico-generales, las objeciones lógicas y también las objeciones gnoseológicas, económicas y éticas que veremos más adelante. Caso encontró inaceptable que el pensamiento marxista no le diera su justo e importantísimo lugar al individuo, a la persona humana, en lo que el propio marxismo llamaba la dialéctica social e histórica. Para Caso, el individuo introducía en lo social los valores y la cultura; introducía en el mundo natural de las causas otro mundo, de los fines y de los valores, que incorporaba, a su vez, a la contingencia en la posible y relativa regularidad de la sociedad y de la historia. Su menosprecio del individuo hacía del marxismo, según Caso, una teoría materialista, determinista y naturalista en grados insostenibles.

Y aquel menosprecio del individuo conducía también al marxismo hasta su economicismo radical. Si los agentes de la vida económica y social no eran personas o individuos capaces de proponerse fines que realizaran valores diversos, aquella vida económica y social se componía, entonces, de meros comportamientos casi animales que resultaban inteligibles únicamente a partir del comportamiento que los posibilitaba: aquél de la producción económica. Sin embargo, la "verdadera ontología social" proponía que los agentes, o mejor dicho, los actores de la vida social e histórica eran personas que realizaban valores y acciones más o menos valiosas, por lo que la actividad económica, aunque valiosa en sí misma, no era ni la única ni la más importante actividad humana. Lo social era interacción de múltiples elementos, proponía Caso. Lo social era algo mucho más complejo de lo que suponía la simplista y equivocada ontología social del marxismo, la cual hablaba de una inverosímil estructura material económica presuntamente determinante de las "superestructuras" sociales.

La reiterada afirmación de Caso en el sentido de que la economía política era una ciencia cultural y no una ciencia natural constituía, con toda propiedad, el núcleo de sus objeciones gnoseológicas al marxismo. La tesis al respecto era del todo clara: los valores económicos y su proceso de producción no pueden ser investigados adecuadamente por una ciencia natural. El conocimiento de esos valores y de la actividad que los genera, precisa de un método y un enfoque diferentes. Caso se refirió a ese conocimiento alternativo con el término rickertiano de "ciencia cultural", una ciencia que, desde luego, no era generalizadora como las naturales, sino individualizadora como la historia o como las

singulares "ciencias del espíritu" de Dilthey; era una "ciencia" que trascendía la simple investigación de lo relativo a los valores económicos. Pero esta "ciencia" era, en rigor, una vasta filosofía de la cultura o el conocimiento plenamente intuitivo y esencial de las actividades humanas históricas y sociales capaces de generar a las múltiples formas cambiantes de la cultura humana.

Las objeciones gnoseológicas volcadas por Antonio Caso al marxismo proponían, entonces, que éste se hallaba atrapado en el ámbito de una sociología "cientificista" y positiva; proponían la tesis de que dicho marxismo buscaba conocer equivocadamente la historia, la sociedad y la cultura humanas con las solas y limitadas armas del conocimiento científico; proponían que el marxismo ignoraba lo indispensable que era la intuición comprensiva, delineada por Wilhelm Dilthey, para conocer a fondo la realidad histórica, social y cultural, debido a que dicho marxismo se basaba en una ontología social --y general-- errónea, según la cual el individuo carecía del estatuto que le correspondía verdaderamente. Luis Villoro escribió, por ejemplo, que lo que Antonio Caso le reprochaba al marxismo, al neokantismo y al neopositivismo juntos, era su inadmisión de "una facultad de conocimiento de alcance metafísico, la intuición" (1972: XIII). Esta afirmación es consecuente con los elementos que hemos venido señalando, porque sugiere que Caso prefirió, frente a aquellas corrientes de pensamiento tan "intelectualistas", una filosofía de la cultura que era su más genuina antípoda.

De las objeciones gnoseológicas al pensamiento marxista procedía la crítica "económica" de Caso a dicho pensamiento. Según esta particular objeción, la teoría del valor-trabajo sobre la cual se fundamentaba el materialismo histórico de Marx era errónea. El valor de las mercancías dependía también del consumo y no tan sólo del trabajo socialmente necesario para producir esas mercancías. De lo que no se había percatado el marxismo, aseguraba Caso, era de que los valores económicos son justamente valores, y son, además, valores "instrumentales" adecuados para conseguir otras clases de valores --morales, estéticos, religiosos, cognoscitivos, etcétera--. La teoría marxista ignoraba el carácter instrumental de los valores económicos porque ignoraba, esencialmente, el importante lugar y el papel de los individuos en la presunta dialéctica social e histórica. Si, en efecto, el marxismo estaba apoyado en una falsa teoría del valor-trabajo, entonces todo en él era falso, porque no podía ser verdadera una teoría de la vida social, cultural e histórica que fuera incapaz de darse cuenta de las grandes diferencias entre la vida cultural y la vida puramente natural.

Por último, era posible hallar, partiendo, especialmente, de la crítica fundamental al anti-individualismo del pensamiento marxista, las objeciones de carácter ético al marxismo. Antonio Caso no solamente reconoció aquella gran aportación de Marx al pensamiento sociológico y social que consistió en la ponderación del factor económico vinculado a la conformación y a la explicación de las sociedades históricas humanas. Además, supo reconocer las intenciones excelentes del marxismo en el terreno puramente humanitario. En su loable afán de justicia y bienestar sociales, estimaba Caso, Karl Marx creyó encontrar la manera de decir que esa justicia y ese bienestar podrían ser el resultado de una supuesta necesidad histórica, la cual implicaba, en realidad, una **eticidad mecánica** para el género humano. Pero en la opinión de Caso, tan verdaderas eran las intenciones humanitarias de Marx, como la anti-marxista aseveración de que jamás habría justicia social y humana por el simple efecto de una presunta necesidad histórica.

Si le parecía criticable a Caso la **eticidad mecánica** que proponía el marxismo con respecto a la historia de la humanidad --aquella tesis de un mundo humano justo por efecto de la necesidad y la dialéctica históricas--, todavía le parecía mayormente objetable su exaltación de los valores imperfectos e inacabados de "las masas": su divinización de todo "lo bajo... lo mezquino... lo numeroso..." Y poco importa aquí que Caso vinculara esta arbitraria exaltación de lo "masivo", realizada por Marx, con los orígenes judíos mismos del filósofo alemán. De cualquier modo, la objeción es válida si se toma en cuenta que los excesos más graves que cometieron --e inclusive las mayores dificultades por las que atravesaron-- las revoluciones y los regímenes socialistas del siglo XX, mostraban una clara relación con esa exaltación y su concomitante desprecio por cualquier expresión de la "distinción" de la persona. En última instancia, el imperio de la mediocridad y el raquitismo o la atrofia de la persona humana que, acaso sin proponérselo, reivindicó muchas veces el marxismo, procedían, tal vez, de su profunda incomprensión del estatuto real de esta persona en el curso histórico y el ámbito social; provenían, quizás, de su ignorancia de las posibilidades y las necesidades de desarrollo de la persona humana.

En resumen, nos parece que todas las objeciones que Antonio Caso formuló en contra del marxismo revelaban no solamente una crítica integral y pertinente en muchos de sus puntos. Aquellas mismas objeciones evidenciaban, además, que el marxismo era en síntesis, a juicio de Antonio Caso, una de las máximas expresiones del pensamiento científicista aplicado a la consideración y el conocimiento de lo social, y era también el extremo opuesto de una auténtica filosofía de la cultura,

concebida, ésta última, como el conocimiento intuitivo pleno, profundo e integral de la realidad cultural, social e histórica humana. Puestas al lado de sus reflexiones sobre el conocimiento histórico y el conocimiento sociológico, las críticas de Antonio Caso al pensamiento marxista apuntan, en conjunto, hacia la idea de la singular filosofía de la cultura que el presente escrito ha querido atribuirle a Caso.

En la primera parte de nuestro trabajo hemos examinado aquellas propuestas principales de Antonio Caso sobre el conocimiento de la historia, la sociedad y la cultura. Ellas son propuestas encaminadas, justamente, a la conformación de una peculiar filosofía de la cultura. Ahora es tiempo de revisar algunas otras reflexiones emprendidas por Antonio Caso. Estas reflexiones introducen temas diversos de ontología, antropología filosófica y filosofía política y social y establecen los fundamentos, los presupuestos de la filosofía de la cultura que, en nuestra opinión, delinear, objetivamente hablando, las consideraciones de Caso aquí revisadas sobre el conocimiento de la historia, la sociedad y la cultura. La segunda parte del presente volumen disertará, entonces, sobre algunos temas que de manera superficial pudieran reconocerse como la propia filosofía de la cultura de Antonio Caso, si bien, en rigor, constituyen los temas que configuran el marco dentro del cual sería factible erigir esa casiana filosofía de la cultura.

**SEGUNDA PARTE**

**LOS FUNDAMENTOS**

No Existe

PAGINA

## Capítulo VIII. Los Valores y las Esencias

### 1. La propuesta del objetivismo social

El tema de los valores es una pertinente puerta de entrada al rico campo de reflexiones filosóficas que conforman el marco general de una filosofía de la cultura propugnada por Antonio Caso. Caso hizo referencias muy claras al problema de la naturaleza de los valores en tres textos que publicó entre 1933 y 1936. Esos textos fueron el capítulo quinto de **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, intitulado "Las teorías axiológicas, el subjetivismo, el ontologismo y el objetivismo social" --un capítulo inexistente en la edición de 1923, pero presente en la de 1933--; la tercera sección de **El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl**, escrita en 1934 y denominada "Los Valores" y, finalmente, partes diversas del libro de 1936 **La Filosofía de la cultura y el Materialismo Histórico**, en especial, el apartado segundo "Las formas de la realidad y la concepción del universo", correspondiente a la segunda sección denominada "El Materialismo y los Hechos Psicológicos".

El capítulo quinto de la segunda versión de **El Concepto de Historia Universal** partía de la tesis de que no solamente interesa a los seres humanos conocer lo que es. También les interesa conocer lo que vale aquello que es. La filosofía, señalaba Caso en este nuevo capítulo de su libro dedicado al conocimiento histórico, pregunta y responde por lo que es y por lo que vale lo que es. En consecuencia la filosofía consiste, básicamente, en **ontología** y **axiología**. De este modo, en su consideración de los valores, indicaba **El Concepto de la Historia Universal** en 1933, la axiología filosófica da lugar a una teoría "subjetivista" de los valores, a una teoría "objetivista" y "ontologista" de los mismos y, por último, a una correcta y más aceptable teoría axiológica "objetivista social" (1985a: 45).

Según **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**, el **subjetivismo** axiológico es la postura que señala que el individuo es quien le confiere un valor a las cosas, las cuales, en sí mismas, son independientes de cualquier valor. Un **objetivismo** axiológico, en cambio, propone que los valores son entidades reales y que el sujeto aplica o vincula dichos valores a las cosas que le resultan valiosas. Este objetivismo implica nulificar, en el terreno de la filosofía, la distinción entre axiología y ontología, y es, en rigor, un **ontologismo** axiológico que le confiere realidad a los valores (1985a: 46-48). Para el ontologismo, escribió Caso, los valores son **realidades valentes** que se "ven" y

que se "capturan" en lugar de "elaborarse" subjetivamente. Nada más contrario al ontologismo objetivista, entonces, que el subjetivismo axiológico que establece que las únicas cosas que hay son las cosas mismas, las cuales valen únicamente en o para los individuos que las perciben. Según el subjetivismo, los valores son creaciones individuales y no entidades objetivamente reales.

Ya desde su libro de 1933, Antonio Caso juzgó con enorme suspicacia al subjetivismo y al ontologismo axiológicos. Por un lado, Caso estimaba que tenía que haber algo en las cosas mismas que las hiciera valiosas para el sujeto. El sujeto no podía ser "el puro autor de los valores". Pero, por otro lado, estaba claro que los ontologistas multiplicaban los entes reales al proponer la plena objetividad de los valores y que ignoraban, además, el hecho de que los valores pertenecen a otra región de la realidad (1985a: 52). Los valores no pueden ocurrir en el ámbito de la naturaleza, sugería Caso; los valores sólo tienen efecto de manera peculiar y valen únicamente en el campo de la cultura (1985a: 48-49).

En la naturaleza, destacaba el capítulo quinto de *El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores*, hay ser y hay causalidad eficiente, mientras que en la cultura hay deber ser y causalidad final; y esto es así porque solamente en la cultura hay valores. La cultura es un mundo de los fines en el que los valores operan y "se reflejan" (1985a: 49). Pero si los valores son de la cultura y no de la naturaleza, ellos pertenecen, por tanto, al ámbito del "deber ser" y no al ámbito del "ser". En sí mismos, los valores no son, no ocurren, más que contingentemente, en la realidad; tan sólo son "reales" de manera virtual o potencial; tan sólo son reales en el ámbito "irreal" del "deber ser", pero no en el ámbito real del "ser". Esto es lo que se quiere significar cuando se afirma que los valores son realidades valentes y no seres entes.

Antonio Caso ubicó entre el ontologismo y el subjetivismo axiológicos lo que llamó la "síntesis verdadera" del objetivismo social, que tomaba plenamente en cuenta el carácter cultural de los valores y era reivindicado por la "escuela sociológica" de Emile Durkheim y Célestin Bouglé (1870-1940). Este objetivismo afirmaba que la esencia de todo valor es "satisfacer un deseo colectivo". Adhiriéndose al objetivismo social de la "escuela sociológica" francesa, Caso señalaba, pues, que algo es valioso "cuando satisface o tiende a satisfacer un deseo colectivo". Ni subjetivismo axiológico, porque los individuos no hacen ellos mismos lo valioso, ni ontologismo axiológico, entonces, porque los valores no son cosas reales o "en sí". Los valores son, más bien, la expresión de una relación

**social y tienen existencia en el plano del "ser" a manera de estrictos ideales colectivos. Los valores son realidades incuestionables únicamente en el plano cultural del "deber ser" (1985a: 50-52).**

De acuerdo con el objetivismo social, lo útil, lo bueno, lo bello, lo verdadero incluso, son siempre tanto **para mí, como para los otros**. Si los valores no son también para los otros, además de para mí, entonces no es legítimo considerarlos como valores. Puede concebirse, entonces, a los valores bajo la forma de una "identidad en la afirmación" de lo mismo, señalaba Caso en el capítulo quinto de la segunda versión de **El Concepto de la Historia Universal**. Los valores son de la cultura y son, en rigor, "ideales colectivos necesarios". En consecuencia, concluía Antonio Caso, los valores y la cultura son "el fruto indeclinable y constante" de la sociedad, puesto que esos valores y esa cultura cobran forma, necesariamente, en las relaciones sociales que establecen entre sí los seres humanos.

Era posible inferir tres proposiciones muy importantes de la consideración de los valores como "ideales colectivos necesarios". En primer lugar, el hecho de que los valores y la cultura tienen su sede en la sociedad, pues los seres humanos no generan cultura y valores más que a través de las relaciones sociales. En segundo término, el hecho de que "la sociedad es el gran sector de la realidad en donde los valores se construyen y organizan", ya que el ámbito de dichas relaciones sociales es, precisamente, la sociedad. Y en tercer y último lugar, el hecho de que "los valores son la integración social de la cultura", puesto que la organización jerárquica de los valores implicados en las relaciones sociales es la que mantiene vigente a la cultura y a las relaciones sociales mismas; es la que cimenta la sociedad, que sustenta a su vez a la cultura (1985a: 52). Cuando Caso sugirió estas tres conclusiones de su objetivismo axiológico social, vinculó de manera indisoluble los valores y la cultura con la sociedad; vinculó a los valores y a la cultura con lo que Durkheim llamaría, lúcidamente, el "medio social".

En su libro de 1936 **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, Antonio Caso destacaba tanto la existencia de unas ciencias del "ser" o de lo que es, valiera ello o no de determinada manera, como la de unas ciencias diferentes del "valor" o de lo que vale no obstante que no sea. Caso reiteró en este libro que había entidades que **valen** aún a pesar de que no ocurran en la realidad o de que, en los hechos, jamás se hayan realizado. La justicia, por ejemplo, es algo que, por lo general, **no existe**, pero también es algo que, sin duda alguna, **vale**. Y la justicia, como todos los demás valores, es siempre un "deber

ser", aunque tan sólo "sea" en contadísimas ocasiones. Entidades de esta clase tan especial no pueden conocerse de igual manera que las entidades que son, valgan ellas lo que valgan (1985b: 102).

Como ya lo hemos dicho, Caso aceptó en **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** unas ciencias naturales o de la naturaleza y unas ciencias culturales o de la cultura. Las primeras son, en su opinión, las ciencias indispensables del "ser" y las segundas, las ciencias igualmente indispensables del "deber ser". Vuelve a quedar claro, entonces, que Antonio Caso adoptó y comprendió las ciencias culturales de Rickert y del neokantismo de Baden como "ciencias" de lo que vale o de los valores. Pero si Caso entendió, además, que lo que vale era, en rigor, **todo cuanto acontece** en la cultura gracias a los valores culturales y no exclusivamente estos valores, entonces aquellas ciencias del "deber ser" debían incluirse en una global y peculiar "ciencia" de la cultura; podían incorporarse a aquella **filosofía de la cultura** a la que nos hemos referido en la primera parte de nuestro estudio. Puede entenderse a las "ciencias" culturales de Antonio Caso: puede comprenderse al conocimiento que propuso del "deber ser" que radica en los valores culturales, como una parte --y sólo como una parte-- de la filosofía de la cultura. La otra parte sería aquélla del estudio de las entidades valiosas o culturales, las cuales eran, además, históricas y sociales.

En otro orden de ideas, **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** recordaba también que existen "formas de la realidad" que no requieren del espacio para llegar a ser. Esas "formas" se hallan representadas por las sensaciones, las ideas, los sentimientos, las voliciones y los recuerdos, entre otras del mismo carácter. Pero esto lo ignora el empirismo, señalaba Caso, que conduce "sin más al materialismo" cuando sugiere que todas las "formas" reales y percibibles ocupan necesariamente un espacio y un tiempo. Las "formas" temporales de lo físico y de lo psíquico, respectivamente, todavía "no son las únicas". Existen otras, además, a las que no las afecta ni el espacio ni el tiempo. Tales formas son "las esencias y los valores" (1985b: 131).

Las esencias, que Platón llamó las Ideas, "son inmutables, indivisibles, eternas", apuntaba el texto de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**. Las esencias no se realizan en el espacio y carecen de tiempo; no se confunden con los objetos espacio-temporales y se las conoce indispensablemente a partir del trato con aquellos objetos, un trato que recuerda aquello que Hamlet aseguró a su interlocutor en el drama shakespeariano:

"hay más cosas, Horacio, en el cielo y la tierra, de las que sueña tu filosofía..." Pero al igual que las esencias, los valores son, para "algunos filósofos contemporáneos", entidades fuera del tiempo y del espacio, no obstante que "su forma de realidad consista no en ser, sino en valer". Los valores son generados y realizados, con menor o mayor grado de perfección, por los artistas, los sabios, los científicos y, en una palabra, por todos los seres humanos, concluía Antonio Caso en su libro de 1936 (1985b: 131-132).

La tercera parte, redactada en 1934 y denominada "Los Valores", del libro cuya versión definitiva de 1946 llevó el título de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, comentaba que Friedrich Nietzsche (1844-1900) condujo de lleno a la filosofía hasta la axiología, a pesar, incluso, de no haber efectuado una reflexión expresa sobre la naturaleza de los valores. Considerando la obra del filósofo alemán, Caso se preguntaba de nueva cuenta si los valores son o no son algo subjetivo; se preguntaba si son objetivos a la manera de "las viejas esencias, tan vituperadas por el filósofo" o si son, en lugar de ello, algo social y colectivo. También recordaba Caso que Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) consideró que el ser humano posee un órgano especial para captar los valores morales, del mismo modo que cuenta con uno para captar la existencia y la naturaleza de las cosas. Había, sin lugar a dudas, una conciencia y un conocimiento peculiares en los que no participaba tanto la razón, como la sensibilidad y la emoción que dijo Franz Brentano (1838-1917). Estas últimas facultades juzgaban positiva o negativamente en los terrenos ético, estético, religioso, económico, etcétera. Por todo ello, podía concluirse que la realidad siempre se muestra valiosa a los seres humanos, además de esencial y existencial y que "el que sabe todo lo que es, todavía no sabe todo", porque también "ha de investigar lo que vale o lo que hace valer" (1972a: 92). Esto último significaba que el conocimiento no se detiene en lo que es, sino que abarca, además, lo que vale, aunque lo que valga dependa de valores que son de una forma muy peculiar porque son realidades valentes y no realidades entes.

La tercera parte de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl* recordaba, asimismo, que según la comunicación de Emile Durkheim en el Congreso Internacional de Filosofía de 1911 --cuyo tema eran los "juicios de valor" y los "juicios de realidad" y que fue publicada en París el tres de julio del mismo año, en la *Revista de Metafísica y Moral*, según el informe del propio Caso--, "los valores no son obra del psiquismo individual, sino de la mentalidad colectiva". Los valores no son entidades trascendentes sin más, ni son creaciones individuales ideales. Los valores son realidades sociales, son

"creaciones ideales del grupo". Atinadamente dijo el filósofo y sociólogo francés que **"la sociedad es creadora de ideal"**, escribió Caso, y que la medida de los valores no se encuentra en el hombre individual, sino en el hombre social. Protágoras llevaba la razón en los terrenos cultural y social. En lo cultural y en lo social, el hombre es la medida de todas las cosas. "Los valores tienen objetividad social, por eso se asimilan a las cosas; pero no son entes, son seres valentes. Su forma de realidad es la elaboración colectiva, la síntesis social y cultural" (1972a: 101).

Desde luego, el texto de "Los Valores" en **El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl** concedía que el objetivismo social de la sociología francesa no logró convencer a diversos pensadores que pugnaban por un objetivismo axiológico más radical: un objetivismo que colocaba a los valores junto a las esencias "que la conciencia humana capta"; un objetivismo que era, propiamente, ontologismo (1972a: 102). Pero Caso estaba convencido de que **"los valores no pueden subsistir aisladamente"**. En su opinión, los valores **"se incorporan a la persona, y ahí se realizan"**. Lo cierto es, pues, que en la axiología se reitera la discusión ontológica medieval entre realistas, nominalistas y conceptualistas (1972a: 105-107). Un realismo axiológico propondría que los valores son objetos universales valentes, más que objetos entes; los valores son objetos en sí, cuya realidad es valer. Alloys Müller (1879-1952), señalaba Caso, reivindicó decididamente este realismo-objetivismo axiológico. Un nominalismo de carácter axiológico, por otra parte, sostendría que los valores "no existen, sino como realizaciones concretas y únicas" y que son "una pura creación individual". Finalmente, para el conceptualismo axiológico, los valores existen sólo gracias y en tanto que haya relaciones entre los seres humanos; los valores son, de acuerdo con este conceptualismo en axiología, "una creación colectiva, una manifestación de la cultura" (1972a: 107).

Así planteada la cuestión de la naturaleza de los valores, Caso optaba por el conceptualismo axiológico y con él, por el objetivismo social reivindicado antes en **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**. Para el realismo-ontologismo axiológico, apuntaba Caso en **El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl**, los valores son "nuevos universales"; son un ámbito peculiar de los universales que ha sido explorado con detenimiento, únicamente, por la filosofía contemporánea. Desde luego, esta última afirmación incitaba a cuestionar de inmediato la validez de la doctrina axiológica realista, señalaba Caso. Pero además, el realismo-objetivismo axiológico significaba la apoteosis de los valores considerados como entidades universales fuera del tiempo y el

espacio; esa postura axiológica renegaba "de la relatividad y de la historia", del mismo modo que la apoteosis ontológica parmenídea había renegado en su tiempo, y de manera inaceptable, del devenir universal (1972a: 108-109).

Con el objetivismo axiológico, concluía Caso, la axiología se había transformado en ontología pura; se había convertido en una tesis completamente absurda que implicaba que el "ser" y el "deber ser" se confundían y que los seres humanos eran capaces de abandonar los valores morales y su conducta era "un puro fatalismo". Si la tesis del realismo-objetivismo axiológico era correcta, afirmaba Caso, la historia humana quedaba "desprovista de autonomía y libertad". Si los valores eran absolutamente reales, entonces el universo en su conjunto habría llegado ya a su perfección y carecería de sentido la prosecución del progreso y de una vida humana mejor (1972a: 111). Si los valores eran realidades antes, más que realidades valientes, entonces no quedaba lugar para la libertad de los hombres, que no tenían posibilidad alguna de hacer valer los valores.

## 2. Las esencias y la intuición

El objetivismo social propugnado por Antonio Caso buscaba resolver el problema de la naturaleza de los valores señalando que ellos son un producto de las relaciones sociales y son con plenitud, además, únicamente en la esfera cultural del deber ser, porque en la esfera del ser esos valores propiamente no son, sino que, más bien, valen, aunque valgan sólo de manera absoluta y real en la esfera mencionada del deber ser. La naturaleza de los valores, en tanto que entidades valientes, se comprendía mejor, entonces, desde el objetivismo social que desde el objetivismo ontologista axiológico. Pero si había, en efecto, valores que deben ser entre las entidades que son, tenía que admitirse, asimismo, la pregunta acerca de cuáles eran todas las entidades que de algún modo "son". La palabra definitiva de Antonio Caso al respecto, propuso que había entidades en el espacio y el tiempo --las cosas tangibles-- o solamente en el tiempo --los pensamientos, los sentimientos, etcétera-- y había, además, entidades fuera del espacio y del tiempo. Las entidades en el espacio y el tiempo o solamente en el tiempo eran las cosas y los hechos llamados particulares, y las entidades fuera del espacio y, sobre todo, del tiempo, constituían aquella clase de objetos universales que, como las esencias y los valores, Caso aceptó únicamente después de su acercamiento a las filosofías de Rickert, Scheler y Husserl, en la cuarta década del siglo XX.

Antonio Caso señaló en el oncenavo capítulo --"Hipóstasis psicológica de lo universal", escrito probablemente hacia 1946-- de la segunda parte --"La filosofía de Husserl"-- de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, que las esencias implicaban "una forma de realidad distinta de los objetos individuales". Las esencias no comienzan, no concluyen, no están en el tiempo ni en el espacio y por eso son tan **irreales**, como **ideales**. Las esencias, escribió Caso, componen "un mundo ideal de significaciones", el "**mundo eidético, base y fundamento del fáctico**". Las esencias existen de otro modo: sólo existen idealmente. "Se trata de una realidad diferente, eso es todo" (1972a: 61).

Antonio Caso asoció comunmente el tema de las esencias, los universales más típicos, con el tema de la intuición. Añadiendo su voz a la de Edmund Husserl, escribió en el capítulo 9 --"El idealismo fenomenológico", de 1934-- de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, que lo que se ofrece en la intuición son, en principio, los **fenómenos** que se esclarecen, también en la intuición, mediante su **esencia**. La intuición capta fenómenos, individuos, y capta, además, esencias; capta universales. La intuición no es algo que pueda definirse conceptualmente. La intuición es algo que, a su vez, sólo puede intuirse. Sin duda alguna, la intuición es un "acto de conciencia" parecido a la **visión sensible** de la que toma en préstamo su nombre, pero, en rigor, apuntaba Caso, ella es **captación de lo objetivo** y es captación que desborda o que supera la intuición sensible, la sensibilidad (1972a: 50).

Sucede que la intuición distingue entre el fenómeno "real, transitorio, fugaz" y la esencia perenne y eterna, indicaba Caso. Según Husserl, la contemplación intuitiva de esencias suspende o pone "entre paréntesis" la existencia fenoménica, particular. El verdadero positivismo, entonces, no es el que se detiene en lo fenoménico, sino el que intuye, además, las esencias; es el "positivismo de las esencias". Lo ideal se da, pues, en lo empírico. "En el fenómeno está implícita la esencia". Pero las esencias, fruto de la verdadera intuición, "no pueden ser definidas (...); solamente se las ve, se las capta, como se captan los fenómenos. Quien no las ve, tiene (...) 'ceguera para las ideas'" (1972a: 51).

Por la intuición eidética o de las ideas, continuaba Caso apoyado en Husserl, se llega a los principios universales del saber. Esta elevación hasta lo eidético que opera, en principio, dentro de un **ego cogitans**, hace posible a la fenomenología, a la ciencia preteorética "que servirá para la fundamentación necesaria de todas las ciencias". Sólo que las esencias que admite la fenomenología no son paradigmas platónicos individuales y situados en el **topos**

**ouranos**; son, sencillamente, "los últimos datos de la intuición"; son aquello que la intuición **descubre** en lo fenoménico (1972a: 52).

Según el capítulo XV de **El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl**, redactado hacia 1946 e intitulado "La evolución de la fenomenología", Edmund Husserl, el "filósofo de la 'esencia'", representaba un primer estadio en el camino de la fenomenología, el cual también pasaba por Scheler, el "filósofo de los 'valores'" y por Martin Heidegger (1889-1976), el filósofo de la "existencia". La propuesta de Husserl se cimentaba en su "positivismo de las esencias". Para Husserl, La intuición conocía las esencias en la conciencia, para la que aquellas esencias "no existen aparte del fenómeno, sino que traman el ser y constituyen los últimos elementos de toda realidad". Max Scheler, por su parte, fijaba la atención en los valores, los cuales constituyen el "problema fundamental de las ciencias de la cultura" y eran, según este autor, lo mismo que las esencias para Husserl. Por último, Martin Heidegger desplazaba la fenomenología de las esencias y los valores hasta la existencia, considerando correctamente que "la esencia de la humanidad es existir" (1972a: 81).

Otros textos de Antonio Caso, además de **El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl**, reivindicaron la realidad peculiar de los universales y de la intuición que los captaba. Dichos textos fueron, principalmente, los que corresponden a los **Ensayos Polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo** de 1937, publicados en 1945; las conferencias intituladas **Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología** de 1941; el texto de 1943 de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad** y los escritos de la **Evocación de Aristóteles**, publicados en 1946.

En el debate de Caso con Guillermo Héctor Rodríguez, que motivó los llamados **Ensayos Polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo**, concretamente en el artículo del 14 de abril de 1937 llamado "Por qué no somos kantianos", se anotaba que los animales sólo pueden percatarse de la existencia de las cosas: no de su esencia, de su qué o su quiddidad. Es propio del hombre poder ver lo universal en lo particular, señalaba Caso; es propio del hombre inquirir en la esencia, en "la estructura esencial del mundo" o, en una palabra, **hacer metafísica**. Los conceptos son representaciones de las entidades universales, de las esencias que encarnan en lo particular (1945: 11-12) y el conocimiento es intuición, concepto y juicio de los objetos reales, del ser. La intuición ocurre en sus especies sensible, captadora de objetos particulares, y categorial, captadora de esencias

universales. El error del kantismo y del positivismo consistió en admitir únicamente una intuición sensible y no, además, la intuición categorial (1945: 12-13).

El artículo de abril de 1937 explicaba que las nociones de espacio, tiempo, cantidad, relación, etcétera, no son "categorías de la mente", como lo quería Kant, sino nociones que proceden de la "intuición categorial" que defendió Edmund Husserl, la cual intuye seres ideales que son a pesar de que no existan. Existen los objetos particulares, que son en el tiempo y que "duran y se mudan". Pero hay también unos objetos universales que, en contraste, no existen en el tiempo, aunque tampoco son simples conceptos: son seres ideales, son esencias que la conciencia no determina, sino que determinan y rigen a esta conciencia (1945: 13-14). El ser humano intuye, pues, esencias; conoce el ser de las cosas y su ciencia de los objetos particulares se subordina a la metafísica "en el sentido tradicional de la palabra". El agnosticismo kantiano es cuestionado seriamente por la fenomenología contemporánea y se regresa en la actualidad, indicaba Caso en abril de 1937, hasta Aristóteles (1945: 14).

Pero no siempre aceptó Antonio Caso la realidad de unas esencias universales encarnadas en los particulares y evidentes en cuanto "datos últimos" de la intuición. Antes de su acercamiento al pensamiento de Rickert, Scheler y, sobre todo, Husserl, un acercamiento apreciable desde los textos posteriores a 1933, Caso confundía los universales con las generalizaciones de la ciencia positiva y reivindicaba frente a dichos universales-generales, una intuición de los objetos particulares como la forma más elevada y humana de conocimiento. Recuértese, si no, las reticencias de Caso frente a la presunta realidad de la "humanidad" en la discusión sobre la filosofía de la historia y el progreso en **El Concepto de la Historia Universal**, de 1923.

Sin embargo, en la sexta conferencia denominada "El positivismo y la fenomenología", de las dictadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en enero de 1941, agrupadas en el volumen **Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología** publicado ese mismo año, Antonio Caso intentaba cierto ajuste de cuentas con las dos actitudes antagónicas que había desarrollado personalmente con respecto a los universales. Asoció, para el efecto, un tipo de intuición a Henri Bergson y otro distinto a Edmund Husserl. En los albores del siglo XX, señalaba Caso, Bergson reivindicó la intuición estética como una recepción desinteresada y exhaustiva, con todos sus atributos, de las cosas individuales, gracias a su "gran perspicacia metafísica" y a su

"poderosa naturaleza estética". Pero por otro lado, un gran filósofo contemporáneo de Bergson, el alemán Edmund Husserl, había destacado una intuición diferente de los objetos ideales o universales (1972f: 167-168).

De acuerdo con el texto de "El positivismo y la fenomenología", la experiencia, no sólo como intuición sensible, sino además como intuición intelectual o no sensible, revela entidades universales. "The are more things..."; hay más cosas de las que ofrece la intuición sensorial. Se dirá que las entidades universales, según lo estima la más célebre tradición filosófica inglesa, son meros **conceptos** en la mente del sujeto. Pero las entidades universales son también algo en la realidad objetiva. Reiterando las frases husserlianas de la "idea poco clara de la idea" y de la "ceguera para las ideas" que era factible adjudicar a sensualistas y conceptualistas, Caso enfatizaba que "las ideas (universales) son en la conciencia; pero se refieren a objetos que se muestran en ella" (1972f: 171).

La intuición de los objetos universales, indicaba Caso en 1941, es parte de la experiencia, al igual que otra parte lo es la intuición de los particulares. El positivismo dice bien cuando afirma que todo conocimiento inicia con la experiencia, pero debe añadirse que el conocimiento implica "la experiencia completa", que hace posible a la fenomenología, la cual es una intuición de **fenómenos** que delatan su **esencia** y su **valor**, además de sus **números**. El positivismo defendible es, pues, el positivismo "de las esencias". "Nosotros partimos del fenómeno, afirmamos la experiencia; pero... ¡toda la experiencia!, la que nos lleva a la ley y la que nos muestra el objeto universal" (1972f:173).

El capítulo tercero de la edición de 1943 de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, redactado en ese mismo año y titulado "El intuicionismo y la teoría económica del conocimiento", enriquecía la comprensión de la intuición estética bergsoniana introduciendo una diferencia muy nítida entre intuición **sensible** e intuición **espiritual**. Si como dice Johannes Hessen (1889-1971) "intuir es conocer viendo", señalaba Caso, pareciera que sólo tiene lugar la intuición sensible. Pero también puede hablarse de una intuición espiritual, que es la que se percata, por ejemplo, de las diferencias y/o de las semejanzas entre los objetos particulares. Por la intuición espiritual se aprehenden los principios básicos de la lógica; por ella se sabe, por ejemplo, que una cosa es algo y que no puede ser sino lo que es (1972d: 60-61).

La intuición espiritual es, acaso, la facultad intuitiva de la razón, de la inteligencia. Si la intuición estética de la que habló Berson recupera en los seres la individualidad "que escapa necesariamente a los análisis abstractos del conocimiento científico" (1972d: 61), entonces ella no sólo es intuición sensible: también es intuición espiritual. La estricta particularidad o la verdad de los objetos únicos que aprehende la intuición estética bergsoniana supera la intuición sensible y accede hasta la intuición espiritual, que sabe que los objetos particulares son algo y son precisamente lo que son. Husserl y la fenomenología condujeron la intuición espiritual hasta una intuición categorial desconocida para Bergson: aquella intuición de objetos universales como las esencias y los valores. A partir de Husserl, la filosofía contemporánea se aproximó a la escolástica, "que sostuvo, al recibir la tradición platónica y aristotélica, la aprehensión de las esencias" (1972d: 62).

El capítulo tercero de la última versión de *La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad*, imaginaba al acto ideatorio como la intuición espiritual que lleva a la esencia, al eidos que defendió Platón. Toda ciencia, explicaba Caso, se pregunta en lo fundamental "¿qué es esto?" y no responde con una mera intuición sensible de la existencia de la cosa, sino que responde con una intuición de su esencia. Como lo dijo Aristóteles, "el ser de las cosas no es su existir" (1972d: 62). Hay seres particulares que tienen historia y universales que "son fuera de todo tiempo y, no obstante, la intuición los ve con la misma claridad, con la propia pristinidad con que contempla lo individual". Husserl reencontró en su camino los universales, sin hipostasiarlos o separarlos de los particulares, como hizo Platón. Partiendo de Descartes con un ego cogitans, con una clara intuición del yo pensante, arribó hasta Platón y Aristóteles aduciendo que "el positivismo verdadero es el mío y no el de los filósofos empiristas: 'el positivismo de las esencias'". De hecho, Husserl sintetizó en el pensamiento contemporáneo las grandes concepciones de la filosofía antigua (1972d: 64).

La presente idea de un encuentro entre las filosofías contemporánea y clásica a partir de la fenomenología de Edmund Husserl, fue desarrollada por Caso en la primera parte, denominada "Las Esencias", de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*. Esa primera parte investigaba lo universal y el acto ideatorio en Platón, Aristóteles y Santo Tomás; su redacción data de 1934. Al comienzo del texto de "Las Esencias", Antonio Caso escribió que Platón regía de nuevo la marcha de la filosofía, si es que se tomaba en cuenta la moderna teoría de las esencias y de los valores, que regresaba hacia "los rumbos del pensamiento clásico" (1972a: 3-4).

Caso destacaba que la dialéctica de Platón, por ejemplo, va de los datos sensibles a las ideas. Hay ideas de todo lo designable mediante "un nombre general": ideas de lo justo, lo bueno, lo bello, del hombre, del fuego, del agua, etcétera. La conjetura (*eikasía*) y la fe (*πίστις*) conocen lo sensible; el razonamiento o discurso (*dianoia*) conoce los géneros, las especies y los seres matemáticos y la intuición o razón (*nóesis*), los principios de las cosas sensibles, las ideas. Del conocimiento sensible se llega, pues, a la intuición eidética (1972a: 8-9).

En el *Parménides* de Platón se podía leer, asentaba Caso, que las ideas son "como modelos de la naturaleza", cuyos objetos son "copias e imitaciones" de esos modelos. Las ideas incorruptibles, fuera del tiempo y el espacio, son por sí mismas y los fenómenos sensibles, situados en el tiempo y en el espacio, son, por esas mismas ideas, copias imperfectas, corruptibles y variadas. Es "el acto noético de intuir la esencia, de elevarse a la idea" lo que distingue al hombre y su inteligencia del animal, el cual permanece "siempre constreñido en un aquí y un ahora". En el ser humano, "el acto ideatorio, noético, (...) se compenetra con el objeto del conocimiento, después de haber sido preparado por el trabajo dialéctico" (1972a: 11).

Por su parte, explicaba el texto de "Las Esencias", el aristotelismo fue un platonismo. Aristóteles, discípulo de Platón, buscó una síntesis más perfecta que la de su maestro, y en él, la dialéctica platónica se transformó en lógica y la idea-arquetipo de la cosa quedó convertida en la forma "inseparable de la materia" (1972a: 12). Para el Estagirita, las ideas de Platón no eran sino "cosas sensibles eternizadas" que no acertaban a explicar ni el ser ni el devenir de los objetos sensibles. Platón duplicó, multiplicó el mundo real, buscando esclarecerlo. Por eso mejor hay que hablar de formas que de ideas. Las formas son ideas no hipostasiadas. Las formas encarnan en la materia: son ideales sin ser irreales y son la esencia de las cosas reales, no su paradigma, ni su modelo. Las formas organizan a la materia en individuos, que son lo real y que resultan imposibles sin una forma y una materia (1972a: 13-14).

Al igual que Sócrates y que Platón, Aristóteles pensaba, según Caso, que "no hay ciencia de lo particular como particular". Por lo tanto, la historia no es ciencia y la filosofía es la más importante de las ciencias, que conocen lo universal. "Sin un elemento de generalidad no hay ciencia" (1972a: 13). Conocer es "saber de lo individual por lo universal", debido a

que las formas no anteceden a la realidad ni están fuera de ella. Las formas no se confunden con los "conceptos derivados de la experiencia", puesto que son eso universal implícito en los particulares, que la metafísica es capaz de hacer explícito. El acto ideatorio aristotélico, entonces, "se eleva de lo individual a lo universal sin perder contacto con la tierra". La ciencia no es de lo irreal, como creyeron Parménides (ca. 540-450 a.c.) y Platón; la ciencia es de lo ideal que hay en lo real, de lo universal que hay en lo particular. Idear lo universal es verlo en lo particular para explicar eso particular (1972a: 14-15).

La primera parte de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, recordaba, además, que las esencias fueron llamadas "universales" hasta la Edad Media. En su segundo comentario de Porfirio (ca. 232-304), Boecio (ca. 480-525) denominó **universalía** a los géneros y a las especies, dejando sin precisar si con esta palabra se refería a cosas reales, a conceptos, o a simples palabras. O los universales eran meros nombres, o existían y subsistían por sí mismos. Así, cobró forma el **problema de los universales**, que enfrentó a los **nominalistas**, los **realistas** y los **conceptualistas** medievales. En el siglo XI, Roscelín (ca. 1050-1120) sostuvo, por ejemplo, el nominalismo, para el que los universales sólo son palabras y el acto ideatorio es totalmente improcedente. Con el tiempo, el nominalismo marcó "la fisonomía de la filosofía inglesa, eminentemente positivista y nominalista" (1972a: 19). El conceptualismo de Abelardo defendió, más adelante, que los universales no son ni cosas reales ni nombres, sino conceptos u objetos del pensamiento. Abelardo negó la realidad de los universales sumando filas con el nominalismo y haciendo de los universales "algo subjetivo" (1972a: 20-21).

La teoría de los universales de Santo Tomás de Aquino, finalmente, se erigió como un aristotélico **realismo moderado**. Para Santo Tomás, los universales eran **ante rem** en tanto que ejemplares o modelos presentes en la inteligencia divina; eran **in re** como la forma realizada en los particulares, y eran **post rem** en cuanto conceptos que reflejaban en la mente los universales **in re**. Si René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant privilegiaron al sujeto cognoscente como aquél que conforma los objetos del conocimiento, Santo Tomás privilegió al objeto cognoscible como el que posee la forma a descubrir por el sujeto cognoscente, y puede reproducirse en ese sujeto a la manera de un concepto (1972a: 24-25).

Santo Tomás de Aquino concibió al acto ideatorio, entonces, como un conocimiento de las formas o de las esencias de las cosas individuales. Con referencia a los objetos de

conocimiento, los universales, el llamado Doctor Angélico habló de un intelecto activo -- *intellectus agens*-- que los *elabora* como conceptos, y de un intelecto pasivo -- *intellectus patiens*-- que los *recibe*. El intelecto activo quita o desprende de los objetos sensibles todo lo individual y el intelecto pasivo "retiene" de ellos lo universal. El primero "abstrae", mientras que el segundo contempla la especie impresa en los objetos sensibles. Consecuentemente, la inteligencia abstrae y conoce, porque, según el Aquinate, abstraer no es conocer y conocer no sólo es abstraer. El intelecto activo lleva hasta lo universal al tiempo que el intelecto pasivo se apodera de él (1972a: 23-24).

Las anteriores explicaciones sobre las esencias y el acto ideatorio en Platón, Aristóteles y Santo Tomás, convencían, pues, a Antonio Caso de que "...el fundamento filosófico de la ontología contemporánea, de esta demostración de las diversas regiones de lo real, es consecuencia de la teoría platónica de las ideas, la diferenciación de la forma y la materia en Aristóteles, y la distinción de la esencia, la existencia y la sustancia en la filosofía escolástica" (1972a: 28). Algunas páginas antes, Caso había escrito en esta primera parte de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, que "el objetivismo de Santo Tomás, Aristóteles y Platón, es la iniciación ontológica de las especulaciones proseguidas hoy, con toda energía, por los filósofos contemporáneos" (1972a: 26).

Ahora que en su *Evocación de Aristóteles*, de 1946, Antonio Caso se aventuraba a precisar que "Husserl, más bien que a Platón, se acerca a Aristóteles. El teorema eterno, que dijo de Wulf, sigue guiando la marcha de la filosofía contemporánea, como guió las meditaciones de los escolásticos. Es uno de los frutos siempre lozanos de la inteligencia de Aristóteles" (1972b: 342). Dicho "teorema eterno", como llamó "el ilustre historiador de la filosofía medieval" Maurice de Wulf (1867-1947) a la tesis doble de que sólo pueden existir y ser sustancia los seres individuales, y de que los atributos universales no son sustancias, aunque sí "son inmanentes en los individuos", fue el preclaro señalamiento con el que el aristotelismo se levantó en contra de la ontología y la gnoseología platónicas (1972b: 340-341). Era la "consideración abstractiva" del espíritu cognoscente la que formulaba los universales como entidades aparte de las sustancias individuales. Lo real era ese individuo "viviente y concreto" que se estructura como materia y forma, aspectos del individuo separables sólo por abstracción. No hay ni un "cosmos noético" de las formas puras, ni un grosero mundo cambiante, copia imperfecta de dicho cosmos. La realidad es una sola y está hecha de particulares informados por lo universal. Considerando todo ello, se preguntaba

Caso, la obra fenomenológica y en especial la de Husserl "¿qué ha hecho, por ventura, sino reiterar la posición aristotélica, implícita en el 'teorema eterno'?" (1972b: 342).

### 3. Realismo moderado ontológico y axiológico e intelectualismo en la intuición

Parece haber una discordancia entre la primera y la segunda partes de *El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl*, con respecto a su tercera sección. Los escritos que corresponden a las partes de "Las Esencias" y "La Filosofía de Husserl" se refieren a los valores como entidades universales equiparables a las esencias, mientras que la parte de "Los Valores" rechaza, según lo hemos visto, el objetivismo-ontologismo axiológico para suscribir, en cambio, ese "objetivismo social" que Caso sugirió también que era un "conceptualismo" axiológico. Pudiera intentarse una aclaración de la aparente discordancia.

En la "Introducción" al volumen VII de las *Obras Completas* de Antonio Caso, Luis Villoro señaló que fue el estudio de la fenomenología de Husserl, lo que llevó a Caso a una consideración más minuciosa de los valores. Al lado de la intuición eidética que revelaba esencias universales, escribió Villoro en 1972, Antonio Caso sostenía un acto ideatorio diferente que revelaba valores. La existencia de los valores no podía demostrarse: más bien, es algo que se muestra. Los valores no son algo subjetivo; antes bien, son objetos que se ofrecen de inmediato en un "acto intencional peculiar". Los valores se dan en los sujetos, referidos siempre a cosas concretas, pero aquellos sujetos **no los crean**, sino que los reconocen (1972: XX). Empero, Caso nunca aceptó "un mundo platónico de valores subsistentes paralelo al de las ideas". Según Villoro, Caso formuló un "platonismo" con respecto al mundo de las esencias, pero no con respecto al de los valores (1972: XXI).

Antonio Caso juzgó que los valores, en lugar de ser **plenamente** objetivos, poseían, tan sólo, un **carácter objetivo**, señalaba Villoro. Los valores no son objetos, propiamente; son realidades **valentes** producto de relaciones objetivas entre un sujeto que materializa con su acción un valor, que lo "porta", y otro que lo identifica y lo reconoce. Por consiguiente, el valor no es nunca un producto del individuo: el valor no es subjetivo; el valor es producto de una comunidad, "y sólo se (manifiesta) en una conciencia colectiva". "Los valores no son ideas platónicas, sino formas sociales" y la sociedad es --como ya fue indicado-- "el gran sector de la realidad en donde los valores se construyen y organizan". Los valores no existen en un mundo trascendente, ni los generarán en forma aislada los

individuos, "porque no se producen fuera de la vida social, sino en ella misma", recordaba Villoro evocando las palabras de Caso (1972: XXI-XXII).

En resumen y de acuerdo con esta exposición de Villoro, Caso accedió hasta el denominado **realismo** en su consideración de las esencias y los valores. Con respecto a las esencias, el **realismo** de Caso fue claramente "platónico" o **extremo**, como no, en cambio, en referencia a los valores, según Villoro, pues Caso jamás aceptó valores que existieran en el **topos ouranos**. En la opinión de Caso, escribió Villoro, los valores eran **efectivamente reales** a la manera de relaciones sociales objetivas que propician el cumplimiento y el reconocimiento del concepto que los expresa. Por consiguiente, **no podía haber** valores universales **al margen** de su particularización posible y correspondiente en relaciones sociales dadas. Pero si esto era así --lo sugerimos nosotros--; si los valores surgían como inequívocas entidades valentes **en y sólo en** relaciones objetivas sociales, entonces el realismo "valorativo" de Caso era, más bien, "aristotélico" y **moderado** en lugar de "platónico".

Villoro no arribó con absoluta claridad a la conclusión anterior, de la que pudieran desprenderse dos interrogantes que juzgamos pertinente revisar. La primera de estas interrogantes preguntaría si el "objetivismo social" reivindicado por Antonio Caso era un **conceptualismo**, según él mismo lo sugirió, o era, más bien, un auténtico **realismo moderado** en relación con los valores, como puede inferirse de las consideraciones de Villoro. La segunda interrogante se preguntaría si en verdad el realismo "esencialista" de Caso, aquél referido a las esencias, era "platónico", según lo afirma Villoro, o era, en **rigor**, "aristotélico" y moderado, al igual que su realismo "valorativo", o aquél referido a los valores. ¿No confundiría Villoro un **único** realismo moderado de Caso para esencias y valores, con un realismo **escindido** que fuera "platónico" al respecto de las esencias y "aristotélico" en relación a los valores?

Intentemos responder a la primera de nuestras interrogantes. El propio Antonio Caso comprendió que para el conceptualismo ontológico --tal y como esta doctrina cobró forma en Abelardo, en Guillermo de Occam (ca. 1298-1349) y en otros exponentes medievales que Caso consideró--, los universales no son ni cosas reales ni simples nombres, sino que son conceptos u objetos del pensamiento. Antonio Caso escribió en la primera parte de **El Acto ideatorio** y la **Filosofía de Husserl** que el conceptualismo, de igual manera que el nominalismo, hacía de los universales **algo subjetivo**. Pues bien, si Caso rechazó

enfáticamente al subjetivismo axiológico; si Caso estaba convencido de que los valores eran **algo más** que conceptos, aunque no fuesen tampoco entidades objetivas y reales situadas en el platónico mundo de las esencias; si Caso sabía, pues, que los valores se **realizan** como entidades plenamente **valentes** en ese **mundo cultural** que **implican** las **relaciones sociales objetivas**, entonces es posible afirmar que el "objetivismo social" axiológico que propugnó se ajusta en mucho mayor y mejor medida a un **realismo moderado** axiológico que a un **conceptualismo**. Antonio Caso bien pudiera haber concedido que el concepto de cada valor cultural "real", operando en cada **relación social** específica, era un concepto "con fundamento en la realidad": la **realidad** de la cultura que **realizaba** el concepto de determinado valor y de las relaciones sociales que **realizaban** esa cultura.

En cuanto a la segunda interrogante, cabe decir que la propuesta de una **intuición eidética** implica que las esencias universales se hallen al alcance de la intuición, a manera de sus "últimos datos". Pero aquellas esencias no son únicamente la "piedra de toque" de la intuición; no sólo son su "fondo". También constituyen la piedra de toque o el fondo mismo de los particulares intuitos. Las esencias universales **traman el ser de las cosas individuales**; son lo que permanece en estas cosas a través de sus cambios; son su **sustancia**. Por ello fue que la **intuición eidética** condujo a Caso hasta el **teorema eterno** o hasta la propia tesis del realismo moderado. Si el presente capítulo logra convencer acerca de que el objetivismo social axiológico de Caso era un realismo moderado igualmente axiológico, y si los propios textos de Antonio Caso ya mencionados, especialmente **El Acto Ideatorio** y **la Filosofía de Husserl** y **la Evocación de Aristóteles**, pueden convencer también acerca de un realismo moderado ontológico suscrito por Caso en la etapa más madura de su labor intelectual, entonces pudiera aceptarse que jamás hubo en Antonio Caso un realismo **escindido**, platónico y aristotélico, en materia de ontología y axiología, sino que, en lugar de ello, hubo un **mismo y único realismo moderado** al que Caso arribó principalmente gracias a su peculiar contacto con la fenomenología husserliana.

Rosa Krauze de Kolteniuk ha escrito, por ejemplo, que fue "a través de Husserl, (que) Caso reconoció toda la trascendencia filosófica del Estagirita". Gracias a Husserl, "Aristoteles volvía a ser actual", en la opinión de Caso. Y porque Aristóteles dejó de ser "un filósofo del pasado", le fue posible a Caso revalorar "el esfuerzo de la escolástica por seguir la tradición de la filosofía aristotélico-tomista", admitiendo en la edición de 1943 de

**La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, que "siempre (sería) una honra para la filosofía neoescolástica, haberse opuesto solitariamente durante las décadas finales del siglo (XIX) a la corriente que limitó por modo desesperante el esfuerzo de la inteligencia ante la prosecución de la verdad" (1985: 185). Esa corriente no era otra, por supuesto, que la del positivismo, con la que Caso debatió tan intensamente toda su vida.

También Francisco Larroyo dijo en su "Prólogo" al volumen VI de las **Obras Completas** de Antonio Caso, que "en los últimos años de su vida, Aristóteles ejerció sobre Caso una suerte de fascinación intelectual". Si en la **Historia y Antología del Pensamiento Filosófico**, de 1926, Caso estaba embargado de "heroísmo platónico", apuntó Larroyo, en la **Evocación de Aristóteles**, de 1946, iba a estarlo de "discreción aristotélica" (1972: XXII). Para Larroyo, en todo cuanto Caso escribió sobre historia de la filosofía, "el punto de mira es el aristotelismo". Porque si el criticismo de Kant fue "su obsesión y desvelo", la doctrina metafísica aristotélica fue "su predilección e inquietud" (1972: XXIII). Nosotros añadiríamos, extrapolando esta última observación señalada por Larroyo, que el trasfondo aristotélico de Caso supera probablemente sus escritos de historia de la filosofía. Nos parece que Aristóteles influyó no poco en la obra de Caso, aunque tal influencia sólo fuera evidente para el propio Caso y para su lectores y comentaristas en las últimas etapas de esa obra. Caso mismo escribió en su **Evocación de Aristóteles** que el pensamiento aristotélico había adquirido recientemente gran importancia. El reavivamiento de la especulación metafísica en el siglo XX, ponderaba en mucho la ontología de la Antigüedad y, especialmente, la de Aristóteles, que recobraba, entonces, toda su "dignidad magistral" (1972b: 327).

Luis Villoro también ha estimado que la interpretación casiana de la fenomenología no hizo sino revalorar lo que para aquella interpretación era la "augusta tradición" del "platonismo y la ontología aristotélico-tomista". Con Husserl, escribió Villoro, Caso regresó a la "ontología clásica" y la restauró. Desde su contacto con Husserl en el primer lustro de los años treinta, según Villoro, Caso habría asumido resueltamente una "defensa de la tradición" (1972: XII-XIII), defensa que se erigió como el denominador común de las controversias público-académicas que sostuvo entre 1934 y 1941: sus polémicas contra del materialismo histórico hacia 1935 y 1936; contra el neokantismo de Marburgo en 1937 y contra el neopositivismo en 1941. "Husserl, que a otros pensadores servirá como estímulo

para tomar una actitud crítica radical, apuntó Villoro, resulta en Caso defensor de una actitud precrítica" (1972: XIII).

Precisamente Villoro es quien ha revisado en su "Prólogo" antes mencionado, la peculiar interpretación casiana de la obra de Husserl. Explica Villoro que hacia 1933, Caso comenzó a ver afectadas sus convicciones filosóficas por la fenomenología. Primero la axiología de Scheler y luego, más incisivamente, la fenomenología de Husserl, ampliaron y complicaron "su horizonte filosófico" (1972: VII). Los libros de 1934, *El Acto Ideatorio* y *La Filosofía de Husserl*, son un importante testimonio de ese impacto. En el primero de ellos, dice Villoro, Caso examinaba "los dos aspectos del mundo ideal redescubierto", las esencias y los valores, y en el segundo exponía y comentaba "la primera etapa" del pensamiento de Husserl. En 1946 Antonio Caso reunió estos dos volúmenes en uno solo, ubicando el texto de *La Filosofía de Husserl* entre las dos partes de *El Acto Ideatorio*, en lugar, justamente, de los dos pequeños capítulos dedicados a Husserl en la versión de 1934 del último texto (1972: VIII).

Villoro observa que *El Acto Ideatorio* y *La Filosofía de Husserl* presentaron las doctrinas de que hablaban de un modo "elemental y sumario", dirigido a "un público amplio, no especializado". Su conocimiento de Husserl se limitaba a las *Investigaciones Lógicas* en la versión española de Manuel García Morente y José Gaos, y a las *Meditaciones Cartesianas* en su versión francesa de Emmanuel Levinas (n. 1905). De estas dos obras, Caso retomó solamente algunos temas, excluyendo otros muy importantes, referentes a lógica, gnoseología, significación y objetos, actos intencionales, etcétera (1972: VIII-IX). "Más que la exposición en cuanto tal, escribe Villoro, interesan en estos libros los puntos de vista personales, las tendencias y preferencias que revelan. La exposición de Caso es siempre intencionada (...) Más aún, la interpretación suele a menudo presentar las ideas ajenas en una traza que permita afianzar las propias. Estos libros expositivos revelan, así, más del pensamiento de Caso que de los autores que presenta. Eso es lo que nos importa destacar en ellos" (1972: IX).

Añade Villoro que el Edmund Husserl de Caso incursionaba de nueva cuenta por el "viejo paisaje abandonado" de las esencias y los valores "subsistentes en sí", al igual que el Husserl de toda "una primera generación de discípulos", que incluía a Max Scheler, Nicolai Hartmann (1882-1950) y Emil Lask (1875-1915). Esta generación, con Caso a bordo, fue tan receptiva al antipsicologismo y al esencialismo de las primeras *Investigaciones*

**Lógicas**, señala Villoro, como indiferente al contenido de las últimas --de la sexta en adelante--, que ya revelaban un Husserl mucho más "empirista y analista", en modo alguno "restaurador de pérdidas ontológicas" (1972: X).

Para Antonio Caso la fenomenología husserliana constataba que "hay más cosas que las que entrega la mera intuición sensible": los "objetos universales y absolutos". Estos objetos no eran construídos en la conciencia; más bien, ella podía descubrirlos mediante una "experiencia completa", que superaba la de los fenómenos y alcanzaba una "intuición de los objetos universales". Pero junto a este Husserl, apunta Villoro, se hallaba otro que Caso ignoró: el analista descriptivo de fenómenos expresivos y cognoscitivos, "mucho más cercano a la imagen de un empirista radical que a la de un ontólogo platonizante". Este segundo Husserl prevaleció paulatinamente sobre el primero, indica Villoro, determinando que la fenomenología diera "un giro hacia el idealismo trascendental" (1972: XI). Husserl llegó a considerar esta fenomenología como una continuación y una radicalización del idealismo trascendental kantiano, muy a pesar de que Caso quisiera recuperarla, justamente, para refutar al idealismo. Caso no siguió a Husserl "en sus análisis lógicos concretos, ni en su actitud crítica, ni mucho menos en su giro al idealismo trascendental", escribe Villoro. Caso adoptó la fenomenología en la medida en que ella podía ampliar "el horizonte de sus creencias", especialmente en lo que se refiere a "un mundo de entidades trascendentes" (1972: XII). Villoro dió a entender que Patrick Romanell estaba en lo correcto cuando escribió que "...Caso acepta sin discusión la doctrina realista de que los objetos conocidos son independientes del sujeto que los conoce" (1954: 100).

Por último, Villoro no dejaba pasar por alto el hecho de que la fenomenología de Husserl se hallaba en franco conflicto con las doctrinas casianas de la intuición. De hecho, ella modificó tales doctrinas renovando y afectando la perspectiva de Caso. El intuicionismo de Caso era bergsonian y hablaba de la intuición de lo individual y concreto. Aquella intuición era distinta "y aún a veces opuesta" al entendimiento. Caso, dice Villoro, aceptó, pese a todo, la intuición de Husserl omitiendo sus diferencias con la de Bergson. La intuición husserliana era "una operación cognoscitiva racional" que comprendía significados y conceptualizaba a manera de "plena clarificación racional" (1972: XV). Con Bergson, en cambio, Caso concibió la intuición como "una fuente de conocimiento distinta, aunque complementaria, de la razón". La intuición de Bergson y Caso era "una facultad pararracional, ligada al sentimiento y a la emoción". Por ello, puede afirmarse que Caso retornó a Husserl sencillamente para conducir la intuición hasta "un campo ignorado por

Bergson, el de lo universal abstracto" y que en esa "ampliación del ámbito del conocimiento intuitivo", encontró "el mayor mérito y gloria de la fenomenología" (1972: XVI).

Algo queda en claro, entonces, para Villoro, y es que Antonio Caso "no sigue la dirección general de la fenomenología, sólo se suma a su revelación del mundo de las esencias" y, además, "no permite que (ella, la fenomenología) ponga en entredicho lo que más a pecho tiene: la posibilidad de un conocimiento metafísico pararracional, la primacía de la voluntad y la inmanencia de los valores a la persona social" (1972: XXIII). Rosa Krauze ha reconocido, en efecto, que Husserl representaba un verdadero peligro para el "sistema" de Caso y que éste último no tuvo un conocimiento profundo del pensamiento de Husserl (1985: 184-185). En lo que insiste Krauze es en que Caso advirtió en Husserl la falta de una mayor insistencia en la voluntad y la emoción como elementos cognoscitivos. Según Krauze, Caso tuvo que complementar a Husserl con Francois-Pierre Maine de Biran (1766-1824), el filósofo del *volu ergo sum* y, sobre todo, con Dilthey, pues si el fundador de la fenomenología le ayudó a Caso a descubrir las esencias de lo real, Maine de Birán y Dilthey le llevaron a relevar su existencia histórica (1985: 197-199).

Puede concederse, así, que Caso acogió de un modo sesgado la filosofía de Husserl y que, en consecuencia, encontró en ella los defectos que sus propios esquemas de pensamiento podían destacar. El problema, nos parece, no es, sin embargo, si Caso comprendió bien a Husserl, o si sus críticas al pensador alemán eran pertinentes. Villoro dice bien cuando apunta que la intencionada interpretación casiana del pensamiento de Husserl, puede aclararnos más sobre la obra de Caso que sobre la del propio Husserl. En este sentido, es necesario enfatizar lo que la fenomenología de Husserl, como quiera que ella fuese comprendida por Caso, alteró en su propio pensamiento. Creemos que dicha alteración pudo significar un "giro" del pensamiento casiano hacia el **realismo moderado** en las esferas ontológica y axiológica, e inclusive hacia un mayor énfasis en lo que el propio Caso denominó el **intelectualismo** en la esfera gnoseológica.

Como indica Villoro, Caso no hizo tal vez más que "bergsonizar" a Husserl, pero si ello es así, también puede sugerirse que Caso "**husserlizó**" a Bergson --aún a pesar de que el Husserl de Caso no fuera el verdadero Husserl--. Lo anterior querría decir que gracias a Husserl --o a su Husserl, demasiado platónico y, sobre todo, aristotélico y tomista--, Caso reivindicó claramente la **objetividad** intuible de unas formas y unos valores que se **materializaban** de manera sensible en una realidad natural y cultural, y reivindicó también

el aspecto **intelectivo** de la intuición de lo que eran y lo que valían las cosas individuales. El mejor índice de la transformación en el modo en que Caso concibió a la intuición radica, quizás, en las definiciones de "inteligencia" que procuraron **La Existencia como Economía y como Caridad**, de 1916, y el ensayo **Filosofía**, publicado postumamente en 1948. En 1916, Caso juzgaba con Bergson a la inteligencia como la racional y "elegante solución del problema de vivir", o como "la facultad de crear útiles, instrumentos de acción" (1972c: 9). Esta inteligencia de 1916 tenía muy poco que ver, entonces, con la intuición como facultad cognoscitiva. En 1948, en cambio, Caso publicó que de las caracterizaciones bergsoniana y platónica de la inteligencia, **había que preferir a la platónica**. La inteligencia no era pura técnica o bien la simple facultad de crear herramientas; la inteligencia era "la ideación de lo universal, el acto noético de intuir la esencia, de elevarse a la idea" (1972e: 390). Así, la inteligencia, la intelección de lo universal en lo particular, podía convertirse en un aspecto inequívoco y muy importante de la intuición.

Rafael Moreno dijo en su ensayo **El Concepto de Filosofía de Antonio Caso**, de 1980, que el intuicionismo de Caso nació bergsoniano, pero pudo enriquecerse al paso del tiempo con elementos de Husserl y de la escolástica (1980: 21), y dijo también que la evolución de su intuicionismo fue instalando a Caso en el realismo ontológico y axiológico (1980: 23). Estas sugerencias apuntan en la dirección que hemos señalado: que en ontología, axiología y gnoseología, Caso no sólo no fue siempre un bergsoniano conceptualista e intuicionista a la manera simplista y llana; además, pudo llegar a ser un husserliano muy especial --próximo, sin duda, al aristotelismo--, que adoptó al realismo moderado ontológico y axiológico y cierto intuicionismo gnoseológico peculiar, que terminaba destacando, con mayor claridad que antes, el aspecto **intelectual** o mejor, **intelectivo** de la intuición.

## Capítulo IX. La Existencia Cultural Humana

### 1. El individuo en la historia, la sociedad y la cultura

Cuando en la primera versión de *El Concepto de la Historia Universal* Antonio Caso recurrió a Eduard Meyer para justificar la idea de que la historia no persigue como objetivo fundamental conocer generalidades, también destacó la propuesta de dicho autor al respecto de que no todo hecho colectivo es un hecho histórico. El conocimiento histórico, señalaba Caso en 1923, puede considerarse carente de interés, por ejemplo, "el destino de las multitudes deshechas en una batalla de Cesar", por la sencilla razón de que no son "las masas", sino "la obra individual", la que modela, en la historia, las instituciones sociales (1985a: 35-36).

Esta consideración atribuida a Meyer y asumida abiertamente en *El Concepto de la Historia Universal* destacaba la gran importancia del individuo y de sus acciones en el ámbito de la historia universal y en los dominios de la cultura y la sociedad. La versión de 1933 de *El Concepto de la Historia Universal*, recordaba, pues, cómo Hegel aceptó una "individualidad histórica" que genera valores para el "pueblo", que hace posible dicha individualidad, y cómo Ralph Waldo Emerson (1803-1882) y Thomas Carlyle (1795-1881) creyeron, respectivamente, en el "héroe" y en el "hombre simbólico" al que imitan la mayoría de los hombres de una cultura (1985a: 74).

Caso sabía que su convicción en la eficacia de la acción individual contrastaba notablemente con las propuestas del pensamiento positivista. De acuerdo con estas propuestas, la "raza", el "medio" o el "momento histórico" eran el elemento creador de la cultura. Oswald Spengler, por ejemplo, se había referido a la "cultura" como el "factor sustantivo" y a las individualidades como al elemento accesorio de la sociedad y de la historia. La obra de cada gran científico y de cada gran artista habían tenido lugar gracias, únicamente, al "sino cultural" (1985a: 75). Por ejemplo, "Shakespeare se explica por su ambiente", ironizaba Caso, objetando frente a esta postura positivista que si se menospreciaba radicalmente al genio individual, entonces se confundiría a la humanidad con la piara animal. Caso estaba convencido de que el individuo humano podía decirle **no** a la vida puramente orgánica y animal, y también que ese individuo humano era el auténtico creador de los valores. De hecho, las leyes cósmicas podían adquirir alguna contingencia en los individuos humanos: cada uno de ellos era capaz de convertirse en el verdadero **superhombre** de Nietzsche.

porque cada uno representaba, en sí mismo, otra ley de la existencia universal (1985a: 78).

**El Concepto de la Historia Universal** concluía, entonces, que "la obra de la cultura humana no es un fenómeno natural: es un aditamento, una construcción que se edifica sobre la base de la naturaleza". En virtud de los individuos y de sus acciones, la naturaleza es tan sólo una parte de la realidad, porque la parte restante corresponde a la cultura. Además, la naturaleza cobra sentido para el hombre solamente "a través del hombre" mismo; a través de la cultura que los seres humanos pueden desarrollar, en mayor o en menor medida, poniendo de manifiesto que se es más o se es menos culto, pero jamás se es, sencillamente, un animal inculdo (1985a: 73).

En dos artículos de los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana**, el primero intitulado "El materialismo histórico y la filosofía contemporánea", de 1933, y el segundo denominado "La estructura de la sociedad y el materialismo histórico", de 1934 -- precisamente el año de publicación de los **Nuevos Discursos**--, Antonio Caso reiteraba su acuerdo con el Eduard Meyer al sostener una vez más que "en la historia las masas no cuentan". "Las masas son el *substratum* de la historia, escribió Caso, la materia sobre la cual se realizan los acontecimientos y se tallan las instituciones" con las acciones individuales (1976b: 103-104). En la historia la materia no es interesante, decía Caso, sino por la forma que adquiere, y esa forma es siempre el producto de una "obra individual".

Caso señalaba en los **Nuevos Discursos** de 1934 que la vida social implica conciencia, evolución, causalidad eficiente y causalidad final. La supresión de alguno de estos factores hace ininteligible la vida social, que, al igual que las demás formas de vida, no es más que interacción y relación recíproca con el ambiente. Pero la vida social no consiste en algo absolutamente determinado por el medio físico. Tampoco la evolución social puede explicarse únicamente por el factor racial. Aunque la sociología "antropológica" pueda considerarse superior a la "geográfica", ella no es verdadera en el fondo porque presupone que el individuo, el auténtico "autor de la historia", se conduce movido por simples "causas antropológicas" que operan en lo social (1976b: 127-129).

Caso escribió en 1934 que era impropio confundir al individuo con la sociedad. No se podían reducir ambas entidades, una en la otra, porque la comunicación o el contacto entre el individuo y la sociedad no ocurría en el plano ontológico, sino en el plano axiológico, en

el plano de los valores. El individuo y la sociedad se vinculaban por medio de la cultura. El fin de la sociedad era el individuo y el del individuo, la sociedad, pero sólo por la cultura, sólo por la comunidad de cultura, adquiría un sentido la sociedad de los individuos. De no haber cultura, era imposible la armonía entre el individuo y la sociedad y sobrevendría la guerra, que solamente se podía evitar con ese producto de la cultura que era el derecho (1976b: 133).

Sin embargo, no fue en los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana** donde Caso habló por primera vez de los caracteres principales de la vida social. La **Sociología, genética y sistemática**, de 1927, había asentado algunos años antes que "la causalidad final y la conciencia son dos supremas categorías de lo social" (1980: 8). El "problema social", la "solidaridad" de toda sociedad, según la **Sociología de Caso**, es un "hecho psicológico" individual y colectivo en el que se incorporan "las fuerzas físicas y biológicas" que determinan la realidad social. El asunto es que los hechos sociales son irreductibles a los fenómenos estrictamente psicológicos. De otra manera, no tiene sentido la sociología como disciplina científico-social. Los fenómenos sociales ameritan una explicación sociológica, a pesar de que ellos mismos germinan y se desarrollan en un ambiente psíquico. Pero la explicación sociológica de los fenómenos sociales debe tomar en cuenta que tales hechos son fenómenos "de conciencia", que implican una finalidad.

En la **Sociología, genética y sistemática** se podía leer que la sociedad es "la síntesis psicológica de los individuos que la componen". Los dogmas religiosos, las leyes, los credos políticos, las creaciones intelectuales, implican siempre "la concatenación de las acciones recíprocas de las gentes". Las instituciones sociales son una "solidificación" de pensamientos, acciones y sentimientos individuales. Caso recordaba en su **Sociología** que, según la opinión del sociólogo francés Gabriel Tarde, los hechos estrictamente psíquicos son "intrapíquicos", al tiempo que los sociales son "interpsíquicos" (1980: 7-8). En la base de la actividad social se encuentra, pues, el individuo.

También reconocía la **Sociología** de 1927 la existencia de un "psiquismo colectivo" capaz de influir en gran medida sobre los individuos, los cuales son, en cierto modo indiscutible, súbditos "de su cultura y su época". En los orígenes de la vida y la sociedad humanas, el dominio del "alma colectiva" sobre los individuos fue casi absoluto. Sólo paulatinamente el psiquismo individual pudo destacarse frente a aquella unidad psicológica de lenguaje, mitos, artes y costumbres, entre otros elementos, que es el psiquismo colectivo. Por otra

parte, el señalamiento de que en el mundo físico imperaba la causalidad eficiente y en los mundos biológico y social la causalidad final, ocurría también en el texto de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico** (1985b: 106). Pero lo que Caso añadió en este texto fue que ambas formas de causalidad, la eficiente y la final, convivían asociadas en la historia.

**La Filosofía de la Cultura...** señalaba que para poder comprender el fenómeno de la vida, era indispensable recurrir a otras nociones además de las utilizadas para inteligir el mundo físico; era imprescindible remitirse a la noción de fin. Especialmente los organismos y sus partes, los órganos, destacaba Caso, implican una finalidad. El ojo existe para ver, el oído para oír, etcétera. Sin la noción de fin, el organismo viviente es inexplicable. Cada órgano posee su propio fin, tiene su causa final y todos juntos buscan a modo de fin final "la conservación de la vida, a través del tiempo y el espacio" (1985b: 133). Pensando sobre todo en el ámbito de la vida, Caso evocaba una nueva distinción analítica en la que la causalidad final tenía un importante papel: aquella entre **natura y cultura**. El capítulo final de **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, que trataba justamente de esta distinción, proponía que lo natural brota "espontáneamente de la tierra", mientras que lo cultural obedece a algún valor reconocido por la inteligencia humana. Por ello es que puede hablarse, según Caso, de la "agricultura" como del cultivo de los frutos naturales adaptados a los fines humanos o a determinados valores culturales. Natural es todo "proceso que no se piensa como bien", pero si la noción "de bien o de valor" es eliminada de los procesos culturales, queda únicamente pura espontaneidad natural; queda pura naturaleza (1985b: 196).

Antonio Caso afirmaba, entonces, que "la gran mayoría de los filósofos ve en la cultura el sentido de la vida" natural; sólo los filósofos **naturalistas**, que son más bien escasos, subordinan la cultura a la naturaleza (1985b: 196-197). Al ser humano, ubicado siempre en el espacio y en el tiempo, le parece habitualmente que la vida orgánica es su fin último; le parece que la simple vida es el fin al cual deben subordinarse todos sus demás fines. Sin embargo, la vida es valiosa para el hombre sólo si es "noble, culta, santa, superior". Más valioso que el ser propiamente humano es, sin lugar a dudas, el **deber ser humano**. El sentido de la vida humana no puede consistir sino en la subordinación del ser al ideal del deber ser.

En este contexto, las apologías del "retorno a la naturaleza" y de la naturaleza misma que reivindicaban "una forma de vida más racional, más pura, más ecuánime", se convertían, de manera inconsciente, en una estricta apología de la cultura (1985b: 197). Si lo que se consideraba más alto era la vida sin más, entonces el deseo y las pasiones se transformaban en lo supremo y "el heroísmo y la santidad" perdían todo sentido. Una "cultura para la vida" servía únicamente al crimen y a la inconstancia. La "vida para la cultura" era, en cambio, una vida llena de sentido, a causa de su valioso "movimiento hacia el ideal".

En *La Persona Humana y El Estado Totalitario*, de 1941, Antonio Caso pudo precisar aún más los términos de esta relación entre individuo, sociedad y cultura. Caso escribió allí que Carlyle no tenía razón cuando propuso su acentuado individualismo: cuando reivindicó el heroísmo. Tampoco la tenía Hippolyte Taine (1828-1893), al sostener su mecanicismo psicológico y social. "La vida social no es mecanismo de relojería, ni milagro rebelde al pensamiento", sentenciaba Caso. El genio individual reúne, liga elementos --ideas o acciones-- que la circunstancia histórica puso allí, pero que por sí solos no pueden reunirse de determinada manera (1975a: 68-69).

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) había dicho que el santo posee todas las virtudes y el héroe quizá sólo una, "pero en grado supremo". El héroe es un hombre de genio y el genio, como lo afirmó Hegel, es "un individuo histórico". La historia; el pueblo; las circunstancias, hacen posible al genio, que a su vez personifica aquel pueblo y aquella historia. La historia modela de esta forma al genio, pero no define "su intrínseca naturaleza". Un héroe siempre es un "hijo de las circunstancias", aunque también es alguien que pudo llegar a ser un héroe, porque su personalidad intervino en el proceso que lo convirtió en héroe (1975a: 157-159).

Para la ciencia de hoy, alejada en mucho del Marqués de Laplace (1749-1827), proponía Antonio Caso en *La Persona Humana y el Estado Totalitario*, las leyes naturales son "meras fórmulas estadísticas". Como es bien sabido, la estadística requiere de grandes números para compensar las diferencias entre los individuos. La "masa" puede revelar leyes, inclusive, en el ámbito de lo humano. Sin embargo, la "compensación estadística" es tanto más difícil cuanto más complejos y perfectos son los individuos que le sirven de base. En el mundo físico el individuo es insignificante y la ley impecable, pero en el mundo humano el individuo, la persona, es innegable y la ley es insignificante (1975a: 136-137).

Para **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, la sociedad humana era sociedad de personas conscientes y libres que buscan y pueden realizarse en su integridad gracias, justamente, a esa sociedad. En consecuencia, la sociedad no es una realidad "por encima de las personas"; la sociedad es sencillamente el resultado real de la relación entre entidades que no permanecen completas y que persiguen completarse de un modo "inteligente y libre". La sociedad es, pues, un medio para la realización de las personas y no algo más valioso que ellas (1975a: 146-147). Por lo demás, la relación social de las personas tiene una historia de siglos como el esfuerzo de aquellas personas por superarse y por "dejarse tras de sí"; tiene una historia que es, igualmente, la del esfuerzo de esas personas por "evolucionar sin transformarse".

Fue también en **La Persona Humana y el Estado Totalitario** que Caso habló de la importancia de la "intuición analógica", comentada por Edmund Husserl, al respecto de la constitución de la sociedad humana (1975a: 145). Husserl pudo ver en la intuición analógica el fundamento de las relaciones sociales entre las personas, escribió Antonio Caso, así como el fundamento de la ilusión de que esa relación real es una "nueva realidad (...) por encima de las personas mismas". La intuición analógica permite descubrir algo a través de otras cosas; por ejemplo, permite descubrir a una persona determinada que nos es imposible ver, a través de su despreocupado silbido. Por la intuición analógica, cada uno de nosotros reconoce aquello que es como uno mismo, sin ser, obviamente, uno mismo. Este reconocimiento de los seres personales efectuado por otros seres personales, en virtud de la intuición analógica, es muy distinto del reconocimiento que puede haber entre un ser personal y uno que no lo es. La intuición analógica es, propiamente, el cimiento de la cultura y de la sociedad humanas; es el fundamento de la posible cultura y la sociedad de personas humanas.

El texto de **La Persona Humana y el Estado Totalitario** concluía, pues, que "la teoría de la historia ha de tomar en cuenta, para integrarse con verdad, tanto el secreto de la persona humana como el orden de la colectividad; porque el orden de la colectividad no es sino la materia que el genio modela y esta materia humana, esta nobilísima sustancia, sólo admite como forma que la organice la espiritualidad suprema del hombre excepcional. Inventores, artistas, pensadores, grandes guerreros, estadistas y políticos, son las formas personales, no individuales, de modelamiento de lo social; porque la persona humana es a la vez individual y social, en rica síntesis imprevisible, que va apuntando la marcha de la especie, y ordenándola a la consecución de su fin" (1975a: 159).

## 2. El sentido la existencia humana

Si el individuo humano era tan importante en la constitución de una cultura histórica, finalista y social, asimismo era muy importante penetrar en los problemas de la existencia de ese individuo y del sentido de su existencia humana. La Existencia como Economía y como Caridad, Ensayo sobre la Esencia del Cristianismo, de 1916, ya delimitó una concepción acerca del sentido de la existencia humana que Antonio Caso buscó desarrollar a lo largo de su vida en términos coherentes y sostenibles. Esta concepción cobró forma a partir del propósito de interpretar "la esencia del cristianismo", de manera compatible con "las conclusiones filosóficas y científicas de la cultura de nuestro tiempo" (1972c: 7).

Para la primera versión del estudio sobre la existencia humana --las dos restantes aparecerían en 1919 y en 1943--, todo ser vivo es lucha. Vivir es luchar; es triunfar sobre el medio y sobre otros seres vivos que son, para el efecto, enemigos. Si, como dijo Spinoza, todas las cosas buscan "persistir en su ser", los seres vivos persisten a través de su conservación individual y la de su especie, mediante una nutrición y una reproducción que movilizan a todo ser vivo, generan la lucha por la vida y sostienen el mecanismo universal de las entidades vivientes (1972c: 8-9). Un principio rige la lucha por la vida nutriente y reproductiva: "el *maximum* de provecho con el *minimum* de esfuerzo". Tal es el principio de la economía del universo vivo, que determina que haya en los seres vivos una actividad económica egoísta que explica muchas cosas "en apariencia inconexas con ella", *verbi gratia*, la inteligencia, escribió Antonio Caso en su libro de 1916. Según Bergson, la inteligencia del hombre --en principio un *homo faber* en lugar de un *homo sapiens*-- es una "elegante solución del problema de vivir" y es --como ya se dijo-- "la facultad de crear útiles (e) instrumentos de acción" (1972c: 9).

Además de la inteligencia, la lógica, las ciencias y la industria manifiestan una base biológica, económica y egoísta. La ciencia no es un conocimiento desinteresado y puro de la realidad. Como lo afirmó William James (1842-1910), "la verdad científica se resume en lo ventajoso para nuestro pensamiento". La ciencia es un ordenamiento de las cosas en conceptos abstractos para su uso más cómodo y eficaz. El ideal de las ciencias es su simplificación y unificación; priva en ellas el principio económico de lograr lo más con lo menos (1972c: 9-10).

Hay, por otra parte, seres vivos que pueden acumular más energía de la que necesitan para satisfacer sus requerimientos. Son los animales superiores, capaces del juego. El juego es un despilfarro posible de energía no invertida en la lucha por la vida, aunque es también una **preparación** para esa lucha y es, por lo mismo, un acto interesado, económico, egoísta. "Jugar es servir a la economía de la vida sin saberlo y sin proponérselo deliberadamente". El juego se distingue del arte, que es, igualmente, un despilfarro de vida, pero efectuado con fines no económicos. El arte no es una preparación: no es un remedo de la lucha por la vida como lo es, finalmente, el juego (1972c: 10-11). El juego pone en evidencia que hay seres vivos con un potencial energético que "puede servir de condición vital de otros fines diversos de la vida animal". Los críos humanos y ciertos animales juegan. Pero todos los seres humanos, dado su peculiar **surplus** de energía, además de jugar, pueden cometer acciones desinteresadas, es decir, obras de arte, actos de heroísmo y de abnegación e, incluso, acciones caritativas (1972c: 12).

Bergson dijo, según Caso, que el conocimiento siempre sirve a la voluntad. Esa **servidumbre** es insuprimible en los animales, pero en el hombre puede ponerse en suspenso. Hay hombres vulgares incapaces del conocimiento desinteresado, de la **contemplación**. Estos hombres aprehenden la naturaleza de las cosas sólo en cuanto se relaciona con su voluntad, con sus deseos; buscan, así, conceptos generales, porque los conceptos, los géneros y las especies de las ciencias reflejan una servidumbre hacia la voluntad. Pero la supresión de aquella servidumbre; la superación del conocimiento interesado en y por la economía de la vida, es posible mediante la contemplación; mediante la intuición desinteresada de lo real (1972c: 13). El arte es la primera insurrección del espíritu frente a la vida material; es una renuncia a aquella vida para entregarse a la contemplación, a la actividad desinteresada. "Las obras de arte no sirven a la economía de la existencia" y el artista es más completo mientras más logre desentenderse de esa economía, en cuyo caso y medida, se hará más admirable. Siempre, en la historia de la humanidad, ha habido arte, cultivándosele "como artista o como público" y jamás hubo únicamente aquel "hombre vulgar" que atsigó a Schopenhauer. Todos los seres humanos pueden "levantar la cabeza sobre el cuerpo como el Apolo de Belvedere" y "emplear el espíritu en la contemplación estética" (1972c: 15).

El arte es un **desinterés** que se desarrolla mucho o poco en los hombres. El arte se desenvuelve en la contemplación o intuición estética capaz de llevar al sentimiento de lo

sublime, ese que, tal vez, es el antecedente directo, pero no la causa, de la conducta moral. La vida del artista cabal es sublime porque encierra un conflicto entre la existencia humana interesada, biológica y utilitaria y la existencia desinteresada, estética y contemplativa (1972c: 16). "Pero el más pequeño acto de caridad es de una sublimidad incomparablemente mayor" a la de la más perfecta obra de arte, ya que el artista tan sólo se eleva del interés vital al desinterés ideal y contemplativo, al tiempo que el hombre caritativo **sacrifica** su interés vital y hace voluntariamente de su existencia algo regido y dominado por el puro desinterés. "La tabla de valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar --desde la contemplación estética y las simples buenas acciones-- a la acción heroica, se es más noble". Este sacrificio, "que se demuestra cumpliendo actos de caridad", obedece necesariamente a una **inspiración**; a un **entusiasmo** o un "endiosamiento". toda vez que "Dios (o) es este espíritu de sacrificio de lo propio" o no es nada.

La **caridad** y su sacrificio y desinterés son irreductibles a la "economía de la naturaleza". Si el mundo, como lo pensó Schopenhauer, fuera sólo voluntad o interés puros, serían imposibles los actos de sacrificio, probables y reales, que contradicen ese interés. Hay, sin duda, una "voluntad del egoísmo" y una "buena voluntad" mutuamente excluyentes. Hay otro orden y otra vida además del orden y la vida que se rigen por la darwiniana **struggle for life** (1972c: 16). El bien, que es el resultado de la caridad, "no es un imperativo, una ley de la razón, como lo pensó Kant, sino un entusiasmo". El bien no manda, no se impone; de otro modo su consecución sería meramente natural. El bien se crea en, e inspira a los hombres caritativos, que son fuertes y heroicos y no débiles. El bien y la caridad son un hecho como la lucha y la vida mismas y, al igual que ellas, se practican, se hacen, no se deducen ni se demuestran. Para saber que hay el bien y para entenderlo, hay que practicarlo, hay que vivirlo. No existe el bien para quien no lo hace como "no hay óptica para ciegos ni acústica para sordos". Si el sordo no puede argüir contra la música, el malo no puede hacerlo contra la caridad (1972c: 18).

El hombre íntegro es bestia y es ángel; su existencia es economía y es caridad; es interés, pero, también, sacrificio. El hombre íntegro tiene fe porque sabe y comprueba que además del mundo de la vida, regido por la ley del menor esfuerzo y el máximo provecho, existe el mundo de la caridad, dominado por el sacrificio y la ley del mayor esfuerzo con el mínimo provecho egoísta. Aquél que cree, sabe que "la vida siempre quiere y el bien siempre da".

Para creer hay que hacer el bien; para tener fe hay que ser capaces de la caridad. La **esperanza**, por su parte, es la espera del creyente en la reiteración del bien, de las acciones buenas, de la misma manera que el astrónomo *confía* en un regreso de los astros porque sabe que ya han retornado alguna vez (1972c: 19).

El ser humano es perfecto cuando es caritativo, concluía en 1916 el texto de **La Existencia como Economía y como Caridad**. "Perfecto significa acabado de hacer, cumplido, realizado"; significa conversión en acto de lo que es en potencia. Y porque Dios es, acaso, acto puro, exhorta bien el versículo sagrado que dice "sed como El". Esto ha llegado a saberlo la filosofía, que es conocimiento e interés de conocimiento. Pero la caridad es acción y, por eso, además de ser sabios, es posible y deseable ser santos. Aunque la filosofía pueda existir sin la caridad, la caridad completa el saber de la filosofía. De hecho, "todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien" (1972c: 21).

Dos artículos de 1917 que Antonio Caso incorporó a su libro **Discursos a la Nación Mexicana**, de 1922, desarrollaban los aspectos de la concepción de la existencia humana como economía, desinterés y caridad concernientes a la filosofía y la vida moral. Son los artículos "Educar, arte de filósofos" y "Nuestra misión humana". En el primero de ellos, Caso abundaba sobre el cometido de la filosofía, distinguiendo entre filosofía **pura** y filosofía **práctica**. La filosofía pura puede integrarse --proponía Caso en 1917-- por el conjunto de las disciplinas cosmológicas y noológicas --las disciplinas del "no yo" y del "yo", respectivamente--. Por su parte, la filosofía práctica no es, tal vez, otra cosa que la **educación**, la cual "abarca la totalidad de la existencia". Por ello, añadía Caso, es falso que la educación pueda fundarse solamente en la ciencia. Una educación apoyada en la ciencia es una educación deficiente y fundada en una filosofía defectuosa. La educación científica produce hombres calculadores, interesados y "discretos", mientras que la filosófica, basada en la "cultura clásica", redonda en hombres desinteresados y "heroicos" (1976a: 51).

"La educación es el arte filosófico por excelencia", sentenciaba este artículo de 1917. "Sólo los filósofos pueden ser educadores", porque "quien no hubiere analizado la significación de la existencia, el valor del conocimiento, los fines del arte y de la conducta moral (...) jamás resolverá con éxito los problemas artísticos de la educación". Inclusive, hay "que haber hecho 'uno mismo' de las grandes ideas para después utilizarlas en la acción" (1976a:

50). También debe enseñarse un "mejor aprovechamiento de la existencia"; debe recordársele a la juventud que "hay algo superior a la existencia como economía, y es la existencia como desinterés y como caridad". Ni duda cabe acerca de que "el maestro implica al filósofo" (1976a: 52).

No se educa para la patria, la familia, la humanidad o la religión; se educa para cada individualidad. Educar es cultivar individualidades irreductibles; es procurar el desarrollo de cada personalidad. La presencia de hombres educados permite, en su compleja relación social, el más enriquecedor comercio de espíritus, la mayor heterogeneidad de fines y obras, la más constante y productiva lucha por las mejores aspiraciones e, inclusive, "los más nobles conflictos de caracteres". Para ser un buen patriota o un hombre religioso, primero hay que ser un ser humano formado y cabal, que sea capaz de dar y al que no sólo haya que darle (1976a: 46).

"Educar, arte de filósofos" accedía, finalmente, al aserto de que "Platón definía al hombre diciendo que es 'un alma que se sirve de un cuerpo'. En vano se pugnaría por rectificar un enunciado de tan ilustre verdad. Lo primero y fundamental es el alma; más el cuerpo, su medio necesario de expresión, ha de estar siempre expedito, ha de ser instrumento eficaz" (1976a: 54). Esta proposición de Caso, en torno a la platónica preminencia del alma sobre el cuerpo, permite introducir, asimismo, el asunto de la vida moral examinado en el artículo "Nuestra misión humana", también de 1917. "Si queréis ser felices, señalaba Antonio Caso en este artículo, modelad sin descanso la arcilla humana de que disponéis". Con un triunfo del desinterés sobre el interés, del sacrificio sobre el egoísmo vital, la vida no perecerá "anonadada bajo el ponderoso yugo material". "A un mundo que todavía no se realiza, corresponde una moral que lo realizará" (1976a: 62). La preminencia de la existencia como caridad sobre la existencia como economía puede adquirir, así, dimensiones históricas y universales, y no sólo individuales y puede establecer, además, que la moral es eminentemente práctica o existencial, de la misma manera que la educación es en principio teórica o filosófica; es, justamente, la filosofía práctica.

El mundo continúa haciéndose y ello le da su razón de ser a la humanidad y a la existencia humana individual, apuntaba el texto de "Nuestra misión humana". "La moral es el esfuerzo para la realización de la naturaleza humana". La virtud es el esfuerzo que engrandece y realiza; por eso es fortaleza y no debilidad y por eso las religiones idealizaron siempre al esforzado, al asceta o al mártir que buscó la "actuación de las virtualidades ocultas de la

humanidad" (1976a: 55). No somos víctimas de una fatalidad universal y el mundo no ha terminado de hacerse; hay que hacerlo y hacernos; hay que realizarlo y realizarnos, perfeccionando "nuestra naturaleza". Para ello hay que "seleccionar en nosotros mismos lo que debe morir, lo que conviene abandonar a la materia que cae, a la vida animal perecedera y conservar y acrecentar lo propio" (1976a: 58-59).

En el hombre coexisten "la naturaleza animal y la racional", la "bestia y el ángel". El hombre es "la única creatura capaz de moralidad". En los espíritus puros y en las bestias sobra la ley moral; no así en el ser humano. Es claro que no todos los hombres pueden convertirse en "agentes exclusivos del espíritu". Por ello y para lograr el bien común, se requiere de "derechos, gobiernos, mandamientos, leyes y cárceles". Pero siempre, mejor que obligar, es persuadir y no con "tratados abstrusos de filosofía", sino con el ejemplo de los hombres que "mejor han realizado la naturaleza humana": los santos, los mártires, los héroes. La moral estriba sencillamente en imitar la prudencia de los sabios, la fortaleza de los héroes y la virtud de los santos. La moral consiste, sobre todo, en imitar a Jesucristo (1976a: 59-60).

Un texto de 1921 intitulado "El problema filosófico de la educación", correspondiente al libro *Ensayos Críticos y Polémicos* publicado, al igual que los *Discursos a la Nación Mexicana*, en 1922, precisaba aún más la tesis de la educación como filosofía práctica. La educación es a la filosofía lo que la técnica es a la ciencia, destacaba Caso, porque educar es conducir hacia una situación que sólo puede conocer bien el filósofo. La educación no es algo que pueda practicar el psicólogo, el biólogo, el historiador o el sociólogo. "Es indispensable mayor amplitud en el punto de mira" (1971b: 8-9). Educar es integrar individualidades o personalidades; es formar seres humanos y sólo la filosofía puede saber qué es y qué puede y debe ser un ser humano. Los seres humanos son individualidades; sólo hay individualidades --"Todas las cosas del universo son individualidades; ninguna de las cosas ni de los seres que existen deja de ser individual; no hay cosas generales ni seres generales..." (1971b: 9)--. El filósofo es quien conoce las individualidades y quien puede saber cómo es posible que lleguen a ser los seres humanos; por tanto, es él quien puede educar para alcanzar la realización culminante de las individualidades humanas. Educar es desligar al alma humana de "elementos y causas negativos y contrariantes del propio desarrollo"; es motivar al alma a "tomar contacto consigo misma", para que el educando pueda ser "él mismo en todas las circunstancias de

la vida" y logre "ser mucho más feliz, y mucho más eficaz en último caso, para la acción" (1971b: 11).

El hombre tiene pensamiento, es un animal que piensa, pero pensar "es una forma también económica de arreglar la realidad". Los hombres educados "sólo intelectualmente" son los más egoístas, porque la animalidad más perfecta es la pensante, la intelectual. Pero "al lado de la bestia y del sujeto puro de conocimiento existen otras prendas en el alma humana que definen lo propio y exclusivamente humano" (1971b: 13). Algo privativamente humano es la capacidad de contemplación, de intuición estética. Con esta capacidad se supera al mundo y a la existencia como economía y se ingresa al mundo y la existencia como desinterés. La contemplación permite apreciar el mundo sin un afán de utilizarlo y da lugar al refinado placer estético o desinteresado. De ello debe ser consciente el educador, para procurar en el educando mucho más que un culto de la animalidad y de la inteligencia (1971b: 14). Pero la última y principalísima característica del ser humano es su capacidad para el sacrificio, para el desprendimiento que persigue el bien del otro sin pensar en el propio, y aún a costa del propio. Con esta capacidad cultivada se accede a la esfera superior de la existencia como caridad, que procura, por cierto, el más completo y perfecto de los placeres: el de la victoria sobre "todas las leyes cósmicas". Con esta victoria permanente, el educando podrá considerar completa su personalidad y el educador, su labor (1971b: 15-16). En síntesis, la educación es una puesta en práctica de la filosofía que cultiva animales sanos y hermosos, inteligencias claras, individuos capaces de contemplación estética y capaces, especialmente, de sacrificio, de caridad.

En 1919, el ensayo de Antonio Caso sobre la existencia reapareció como un estudio más completo dividido en capítulos y con el nuevo nombre de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**. En 1943, este libro de 1919 sería reeditado con nuevos capítulos, inclusive. Las tesis esenciales del trabajo de Antonio Caso sobre la existencia fueron las mismas en 1916, 1919 y 1943, pero en las dos últimas ediciones, se modificó la exposición general de la propuesta --la cual se hizo más detallada e incorporó algunos elementos asimilados por Caso a lo largo de los años-- y cambió, también, el énfasis concedido a algunos puntos. Es sobre estos elementos concretos que consideraremos las ediciones de 1919 y 1943.

El capítulo segundo de la obra se llamaba, tanto en 1919 como en 1943, "La ciencia como economía", y en él se decía, para empezar, que la existencia como economía revelaba, a

través del juego, que su propia demasía "puede servir de condición vital" para otras formas diferentes de existencia. El "excedente vital" del ser humano es capaz de convertirlo en "un instrumento posible de la cultura, el heroísmo y la santidad" (1972d: 45). Es, pues, posible en el hombre, entre otras cosas, su conocimiento desinteresado e intuitivo de la realidad. Porque en los animales "el conocimiento nunca es desinteresado", y en el "hombre vulgar" es interesado casi siempre. Pero además de la intuición desinteresada, los seres humanos pueden desarrollar una **noción inteligente** de las cosas, que es "un resumen práctico, una relación de las cosas entre sí (que) resulta más económica y útil". La **ciencia humana** se desenvuelve a través de nociones; ella es el mejor fruto de la inteligencia para la acción, y materializa mejor que ninguna otra cosa, la ley económica del mayor provecho con el menor esfuerzo (1972d: 46).

Incluso, "toda la obra del conocimiento tiende a la acción, es una fase de la acción. La acción explica a la ciencia". El conocimiento es un hecho vital que depende de una voluntad interesada (1972d: 48). Pero si el conocimiento es un "interés vital" --y, según Caso, Schopenhauer, Nietzsche y Bergson coincidían en ello--, entonces ese conocimiento impide una "contemplación desinteresada" de lo real; **no ocurre en él una "visión estética de cada cosa en su unicidad"**. Y es que el conocimiento forma conceptos "igualando las diferencias inútiles", para iluminar la acción en el mundo. El conocimiento científico no procura "la esencia inconfundible y característica de cada cosa". La ciencia no es un conocimiento desinteresado: es "el propio interés biológico alambicado, sutil" (1972d: 50).

El capítulo tercero de las dos ediciones de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, "El intuicionismo y la teoría económica del conocimiento", brindaba su reconocimiento al "neoescolasticismo" que se opuso, a finales del siglo XIX, a aquella filosofía que limitaba de un "modo desesperante" los esfuerzos por la consecución de la **verdad**. En efecto, el positivismo era, en rigor, un claro "negativismo", al proponer que "ni hoy sabemos ni sabremos, jamás, la esencia de las cosas". Pero tan agnóstico como el positivismo es el kantismo, más respetable que el primero porque procede a un examen de la razón y de sus posibilidades de conocimiento. Tanto el viejo kantismo como el nuevo ponderan solamente la razón y menosprecian la intuición. "Junto al silogismo y su rigor dialéctico inherente, está la intuición" (1972d: 58). Es incontestable que el razonamiento recurre a intuiciones de objetos particulares y universales, sin las cuales "la razón es ciega" y carece "de materia propia". La razón y la

intuición se complementan; "son las alas del espíritu humano" en su vuelo hacia la verdad (1972d: 59).

Otro punto desarrollado en *La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad* desde su edición de 1919, en el capítulo octavo de la edición de 1943, el célebre "Ensayo sobre la esperanza", era el relativo a los órdenes de lo real inteligibles a partir de la reflexión acerca de la existencia humana. En ese "Ensayo..." escribió Caso que todo lo natural se prevé porque en él opera la **uniformidad** de la existencia natural, de la naturaleza, uniformidad que es el fundamento de la previsión. Pero "ninguna acción (humana) es absolutamente necesaria; podría no ser o no haber sido; podría no haberse efectuado en ninguna de las direcciones habituales" y por eso, en cuanto "somos los autores del mundo sobrenatural (puesto sobre el natural)", tiene cabida la esperanza referida hacia lo humano (1972d: 109).

Todo obedece a un **orden**. Todo es **causado** y no sólo hay **orden causal** en el **orden físico**. El orden trasciende lo físico; hay otros órdenes además del físico. Este orden hace posible, pero no engendra ni gobierna, al **orden biológico**, que hace posible a su vez, pero no engendra ni gobierna, al **orden humano**, en el que pueden ocurrir el desinterés estético y la caridad (1972d: 109). Los órdenes físico y biológico perecerán con el tiempo. Sólo **quizás** (y este quizás es de esperanza, es la esperanza) el orden del bien jamás perecerá. Si los órdenes físico y biológico son sencillamente el "soporte cósmico de la vida moral", entonces cada protagonista de esa vida, cada **autor del bien**, sobrevivirá como tal a su existencia natural. Pero la vida moral tendrá que subsistir entonces de manera distinta, porque en el mundo sobrenatural, que se apoya sobre el natural, ella es puro "alivio del mal" (1972d: 111).

Los temas de Dios y del Cristo al que busca imitar la existencia como caridad fueron examinados en el capítulo noveno y final del estudio sobre la existencia, en su edición de 1943, el "Ensayo sobre la fe". Antonio Caso expuso ahí que para la filosofía tomista, dogmatizada por el catolicismo, la existencia de Dios es racionalmente demostrable, pero **Kant hizo ver** que argumentos como los del Aquinate y otros teólogos intelectualistas, resultaban insostenibles. Dios no es una verdad racional que pueda probarse y la razón no puede **demostrar** la existencia divina. En cambio, la fe sí es capaz de **mostrar** esa existencia. No se cree en Dios por obra del razonamiento; se cree en El por la "acción conjunta del entendimiento y la voluntad"; se cree en El por la fe (1972d: 115-117).

No debe confundirse lo incomprensible con lo ininteligible. Lo incomprensible supera la razón y está por encima de ella, mientras que lo ininteligible se le sitúa por debajo. Algo ininteligible no se puede entender, aunque tampoco puede ser --un círculo cuadrado, por ejemplo--. Algo incomprensible, por el contrario, es inentendible, pero, también, factible. "La razón se humilla ante el objeto incomprensible". Dios es un objeto incomprensible y nadie puede decir con claridad lo que es El. A lo más, pueden atribuírsele propiedades que son cierta negación de las de los seres llamados contingentes, por ejemplo, que Es eterno, infinito, increado, etcétera. Y lo mismo ocurre con "la riquísima profundidad de la persona humana", que, asimismo, es incomprensible. No hay que olvidar que una persona humana pudo ser hombre y pudo ser Dios: Jesús, "el paradigma de las cosas humanas que aspiran a ser divinas" (1972d: 119). El universo entero aspira a la libertad por medio de la personalidad, y la personalidad humana cabal es la de Jesucristo, el modelo a imitar por todos los seres humanos. La imitación de Cristo compendia la moral y la libertad humanas y la fórmula "imitad a Jesús" resume la educación, la ética y la especulación filosófico-práctica juntas (1972d: 120).

### **3. La cultura y el esquema desarrollado de la existencia como economía, como desinterés y como caridad**

Hay que atender suficientemente dos señalamientos que Caso efectuó con claridad desde 1923. El primero es el que se refiere a la importancia del individuo y la obra individual en la historia, la sociedad y la cultura y el segundo, el relativo a la cultura como "un aditamento, una construcción que se edifica sobre la base de la naturaleza". Estos dos señalamientos hacen posible una descripción del proceso que da lugar a la cultura --a través del individuo-- y a la sociedad y la historia humanas. Ambos señalamientos permiten, asimismo, nociones más nítidas de la cultura, según Antonio Caso, y de la relación entre esta cultura y la realidad social y la historia a partir, igualmente, de la existencia individual humana y su sentido.

Las versiones inicial y definitiva de **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores** permitían proponer que, para Antonio Caso, el individuo humano es capaz de hacer cultura con su acción orientada según fines valorados o valiosos. La acción y los fines que emprenden y que se proponen los individuos, implican y realizan siempre valores. Como los valores son el punto nodal, son la piedra de toque de la cultura,

los individuos hacen a la cultura con sus acciones; conforman valores al accionar, que tornan valiosas, de un modo u otro, esas mismas acciones y sus intenciones y todas las entidades --cosas y hechos-- del mundo relacionadas con los valores y las acciones e intenciones valiosas. Los valores, como ya se dijo, son entidades sociales; ellos no ocurren al margen de las relaciones sociales entre individuos, relaciones que pudieran ser de confluencia o de interacción armoniosa o contradictoria. Los individuos hacen a los valores y a la cultura relacionándose de un modo tal que compromete y realiza valores. Por ello, y como lo establecieron los **Nuevos Discursos a la Nación Mexicana**, de 1934, la comunicación del individuo con la sociedad se da a través de la cultura, a través del plano axiológico y deontológico --relativo al ámbito del "deber ser"-- de los valores.

Pero la cultura no sólo relaciona al individuo humano que la puede crear y que la crea en sociedad con el propio universo de lo social. En la medida en que este universo es histórico y es también natural, la cultura es, además, el medio que comunica al individuo con la historia universal y con el mundo natural. La cultura hace valiosos para el hombre los hechos del universo y **llama la atención** de los individuos sobre aquellos hechos. De no radicar también en la cultura, los individuos jamás pararían mientes en la existencia, la consistencia, la historia y el posible sentido de los hechos de la naturaleza y de la propia cultura. Nos parece, pues, que Antonio Caso concilió finalmente el "fundamento" del estudio de la historicidad del universo señalado por Rickert, los valores culturales, con su propio **fundamento de la historicidad de la realidad**, la degradación de la energía universal, al postular la **realidad** de la naturaleza y la cultura y el **contacto** de la naturaleza con el individuo humano a través de la cultura. Si en la opinión del neokantiano Rickert la cultura **convertía** en histórica la realidad a investigar, en la opinión de Caso ella **vinculaba** a los individuos humanos con la historia **objetiva** de los mundos natural y cultural.

Y por lo mismo que hay cultura, hay también, como se indicaba principalmente en la **Sociología, genética y sistemática** y en **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, **causalidad final y conciencia** en lo social. Hay cultura como un mundo de valores concretados en las relaciones sociales porque los individuos **actúan** precisamente en base a fines de los que tienen **conciencia**, de la misma manera que poseen conciencia acerca de los medios y las condiciones de su acción --poco importa aquí que dicha conciencia signifique o no un **conocimiento** de lo que se persigue, y cómo y por qué-- Hay una causalidad final y una conciencia como categorías imprescindibles de

lo social, porque los individuos **actúan culturalmente** en ese ámbito social, constituyéndolo. El actuar; el obrar individual es cultural e histórico y es social porque **siempre** es cultural, implicando con ello un sentido --una finalidad-- y una conciencia en el actuar. Si el orden individual cultural, histórico y social encierra siempre un sentido y una conciencia, entre otras cosas, de semejante sentido, cabe la pregunta con respecto al **sentido final** que puede y debe tener el obrar individual; la pregunta en relación a la **cultura** que puede fundamentar el mejor sentido final posible para la vida humana; la pregunta con respecto a la **mejor cultura**, capaz de darle un sentido último a la existencia individual humana, toda vez que, en principio, la cultura es generación, reconocimiento, prosecución y realización de valores.

Caso estimó siempre que la mejor cultura del obrar individual humano era, desde luego --y aunque la palabra le "chocase"--, aquella cultura que, verdaderamente, **debía ser**. Pero la cultura que debía ser no era la simple cultura de la vida; no era la cultura para la vida. La cultura que debía ser era la de la vida para la cultura; era la cultura del **ideal**; era la consecución de los valores que enaltecen la vida culta, más que la simple vida y que, en efecto, pueden realizar mejor la naturaleza de los individuos humanos. Persiguiendo esta cultura mejor, que realizaba mejor a los seres humanos, la sociedad de los individuos aparecía, entonces, como un simple **medio** para el perfeccionamiento de estos individuos, y la historia aparecía como su propio esfuerzo conjunto de realización y superación --en esa cultura mejor--, en tanto que individuos. Por esta razón era que la sociedad, para Antonio Caso, no se encontraba por encima de los individuos y que la historia universal humana descansaba, en última instancia, en el accionar de esos individuos. En todo este contexto, el mencionado "deber ser" no era, por supuesto, una kantiana "regla muerta", aclaraba Antonio Caso en el artículo "Nuestra misión humana", de los **Discursos a la Nación Mexicana** de 1922; era, más bien, "una invitación, una persuasión" a "obrar intensa y fecundamente en la existencia" (1976a: 56); una exhortación a actuar de manera fértil en el sentido de la realización personal; una invitación que no implicaba coacción exterior de carácter racional o natural para el individuo, sino tan sólo un amable convencimiento que expresaba, en sí mismo, la cultura del **ideal**.

De este modo, el **ideal** de la que, en los hechos, era una más o una menos culta existencia humana, nunca fue para Antonio Caso una "existencia como economía" y ni siquiera la "existencia como desinterés". El ideal de la existencia humana, aparejada al obrar individual, era, para Antonio Caso, una "existencia como caridad". Sólo una existencia de

esta clase podía reivindicar aquellos valores que perfeccionaban mejor a los seres humanos. Sólo esta forma verdaderamente superior de existencia podía brindarle un sentido indiscutible a cada manifestación de la existencia humana. Caso emprendió su reflexión acerca de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, buscando descubrir el sentido último y general del accionar humano. Como lo apuntó Fernando Salmerón, la preocupación filosófica principal de Antonio Caso era moral y, en última instancia, religiosa, aunque **desbordaba**, desde nuestro punto de vista, la intención de proponer "una solución a los problemas de México y del mundo" (1963: 305). Nos parece que el afán educativo de Caso, destacado tan puntualmente por Rafael Moreno y otros comentaristas, se subordinó siempre al afán filosófico de **averiguar** el sentido final de la existencia cultural humana. Porque Caso se convenció de haber descubierto este sentido, es que pudo comprometerse tan profundamente con la **educación** de los hombres en general y los mexicanos en particular. En su *Evocación de Aristóteles*, Caso suscribió la tesis del Estagirita que dice que se filosofa para no filosofar, de modo que para no filosofar, hay antes que filosofar (1972b: 321). Según Caso, filosofar es necesario para saber vivir; para saber cómo y para qué vivir. Cuando esto logra saberse y es puesto en práctica, se enseña también, con la palabra y con el ejemplo ostensible, dicho sentido de la existencia. Por ello es posible identificar a la filosofía práctica con la pedagogía o la educación.

Si Antonio Caso argumentó sus propuestas sobre la existencia como caridad persiguiendo ante todo descubrir el sentido posible del accionar humano, poco objeto tiene destacar la presencia de un "sistema filosófico" en Caso, como lo concedió José Gaos (1972: XIII), o como intentó refutarlo Patrick Romanell, aduciendo que la presunta cosmovisión casiana de la existencia era incompleta, porque tan sólo exploraba tres de los seis aspectos que sugería --los aspectos económico, estético y moral de la existencia, que deberían haberse revisado junto con los omitidos aspectos lógico, pragmático y metafísico (1954: 93-94)--. Es tan verdadero que el supuesto "sistema" de Caso "ataca los problemas fundamentales de la existencia humana y tiene respuestas que hacen posible una concepción del hombre y del mundo" (Moreno, 1947: 117), como que a ese "sistema" Caso no lo "llegó a desarrollar en todo su detalle" (Salmerón, 1963: 304). De cualquier manera, el esquema de la existencia humana como economía, desinterés y caridad expresa, a final de cuentas, una hipótesis filosófica acerca del sentido de la existencia humana; acerca de la jerarquía de valores o de la cultura que puede reivindicarse, finalmente, en el accionar de los individuos en sociedad. El mismo Patrick Romanell escribió que "no puede sorprender (...) que Caso haya puesto lo

mejor de su energía individual al servicio de la caridad, en un época en la que (imperaba) la doctrina de la exaltación biológica y el culto de la violencia y la rapiña": y añade Romanell que "cualquier hombre decente habría querido hacer lo mismo en un mundo lleno de inhumanidad (...), aún a riesgo de repetir la sabiduría de las edades pasadas y de sus sabios" (1954: 94).

Si se atiende al esquema casiano de la existencia humana, puede distinguirse la formulación **personal** que Caso hizo de este esquema de otra formulación diferente que pudiera corresponder a un **esquema desarrollado** de la existencia, sugerido, sin duda, por algunos señalamientos de su obra. Este esquema desarrollado de la existencia como economía, desinterés y caridad, iniciaría su justificación preguntando si la ciencia debe situarse en la esfera de la existencia humana como economía; preguntando qué tipo de ciencia, o bien, cuál ciencia es la que habría que ubicar como parte de la existencia como economía. Ya Luis Villoro destacó que la fenomenología de Husserl le objetó a Caso el que la ciencia se apoyara en el principio psicológico de la economía del pensamiento reivindicado por Ernst Mach (1838-1916). Si la ciencia llegaba a comprenderse como un "acto ideatorio" intuitivo de esencias, su naturaleza lógica tenía poco que ver con un principio psicológico conforme al cual esa ciencia persigue subsumir un máximo de fenómenos en un mínimo de conceptos legales, para el mejor dominio técnico de dichos fenómenos (1972: XVII-XVIII). La ciencia que Caso situó en la esfera de la existencia como economía era, pues, la ciencia positivista que perseguía establecer un sistema económico de las leyes de comportamiento de los objetos ofrecidos a la experiencia sensible, y que hacía posible un control tecnológico de esos fenómenos. Pero si la ciencia podía consistir en una intuición del ser de las cosas, o de aquello en lo que consisten las cosas que son y aquello que valen las cosas que son, era en extremo difícil ubicarla en el plano de la existencia como economía. "La ciencia del ser y de sus caracteres propios, como lo enseñó Aristóteles, es una auténtica ciencia, a pesar de la profundidad crítica de Kant", escribió Antonio Caso en su *Evocación de Aristóteles* (1972b: 334), consciente de que una ciencia semejante no podía figurar en la esfera menos elevada de la existencia humana.

Ahora bien; si no es posible incluir **toda** la ciencia en el terreno de la existencia como economía; si existe, acaso, una ciencia intuitiva que trasciende dicha existencia como economía y accede a las formas de existencia más elevadas del desinterés y la caridad; es porque la ciencia no sólo es razón, sino que es, además, **intuición**. Y también ello es porque la razón es diferente de como Antonio Caso pudo pensarla en forma explícita, no

siendo esa razón mera operación lógica o inferencia deductiva o inductiva. Las preguntas son aquí, entonces, si la razón no hace algo más que **operar**, si ella, acaso, no **ve** también, y si la intuición que Caso separó repetidas veces de la razón no era tal vez, y en sí misma, **racional** de un cierto modo muy singular.

La razón y la inteligencia en las que pensó expresamente Antonio Caso, en tanto que opuestas a la intuición y en cuanto aspectos de la animalidad humana, eran mera facultad calculatoria, abstractiva y argumentativa, pero quizás esta facultad era incapaz de agotar las posibilidades de la razón; quizá la razón testimoniaba esta facultad calculatoria, pero también otra claramente intuitiva. Después de todo, aquellas intuiciones sensible y categorial --captadoras de lo universal esencial y valorativo en lo particular-- que podían desplegar los seres humanos, según el propio Caso, se manifestaban ambas en aquellos seres, a diferencia de los animales, conjuntamente con una facultad de **decir** o, más allá, de **significar** o **simbolizar** el contenido de cada intuición. En el ser humano, intuir es **expresar** y es **proponer** más o menos correctamente aquello que se intuye; es formular un enunciado en el que se dice o se expresa algo --un predicado-- de algo --cierto sujeto--: es, en general, enunciar una proposición que es reunión significativa de términos con significado, que puede ser verdadera o puede ser falsa. La razón argumenta e infiere, por supuesto, pero también, y antes que nada, **propone**, lo que es decir, propiamente, que **intuye**. Cuando Caso **propuso** que la prenda distintiva inicial en el ser humano era su capacidad para contemplar desinteresadamente las cosas, no hizo, quizás, más que reiterar de manera muy especial la caracterización aristotélica del hombre como un animal racional, y esa reiteración apareció de nueva cuenta cuando dijo que el ser humano podía enderezar su voluntad hacia el orden del bien en la existencia como desinterés y como caridad, porque entonces habló claramente de la aristotélica **razón práctica**.

En su ensayo denominado "El irracionalismo", publicado en el libro **Hipótesis**, de 1928, Samuel Ramos señalaba en contra de Caso que aunque "la crítica actual del conocimiento reconoce unánimemente que la razón aparece en la prehistoria como un instrumento biológico", el anti-intelectualismo exagera, sin duda, cuando establece que "no es posible encontrar una inteligencia desinteresada". ¿Es que el hombre está tan atado a estos "resabios primitivos" de su inteligencia utilitaria? ¿es que es imposible "una cultura de la razón"? se preguntaba Ramos, y concluía: las modalidades del conocimiento racional son muy variadas: ellas pueden ser técnicas o pueden ser especulativas, inclusive, marchando en pos de "la verdad pura" en los terrenos de la ciencia, la historia y la filosofía (1928: 108-109).

El hecho es que Caso aceptó al final de su vida que la inteligencia era, propiamente, aquel "acto ideatorio" descubridor de esencias y valores que dijo Max Scheler (1972e: 396-397). Pero, en este sentido, la inteligencia era, en efecto, racional o no era nada, y si era racional, entonces la intuición sensible e inteligible sobre la que se levantaba el edificio de la verdadera ciencia era, asimismo, racional. Caso nunca concedió expresamente el carácter racional de la intuición, pero estuvo muy cerca de hacerlo destacando, en lugar de ello, que había un conocimiento capaz de trascender a la razón generalizadora y particularizadora. En la *Evocación de Aristóteles* señaló que la ciencia, que era demostración y refutación racionales, no agotaba el conocimiento y debía recurrir a, o apoyarse en otros elementos irracionales --aquellos emotivos de la intuición--. El conocimiento no sólo era, pues, "racional". Aristóteles, por ejemplo, había puesto al lado de la razón, para efectos de la edificación del saber, "la 'intuición racional' de los principios", que sacaba del vacío a dicha razón, a ese "admirable mecanismo de precisión y verdad" (1972b: 331-332). Pero aunque Caso intentó, más bien, "desracionalizar" a la ciencia que "racionalizar" la intuición, esta última operación semejaba ser la más pertinente dentro del propio pensamiento casiano, toda vez que el Aristóteles invocado por Caso se refirió ya a una "intuición racional" de las formas de los entes reales, e incorporó a su ciencia de la lógica un desarrollo dedicado a la proposición en cuanto componente del argumento silogístico --véanse los *Analytica Priora*, Libro I, capítulos 1 a 3, 24a-25b (Aristóteles, 1928a)--.

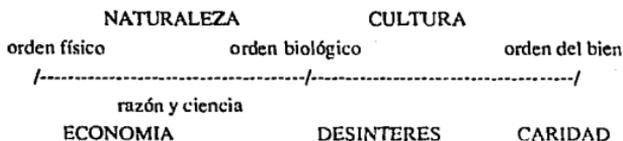
La razón contra la que peleó Antonio Caso era básicamente la de la ciencia positivista; era aquella "pequeña razón" abstractiva y calculatoria de la que habló en los *Problemas Filosóficos* de 1915 (1973c: 50-51), y era sólo por extensión --y un tanto imprudentemente de su parte-- la razón "en general", de Aristóteles en adelante. Pero la intuición y también la voluntad, tal y como Caso llegó a entender estas entidades, podían ser, sin duda alguna, capacidades o facultades racionales; podían ser facultades de una razón que incluía, además, aquellas capacidades analíticas o lógicas de la estrecha razón positivista. Caso no pudo refutar; Caso no refutó claramente esta razón "en general", fundamento de una visión consciente de las esencias y los valores de lo real --la intuición-- y fundamento, inclusive, de acciones que eran capaces de plantearse fines --cada vez más-- valiosos --en una palabra, acciones dotadas de **voluntad**--. Caso no peleó nunca, en rigor, contra la razón aristotélica, teórica y práctica, y cuando lo hizo, fustigó solamente una razón "aristotélica" concebida en términos demasiado positivistas; entendida como simple razón teórica y más que teórica, puramente inferencial.

Antonio Caso se refirió siempre a Aristóteles como un pensador "intelectualista", pero advirtió que el Estagirita no había sobrestimado la actividad intelectual a la manera de un Hegel, por ejemplo; el intelectualismo aristotélico no era un "panlogismo" y no decía, como el de Hegel, según la expresión de Schopenhauer, que el mundo fuera "un silogismo cristalizado". El intelectualismo del Estagirita echaba de menos el "moralismo" y el "voluntarismo" de otros sistemas, apuntaba Caso, aunque había en él, a pesar de todo, "una medida, una proporción" y un "sentido de la existencia", que lo convertían en "un dechado de prudencia y sabiduría, difícilmente superable" (1972b: 319). Haber omitido la consideración de la intuición inteligible como un hecho de la razón --consideración plenamente posible a partir de la concepción de la inteligencia en tanto que "acto ideatorio", y no en tanto que capacidad abstractiva o "elegante solución al problema de vivir"--, determinó que Antonio Caso "desracionalizara" a Aristóteles, en lugar de "racionalizarse" o "intelectualizarse", abiertamente, él mismo con él.

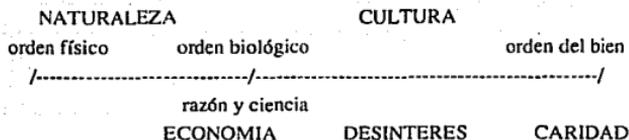
Pero aquella omisión puede explicarse a partir de algunos malentendidos entre Caso y el aristotelismo, como el de la presunta **aporía** del aristotelismo y la ciencia, que se expone en la **Evocación de Aristóteles**. Según Antonio Caso, esta **aporía** es "la dificultad fundamental del pensamiento aristotélico" y de toda la ciencia misma: la sustancia es individual pero la ciencia es de lo general; si los principios de la ciencia son universales --en tanto que generales--, entonces no son reales, y si son individuales, entonces no pueden ser el objeto de la ciencia. La ciencia no es, por lo tanto, de lo real, ni lo real, que es individual, puede conocerse (1972b: 326-327). Creemos que esta **aporía** se disuelve distinguiendo, como ya lo hicimos en la primera parte del presente trabajo, entre lo **general** y lo **universal**, lo cual no es, necesariamente, aquella **esencia común a muchos** particulares, sino que es, en rigor, la **forma de cada** sustancia particular. Si la ciencia conoce la forma de las sustancias, conoce entonces **esas** sustancias particulares en lo que ellas **realmente son**: de hecho, carece de interés considerar y conocer cuanto es **accidental** en toda sustancia.

Si la intuición que Antonio Caso estuvo a punto de dejar de oponer a la razón fuera **parte** de esa misma razón, el esquema de la existencia humana como economía, desinterés y caridad pudiera desarrollarse modificando la expresión personal que el propio Caso alcanzó a procurarle. Esbozemos primero el esquema de la existencia humana tal y como Caso mismo lo formuló. Según este esquema, la existencia humana es, en principio, una

existencia como economía enclavada en el mundo natural, en la **natura** o naturaleza que se manifiesta como un orden físico y un orden biológico. Apoyada en este orden biológico, la existencia humana puede cobrar la forma de una existencia como desinterés que, a través de la intuición y del arte, inaugura la **cultura**, la cual puede, a su vez, extenderse desde el orden biológico hasta el orden humano que José Gaos llamó correctamente el orden del bien (1972: XXIV-XXV). Este orden sobrenatural del bien es la expresión de una existencia humana ya no sólo como desinterés, sino, más allá, como caridad. En el esquema **original** o **personal** de la existencia en Antonio Caso, la razón y la ciencia permanecen atrapadas, entonces, en el ámbito de la **natura** y de la existencia como economía; ellas ni siquiera son **cultura** y no pueden proyectarse a las esferas de la existencia humana como desinterés y como caridad (Moreno, 1980 48). He aquí una representación gráfica del esquema original de la existencia como economía, como desinterés y como caridad en Antonio Caso:



Un esquema desarrollado de la existencia como economía, desinterés y caridad propone, en cambio, que la razón y la ciencia arriban hasta la existencia como desinterés y como caridad; acceden a la cultura y no se constriñen al ámbito de la existencia natural humana como economía. El conocimiento intuitivo --"científico", histórico, estético, moral o filosófico-- es, en efecto, **cultural**, pero la cultura es, figuradamente, más "grande" en este esquema desarrollado de la existencia, que en el original, porque la razón, la inteligencia y la ciencia no son pura naturaleza y pura existencia como economía; de hecho, la propia existencia como economía tiene ya algo de cultural. He aquí la representación gráfica del esquema desarrollado que Antonio Caso no formuló expresamente, pero que pudiera reivindicarse a partir de las consideraciones realizadas:



Tanto en este esquema desarrollado de la existencia como en el esquema original o personal de Caso, la filosofía cumple el cometido de conocer el secreto de la existencia humana; la filosofía intuye el sentido último del obrar de los seres humanos. En 1920, en una conferencia sobre "La filosofía en México", dictada en el mes de junio, Antonio Caso señalaba que la filosofía es especulativa no porque se ocupe de "cosas altas y misteriosas", sino porque profundiza sobre "la vida de cada momento". La filosofía es especulativa para poder ser práctica a través de la educación, y para dar lugar a la vida moral (1976c: 229-230). En 1943, por otra parte, en el "Preliminar" de la última edición de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, se caracterizaba la filosofía como la **inteligencia verdadera** del mundo --siempre más complicado que las vanidosas teorías que quieren encerrarlo en fórmulas y sistemas (1972d: 30)-- y en el célebre apartado **Sub specie...** también de 1943 --aquél que Patrick Romanell tomó muy en cuenta para delimitar los aspectos que "debería" cubrir el "sistema" de Caso--, donde la filosofía se definía como la síntesis de todos los puntos de vista bajo los que puede apreciarse la realidad y la existencia, las cuales son susceptibles de contemplarse **sub specie aeternitatis** --en la metafísica--, **sub specie durationis** --en la historia--, **sub specie utilitatis** --en la economía--, **sub specie charitatis** --en la ética--, **sub specie relationis** --en la lógica y la ciencia positiva-- y **sub specie pulchritudinis** --en la estética--. Abordar la realidad desde todos estos puntos de vista es conocerla y explicarla cabalmente, labor que está en las manos exclusivas de la filosofía (1972d: 31-32). Pero si cada uno de estos puntos de vista refleja un tipo de intuición, como de hecho lo sugiere la propia expresión "punto de vista", puede haber entonces intuición en la existencia como economía, cuando la realidad se aprecia en ella **sub specie utilitatis** y **sub specie relationis**; y si existe alguna forma de intuición en la "racional" existencia como

economía, entonces las "intuitivas" existencias como desinterés y como caridad son también racionales, porque es en ellas, justamente, donde cabe la filosofía.

Rafael Moreno señalaba en su ensayo de 1986 "La filosofía de la existencia y el cristianismo de Antonio Caso", que entender la caridad, la existencia como caridad, para Antonio Caso, era filosófico; era filosofía. Del "dato cristiano" de la caridad o del amor que es sacrificio y desprendimiento de lo propio, podía llegarse a la filosofía y a su comprensión del sentido final de la existencia (1986a: 118-119). "El mexicano, apuntó Rafael Moreno refiriéndose a Caso, contribuye con su filosofía de la existencia a la revaloración del cristianismo", el cual "le proporciona la intuición fundamental de su filosofía", aquella de la posible existencia humana como caridad. Caso "es un filósofo que acude a la religión y no un religioso, un creyente racional" que intenta explicarse el mundo (1986a: 112). Su filosofía le convenció a Caso de que existe lo sobrenatural; la vida caritativa permite acceder "a la postulación del orden sobrenatural" (1986a: 119). "El dato de la caridad, añade Moreno, no lo toma Caso del intermediario de la fe, sino de la historia y de la filosofía de la historia", porque "en Caso la fe no busca a la inteligencia, como durante la Edad Media; (más bien) la razón usa el hecho histórico del cristianismo" (1986a: 121). Por todo ello, no era la filosofía propuesta por Caso, según Moreno, una "filosofía cristiana" apoyada en la Revelación; era, más bien, un "cristianismo filosófico", de acuerdo con la feliz expresión de José Gaos (1972: XII). Caso habría adoptado la doctrina cristiana de la caridad para recapitular su hipótesis filosófica acerca del sentido de la existencia universal y humana (1986a: 120). Para Caso la filosofía era "un constante ocuparse en mostrar que la existencia más alta la vive el hombre cuando, por ser libre y persona, ama". La filosofía determinaba que el cristianismo fuera el que podía ofrecer la clave para comprender las posibilidades y el sentido de la existencia humana (1986a: 116).

Rosa Krauze observaba en esta línea de reflexiones, además, que Caso justificó el cristianismo sin recurrir a los dogmas religiosos y a la filosofía escolástica. Para Caso, el cristianismo era una forma caritativa de existencia y no un conjunto de dogmas por suscribir. Creer en Jesucristo era vivir como él, y la fe cristiana no se fundaba "en argumentos teológicos o tomistas", sino en vivencias esclarecidas por grandes hombres e inmensos pensadores como San Agustín, Pascal, Leon Tolstói, Bergson o Schopenhauer (1985: 84-85). Toda su vida iba a reiterar Caso, de acuerdo con Antonio Gómez Robledo, por otra parte, la imposibilidad de llegar a Dios mediante la razón. Solamente podía creerse en Dios por intermedio de una fe carente de todo preámbulo racional, como el que ostentaba

en forma equivocada la fe de la teología católica; sólo podía llegarse hasta Dios con una fe más bien "fiducial", como la de la teología protestante (1973: XI). Caso pensaba, así, que no era factible conocer la naturaleza divina, añadiría Rafael Moreno; lo posible era saber que Jesús pudo ser hombre y ser Dios, porque vivió plenamente la caridad; lo factible era saber que cada hombre podía ser como Jesús y que, por ende, podía convertirse en un ser humano cabal que se aproximaba hasta Dios (1986a: 126). En Antonio Caso, anotaba Moreno, "las virtudes sobrenaturales son vueltas naturales y vienen a ser constitutivos del hombre, mediante una operación filosófica"; el ser humano puede encaminarse a lo divino y "logra una mayor humanidad en cuanto más se acerca a ello"; la humanidad de cada ser humano es, de hecho, "un desarrollo constante hacia la persona divina" (1986a: 125).

Ahora que en la polémica que Antonio Caso sostuvo con Alfonso Junco en 1936 --polémica que Juan Hernández Luna denominó en 1971 como una "sobre la existencia de Dios y las antítesis razón y fe, libertad y dogma" (Caso y Junco, 1971a: 417-419)-- Caso mismo declaraba que "el genio filosófico de Santo Tomás, lejos de pretender unificar las 'verdades de fe' con las verdades científicas, (estableció) una profunda diferencia entre ambas". Pero Caso destacaba, también, que "quien admite la existencia de Dios por medio de pruebas racionales, no la admite ya, inconcusamente, por la fe revelada y viceversa" (Caso y Junco, 1971a: 442). Desde luego, Caso no dejó de acusar al tomismo de "intelectualista", al adjudicarle la tesis de que, como la existencia de Dios no era evidente por sí misma, ella **tenía que probarse racionalmente**. Para Santo Tomás, según Antonio Caso, "la fe tiene un fundamento racional" y el del Aquinatense es un "racionalismo fideísta", que juzga demostrables, equivocadamente, juicios de fe como "Dios existe" o "Dios es único" (Caso y Junco, 1971a: 447). El error del intelectualismo tomista consistió, según esto, en la afirmación de que la existencia de Dios "es una verdad filosófica y no la primera verdad suprarrazional de la fe" (Caso y Junco, 1971a: 447).

Pero tal vez fue exagerado, por parte de Caso, señalar que, de acuerdo con todo el tomismo, **había que probar** la existencia de Dios y que la fe se apoyaba sobre un **fundamento racional**. F.C. Copleston escribió alguna vez que "es verdad que el santo tenía confianza en el poder de la razón humana para llegar al conocimiento de la existencia de Dios, y no consideraba que sus argumentos necesitaran apoyarse en un atractivo retórico o sentimental (...) Pero de ahí no podemos concluir legítimamente, señalaba Copleston, que (Santo Tomás) pensara que era muy fácil para el hombre el llegar al conocimiento de la existencia de Dios por medio de la sola reflexión filosófica. A decir verdad, (Santo Tomás)

afirma explícitamente lo contrario", decía Copleston (1987: 130). En páginas anteriores, el mismo texto de Copleston precisaba que "Santo Tomás era ya cristiano antes de ser metafísico. Y no llegó a creer en Dios simplemente como resultado de sus propios argumentos metafísicos" (1987: 120).

Estos comentarios de Copleston apuntan en el sentido de destacar que el "intelectualismo" del tomismo aristotelista no era, quizás, tan acentuado como lo juzgó Antonio Caso; apuntan en la dirección de afirmar, sencillamente, que la existencia de Dios podía hacerse **razonable** --que no **demostrable**, en rigor-- y que lo que Caso llamó el "fundamento suprarrazional" de la fe de los hombres --la existencia misma de Dios-- era, igualmente, **razonable**, pues, después de todo, los hombres son seres **racionales** --es decir, capaces de la inferencia, tanto como de la intuición--, y pueden intentar explicarse, en determinado momento, su posible fe en Dios. Con ello estaría de acuerdo Emma Godoy, en un ensayo de 1971 en el que repasó la polémica entre Caso y Junco (Godoy, 1971: 5 y 6) Dios no podía ser para el tomismo una simple "verdad filosófica", como tampoco, para Antonio Caso, podía ser una verdad **absolutamente** aparte y fuera del alcance relativo de la razón que, además de argumentativa, era intuitiva. En cierto modo, **estaba allí para probarlo la propia filosofía de la existencia como economía, como desinterés y como caridad** de Antonio Caso, la cual hizo **razonable**, a su manera, una posible fe en Dios y en el orden divino del bien. Recuérdese que en su ensayo "El Sistema de Caso", José Gaos destacó que "el concepto de esperanza parece llamado a desempeñar un gran papel en la filosofía de los próximos días" y que, con su "sistema", Caso reivindicaba este concepto fundamental (1972: XXVI). Si el esquema de la existencia de Caso tornaba razonable la esperanza del hombre y esa esperanza se relacionaba profundamente con la existencia divina, entonces ese esquema de Caso era, en sí mismo, una postulación razonable de la existencia de Dios y de la fe que era posible tener en Él.

En el "Prólogo" que escribió para el segundo volumen de las obras completas de Antonio Caso, Antonio Gómez Robledo sugería la posibilidad de que la filosofía escolástica fuera una de las influencias que operaron en la constitución de la filosofía de la existencia de Antonio Caso (1973: XIV). Pero esta filosofía de la existencia, desarrollada esquemáticamente por Caso; esta misma filosofía que, en última instancia, proponía una vida humana dedicada al ideal de la existencia como caridad ofrecía, si se la apreciaba en perspectiva, una explicación del énfasis que Caso atribuyó al aspecto "intelectual" o al "intelectualismo" del aristotelismo y el tomismo. Tal explicación radica en la estirpe

filosófica que el propio Caso encontró para sí mismo en las palabras de Miró Quesada (posiblemente José Antonio Miró Quesada) citadas en Ramos y Yo, de 1927: "el parentesco espiritual de Caso hay que buscarlo entre los platónicos, entre los que filosofan con el corazón y hacen de la belleza y del bien, el fondo mismo de la vida" (1927: 18).

En la **Evocación de Aristóteles**, en efecto, Caso escribiría que el platonismo era filosofía del espíritu y el aristotelismo, filosofía del universo. Y Caso quiso hacer filosofía del espíritu, no del universo. Platón había buscado mucho menos **saber**, que **maravillarse** ante las esencias conocidas. Platón había sido un ciudadano del mundo de las ideas --muchas de las cuales eran valores-- y lo que persiguió en el mundo de las cosas sensibles, fue reconocer esas ideas y regocijarse en ellas. Pero toda concepción del universo implicaba alguna otra del espíritu y por ello la diferencia entre el Estagirita y el Ateniese no era tan grande, pues Aristóteles había sido verdaderamente un platónico que basó y apuntaló su obra inmensa en la genialidad de su maestro (1972b: 348).

Parece sostenible proponer, así, que Antonio Caso consideró que Aristóteles era un Platón enmendado y desarrollado, que no llegó a acumular los méritos del último, pero sí otros muy propios al ver aquello que Platón pudo ver y no vió, quizás porque no quiso hacerlo --concretamente, el "teorema eterno" y sus consecuencias metafísicas y antropológicas--. A Antonio Caso le fascinaría cada vez más el **equilibrio** que la filosofía aristotélica proponía en los diversos terrenos del saber y la vida humanos, pero nunca pudo convencerse de un **justo medio** entre lo animal y lo divino; entre el alma y el cuerpo; entre la naturaleza y la cultura. Allí se encuentra, para comprobarlo, la misma propuesta de la existencia humana como caridad en la que Caso sobrevaloró con Platón y con su Aristóteles platónico, lo divino, el espíritu y la cultura. Porque la caridad casiana era, a fin de cuentas, aquella misma exaltación del alma, en detrimento del cuerpo, reivindicada por Platón. Caso fue platónico por cristiano y precisamente por cristiano no pudo ser más aristotélico. Caso hubiera podido repetir las palabras del medieval Pedro Abelardo, cuando éste dijo que "no quiero ser filósofo hasta el punto que resista a Pablo y no quiero ser Aristóteles hasta el punto que me aparte de Cristo" (Vignaux, 1983:45). Pero si Caso entendió a Platón y a Aristóteles de la forma en que hemos indicado, entonces pudiera convenirse en que nuestro autor fue un platónico no del todo calificado para percibir el aristotelismo que subyace y nutre su pensamiento, y que en el pensamiento de este platónico mexicano habría elementos aristotélicos que lo fortalecen y que enriquecen también, y a su manera, al aristotelismo en su conjunto.

## Capítulo X. Persona y Sociedad Política

### 1. La persona humana, la voluntad y el personalismo

En un estadio avanzado de su obra, concretamente en **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, Antonio Caso propuso que había tres grados del ser, que son la cosa, el individuo y la persona. La cosa es un ser sin unidad, juzgaba Caso, que si se rompe únicamente se divide y nada perece con ello. Las cosas son de lo físico, añadía; son de donde no hay vida. Ellas pueden, en efecto, romperse y cuando se rompen tan sólo se dividen en más cosas. El individuo, en cambio, es un ser con unidad que no puede dividirse sin dejar de ser individuo. El individuo, proponía Caso, pertenece a la esfera de la vida y de lo orgánico. Los seres vivos son individuos, lo que significa que son indivisibles, que no son cosas. Pero el individuo más perfecto es la persona, la cual es un individuo no exclusivamente biológico, sino además intelectual y moral (1975a: 116-118).

La persona, consideraba Caso, es el único ser que puede actuar, en virtud de concebir un ideal que es producto de sus facultades racionales y emotivas. El ser humano ya es una persona porque es un ser no solamente psíquico, sino también espiritual, es decir, "creador de valores". La espiritualidad del hombre; la espiritualidad de la persona humana no se logra mediante su psique aislada. El ser humano es persona porque es un "animal político". El ser humano es persona porque puede desempeñar y desempeña, de hecho, un papel en su sociedad y en la historia. Una sociedad de animales es un individuo, pero una sociedad de personas humanas es propiamente otra persona, aunque no mejor que la persona humana. Dios mismo es una persona; es la persona más perfecta de todas.

Caso señalaba en su obra de 1941 que la persona no es sino la materialización de una forma, que es la personalidad. La personalidad es una forma o una esencia sui generis, porque es un modo singular y único de ser, imposible de reducirse a otros modos singulares de ser, propios de cada persona. La personalidad consiste en "ser insustituible", escribió Caso. Gracias a su respectiva personalidad, las diferentes personas concretas son insustituibles. Las cosas y los individuos son reemplazables en última instancia, como no lo son, en cambio, las personas, por más que así lo haya considerado y llegado a creer, de un modo erróneo, la tecnificada civilización contemporánea (1975a: 123).

El hecho es que "ser personal es asumir la suprema manifestación de lo real" y los seres humanos son personales, escribió Caso. La naturaleza arriba a la persona humana y las personas humanas inauguran a la cultura, que sólo puede ser obra de esas personas. En la personalidad confluyen, así, los mundos de **natura** y **cultura**. Y una vez que existe la persona humana puede tener lugar aquéllo que Max Scheler llamó la "cultura del aprovechamiento", la cual **prepara** la "cultura de la integración" de la persona. Esta "cultura de la integración" es la que **erige** a la persona en su "ser moral y espiritual" y la que **allana**, finalmente, el camino para una "cultura de la salvación" en esa persona, cultura que **renata** o **concluye** la obra del ser espiritual y moral que es la persona bien integrada. Toda cultura humana, o bien la cultura humana, afirmaba Caso, tiene sentido solamente por y para la persona humana y no se limita, ni con mucho, a una simple "cultura del aprovechamiento", sino que se extiende hasta las formas superiores de la cultura (1975a: 128-129).

Por otra parte, sólo las personas son libres, continuaba explicando **La Persona Humana y el Estado Totalitario**. La cosa y el individuo no lo son. La persona humana se siente y se sabe libre. ¿Pero semejante convicción, no será una simple ilusión de la conciencia humana, preguntaba Caso? Desde luego que una libertad humana absoluta y total es imposible e inaceptable, pero si esa libertad es, aunque sea, relativa, entonces ella puede procurarle un sentido a la existencia humana. La conciencia y la razón iluminan la actividad humana, no obstante que dichas razón y actividad obedezcan a leyes naturales. El libre albedrío parece ser el "más noble" atributo del ser humano y la libertad, una condición misma de la existencia personal. De hecho hay libertades políticas, civiles, porque hay personalidades. Si los seres humanos no fuesen personas, habría que ignorar o rechazar todas aquellas libertades. Así procede, en rigor, el "determinismo absoluto" que niega las libertades y la personalidad de los seres humanos (1975a: 130).

Hasta aquí los elementos de **La Persona Humana** y el **Estado Totalitario** relativos a la persona humana, su libertad y su razón. Los textos de **El Peligro del Hombre**, de 1942, comentarían igualmente los mismos temas. En ellos escribió Caso que sólo la persona humana sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso; sólo la persona humana **comprende**. Por consiguiente, sólo con la persona hay **razón** y si se desecha a la persona, se desecha también a la razón con su "admirable facultad de comprender". Kant defendió la idea, por apreciar que "la razón así lo manda", de que no se puede considerar y tratar a los seres humanos como si fueran cosas, las cuales son eventualmente "medios"

para obtener determinados "fines". Hay que tratar siempre a los seres humanos como las personas que son. No debiendo constituirse en "medios" bajo ninguna circunstancia, los seres humanos son siempre "fines" en sí mismos. De este modo, obrar tratando a las personas como fines en sí mismos es obrar conforme a máximas que pudieran ser leyes universales; es obrar conforme a la razón, y de ello puede inferirse que la razón implica la libertad del hombre y que esta libertad existe como la posibilidad misma de someterse a la razón (1975b: 195-197).

Agregaba **El Peligro del Hombre** que tanto el individualismo, como el racionalismo puros, son contrarios a la libertad y a la razón de la persona humana. La razón sabe que no es omnipotente, que "no lo puede comprender todo" y sabe también que "la persona humana no goza de plena libertad", como lo afirma el individualismo (1975b: 197). Pero se puede estar de acuerdo, entonces, con Alexis Carrel (1873-1944) cuando propone este autor que "el ser humano es todavía, desde muchos puntos de vista, una incógnita por despejar". Sabemos mucho menos del hombre que de su entorno y quizá por ello ha sido imposible evitar que el ser humano se convierta en una víctima "de sus propias conquistas" (1975b: 201-202).

Para el libro de Caso de 1942, las personas son incapaces de **transformarse**, propiamente, como las cosas. Las personas persisten en su forma y, por supuesto, **evolucionan**. Hay una inmensa ductilidad en la persona humana, una de cuyas modalidades extremas radica en la conversión religiosa. Cuando la persona se "convierte", advertía Caso, no se transforma, sino que conserva su esencia y efectúa, en cambio, "un progreso radical"; ocurre en ella una "evolución sin transformación" de su respectiva forma humana, que permanece vigente. Desde luego, la persona puede lo mismo elevarse hacia Dios, que "poner toda la fuerza de su espíritu en realizarse como bestia". A la persona humana se le pueden aplicar las palabras de San Bernardo (1090-1153), cuando éste dijo que "el amor comienza por la carne y termina por el espíritu" (1975b: 222-225).

Un pulimento y una recapitulación de las reflexiones anteriores sobre la persona se hallan en cierto fragmento, escrito hacia 1943, del "Ensayo sobre la esperanza", ensayo incorporado originalmente al libro de **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, desde 1919. En este fragmento, Caso destacaba que la individualidad de un ser se acentúa si cuenta con la conciencia, con el pensamiento, ya que entonces surge en ese ser individual la personalidad. "Ser personal es poder decir yo",

escribió Caso: "la personalidad es una individualidad que sabe que lo es". Pero la personalidad viene a ser más plena cuanto más se determina a sí misma, cuanto mejor obedece a una voluntad propia, no sujeta al orden biológico y natural, lo que sucede únicamente cuando la voluntad de la persona comete los actos de caridad, que son aquellos actos en verdad "contrarios" a los naturales, eminentemente egoístas. Cuando una personalidad; cuando por su voluntad una persona se desprende caritativamente de lo que la naturaleza le ha impelido a querer como suyo, entonces esa persona o esa personalidad es **plenamente libre**. La personalidad es más completa y más libre en la justa medida en que sus actos de "amor y abnegación" sean más **puros**. Por eso Dios es la persona más perfecta y la más libre, pues como dice el Evangelio, El es amor (1972d: 113-114).

El tema de la voluntad de la persona fue abordado de manera un tanto breve en **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, y un poco más detenidamente en un par de artículos que Antonio Caso publicó en el periódico **El Universal** en 1944, los días once de febrero y siete de abril. El primero de estos artículos se denominaba "Voluntad" y el segundo, "Esencia, Existencia y Valor, volo ergo sum".

En su libro de 1941, Caso señalaba que el místico Pedro Malón de Chaide (ca. 1530-1589) juzgaba que "por el entendimiento conocemos y por la voluntad amamos". Por consiguiente, el conocimiento reduce todas las cosas a la medida del entendimiento, disminuyéndolas si es que dichas cosas son más grandes o más perfectas de lo que el entendimiento humano puede aprehender. Sólo la voluntad, que ama, es capaz de contemplar con pleno respeto a todos los objetos, inclusive a aquellos que escapan a la comprensión del intelecto (1975a: 148-149).

Pero contemplar es una forma de conocer, advertía Caso en **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, y solamente puede amarse aquello que se conoce. Por tanto, el entendimiento y su conocimiento **preludian** a la voluntad y a su amor, que es "potencia unitiva". La voluntad y el amor culminan la obra del entendimiento y el conocimiento. Ya había dicho el místico español que a las cosas más valiosas que nosotros, mejor es amarlas que comprenderlas, y a las cosas menos valiosas, mejor es entenderlas que amarlas. También había observado San Agustín que "si tierra amas, tierra eres; si cielo amas, cielo eres; y si a Dios amas, Dios eres".

Por su parte, el artículo "Voluntad", de febrero de 1944, observaba que las sensaciones delatan al hombre la existencia del mundo, pero sólo la voluntad, "facultad suprema del hombre, que lo asemeja a Dios", delata al mundo la presencia del hombre. Por la voluntad, señalaba Caso, el hombre colabora en la obra del mundo, construyéndolo o destruyéndolo. Sin la voluntad, nada agregarían los seres humanos a la naturaleza; sin la voluntad no habría cultura. La voluntad humana es el puente entre la naturaleza y la cultura (1973d: 322).

Añadía el artículo "Voluntad" que para G. W. Leibniz, las ideas pueden ser, en efecto, conativas; ellas pueden disponer y mover hacia los actos. Desde luego que no todas las ideas de la mente humana realizan ese carácter conativo, pero el hecho es que el ánimo de los hombres se encuentra permanentemente urgido por ideas. Así las cosas, juzgaba Caso, el ser humano despliega su voluntad y se hace persona movido por ideas. Deliberamos, primeramente, para enfrentar aquellas ideas capaces de convertirse en acto y para someterlas a cualquiera de los dos órdenes excluyentes del ser o del no ser. Existen personalidades abúlicas que permanecen sumidas de un modo continuo en la perplejidad y que ponen del lado del no ser muchas ideas que pudieran ser. También existen personalidades activas que, en muchísimas ocasiones, no deliberan: tan sólo realizan mecánicamente cuanto sus ideas les comandan. En ambos casos no existe, propiamente, la **voluntad**, señalaba Caso, que es un deseo deliberativo, movido por ideas (1973d: 322-324).

Finalizaba el artículo "Voluntad" indicando que los seres humanos son, en principio, siervos del mundo; son del mundo en virtud de sus sensaciones y sus deseos. En cambio, gracias a la voluntad, ellos pueden convertirse en señores del mundo. La voluntad hace de cada ser humano "una persona, un actor histórico insustituible". A Caso no le cabía la menor duda de que la voluntad era "el resorte de la acción histórica".

Por otro lado, el artículo "Esencia, existencia y valor. *volō ergo sum*", de abril de 1944, apuntaba que además de pensamiento, los seres humanos somos voluntad, y que además de tener voluntad, nuestra propia existencia se nos revela por intermedio de aquélla. Sabemos que existimos cuando queremos, no tanto cuando pensamos. Los seres humanos somos seres pensantes y querientes y es, inclusive, nuestro querer lo que pone de manifiesto nuestra libertad. Gracias a la voluntad nos parecemos a Dios y nos alejamos de la naturaleza, a la que estamos muy próximos mediante los sentidos, los deseos y la propia voluntad que sólo acata dichos deseos. Dios mismo se muestra a los seres humanos a través

de la voluntad; los hombres saben primero y saben mejor de Dios a través de la voluntad (1973d: 326).

Caso abordaba en **La Persona Humana y el Estado Totalitario** la relación negativa entre **materialismo** y **personalidad**. Dijo allí Caso que ahora que el ser humano actúa en gran forma sobre las cosas, las cosas mismas han reaccionado sobre él haciéndosele más indispensables "para alcanzar lo que piensa (ese ser humano) que es su bienestar". Esta es la raíz del **materialismo** contemporáneo, apuntaba Caso, que necesita cada vez de más cosas, con la "concomitante decadencia inevitable de (la) personalidad". Pero vivir como persona es querer ser y no querer tener, porque querer tener, únicamente, es vivir como cosa, como un simple individuo; es obrar de un modo mecánico y sin adoptar fines superiores. En la actualidad, observaba Caso, el ser humano ha adquirido un gran poder sobre todo lo exterior a su persona; el ser humano obra con gran eficacia sobre las cosas, pero, en cambio, es incapaz de actuar "sobre su propia voluntad". "Exteriormente a sí mismo, (el ser humano) pasa los días de su existencia; y la muerte lo sorprende como una catástrofe repentina y fatal". Pero lo cierto es que "todo ello proviene de la falta de cultura de la personalidad" (1975a: 59-60).

Como lo dijo Alexis Carrel, señalaba Caso, el problema de hoy es restaurar al hombre. Pero no por los medios individualistas o egófstas que reivindican el tener más, sino por los del **personalismo** que propone querer ser más. Y sólo es posible ser más "en compañía de los otros"; sólo se puede ser más en aquella asociación para la cultura que vence al egoísmo de cada uno. La Edad Media, indicaba Caso, puso el ejemplo de estas asociaciones "para el desarrollo moral de la personalidad": las órdenes religiosas y de caballería, que estaban al servicio de ideales de santidad y caridad. El mundo moderno requiere de asociaciones en pro del ser y no del tener (1975a: 60-61).

**Personalismo** significaba en un principio "egoísmo", escribió Antonio Caso en 1941, pero en la filosofía contemporánea quiere significar lo opuesto al egoísmo individualista o, inclusive, socialista. El personalismo es la tesis muy simple de que el individuo humano es persona activa y espontánea y no individuo pasivo y receptivo. Para el personalismo, la actividad de las personas no es mecánica, sino finalista; responde a una causalidad interior y no meramente exterior (1975a: 121).

Caso Juzgaba que el personalismo se empeña en reivindicar el ser frente al tener. Es malo privilegiar al tener por sobre el ser, puesto que no es el ser, sino el tener, el que "llena la vida de tribulación". El personalismo se levanta, entonces, contra este "mal del siglo" del querer tener, advirtiendo que la persona puede convertirse en lo que no debe, es decir, en una mera aspiración al tener, "si se desarrolla en un ambiente envenenado" (1975a: 126-128).

Para Antonio Caso, el auténtico personalismo existió desde que Epicuro y Schopenhauer denunciaron, cada uno en su época, lo fútil de la "carrera del vivir". Asimismo, sólo una lectura deficiente de Nietzsche podía juzgar a este filósofo como puramente individualista y egoísta. Nietzsche fue en la cultura moderna el gran filósofo del ser personal. Nietzsche desdénaba lo mismo al individualismo burgués, que al comunismo igualitarista. Su gran error consistió en la interpretación del cristianismo como simple doctrina de la debilidad, cuando en verdad, la caridad cristiana era la única capaz de realizar a la persona humana y a su libertad. Es posible que las personas se realicen en su vinculación con otras personas reivindicando esa amistad, como virtud superior, de la que habló Aristóteles. Pero por encima de las personas no se encuentra la sociedad, que es el simple trato entre ellas, sino que aparece Dios, la más perfecta de las personas (1975a: 149-151).

## 2. Los alcances de lo personal y lo cultural

Es importante destacar algunas definiciones contenidas en las reflexiones de Antonio Caso sobre la persona humana. También es importante reparar en algunas de las consecuencias de estas definiciones. Para Caso, actuar es concebir y perseguir un ideal que es posible en virtud de las facultades racionales y emotivas del ser humano. Sólo actúan los seres humanos, cuyas emociones y voliciones se encuentran afectadas por una razón que es aquí, justamente, capacidad para intuir el ideal: capacidad de intuición de un fin valioso y asequible, y no mera facultad de razonamiento argumentativo. Actúan las personas que son seres psíquicos y espirituales. Ser espiritual es ser creador de valores; es crear valores al actuar (Cardiel, 1986: 68-69); y sólo se es espiritual si se es, de hecho, racional. Sólo las personas --y los seres humanos son personas-- son espirituales: sólo las personas tienen espiritualidad porque generan y reivindican con su actuar valores que pueden ser más o que pueden ser menos elevados. Las personas humanas logran su respectiva espiritualidad en la relación social que establecen, porque ahí generan y reivindican valores y ahí, en las relaciones sociales, manifiestan su poca o su mucha espiritualidad.

Pero la persona social: la persona que es la sociedad de las personas individuales humanas. no es superior a estas personas, ya que su perfeccionamiento ocurre sólo para el de las últimas. La sociedad sirve bien o sirve mal a los fines del hombre y su personalidad. La sociedad también desarrolla una espiritualidad que contribuye mejor o peor a la espiritualidad de las personas humanas individuales; la sociedad es un medio para el fin del desarrollo personal (Recaséns Siches, 1947: 296-298). Caso no señaló un paradigma histórico de persona social, pero sí dijo que el paradigma de la persona humana más completa y perfecta era Jesús de Nazaret. Quien imite a Jesús y sea como él, habrá realizado su persona humana y la filosofía le será, entonces, prescindible, puesto que ella invita, propiamente, a que se cumplan en cada ser humano el desinterés y la caridad; a que se desarrolle al máximo la personalidad de los individuos y de las sociedades humanas (Moreno, 1947: 147-150). Por otra parte, hay una persona que es pura caridad: una persona que es superior a la persona humana y a la social y que fundamenta, a modo de fin final, el esfuerzo de cada persona humana y de las personas sociales --las sociedades-- hacia su propia perfección. Tal persona es la más perfecta de todas. Es la persona divina: Dios.

Ser personal es la forma superior de ser. La naturaleza conduce en su complicación y desarrollo hasta la persona, que con su acción inaugura la cultura. La persona es un individuo que puede "participar en el mundo del espíritu, es decir, de las ideas, de los valores" (Recaséns Siches, 1947: 294-296). La persona es el individuo que, con su razón, puede intuir que es. La persona es capaz de lo que Max Scheler llamó la "cultura del aprovechamiento", que es una existencia de la propia persona como economía. No solamente los animales, carentes de personalidad y razón, despliegan, por lo tanto, una pura existencia como economía; también las personas humanas pueden restringir su actividad a la cultura del aprovechamiento y a la existencia como economía. En esta primera esfera de la existencia operan, así, la persona y su cultura, que, sin embargo, son capaces de acceder hasta la "cultura de la integración" y "de la salvación", en una existencia como desinterés y como caridad, que son las formas superiores de la existencia de la persona humana. Como escribió Rafael Moreno, "tanto más personal es el hombre cuanto más realiza los ingredientes de su personalidad: inteligencia y voluntad" y tanto menos personal es "quien satisface tan sólo las necesidades de la vida biológica" (Moreno, 1980: 50-51); pero es incorrecto afirmar de éste último individuo que "ese no es persona", porque no es

persona únicamente quien sobrelleva aquella "vida biológica", debido a que no puede elegir otra: sólo no es persona el individuo animal desprovisto de inteligencia y voluntad.

La persona es libre. Ser libre significa determinar las normas culturales de acción que pueden regir aquellos fines valiosos y medios adecuados de las acciones, y significa también poder cumplir aquellas reglas y poder el querer cumplirlas. Como sólo los seres racionales pueden establecer reglas para sus actos y pueden actuar y querer actuar para cumplir aquellas reglas, únicamente los seres racionales son libres. La persona es libre porque es racional; es libre porque puede intuir las normas, los fines, los valores y los medios de su actuar y puede actuar conforme a la razón, es decir, que puede actuar de una manera consciente, sobre todo, de las normas, los valores, los medios y los fines -- últimos-- que son capaces de orientar su acción. En rigor, la persona evoluciona haciéndose más y más libre, e involuciona haciéndose menos libre. La persona progresa permitiendo que su razón ilumine sus acciones cada vez más y actuando más y más conforme a la razón, la cual intuye las normas, los fines y los valores capaces de perfeccionar a la propia persona en una existencia que descarte a la economía y al desinterés, incluso, y que alcance la caridad. Esta "libertad metafísica" de la persona, como la llamó Luis Recaséns-Siches, es el fundamento de las libertades civiles y políticas --la libertad de expresión, de pensamiento, de asociación, etcétera-- y su reivindicación es perenne: es decir, que no es histórica; es decir, que nunca está por demás (1947: 300). Tal vez no siempre hubo libertades políticas, pero la persona humana siempre ha sido y será libre.

La perfección de la persona depende sólo de su voluntad. La persona --y tanto la persona humana como la social-- accede a las esferas superiores de cultura y de existencia o se detiene, en cambio, en las esferas ínfimas, solamente si así lo quiere. Pero la voluntad de la persona no es un simple querer, porque si fuera un simple querer, las personas humanas nada añadirían a la naturaleza con su voluntad. Las personas humanas añaden a la naturaleza una cultura del aprovechamiento y, sobre todo, las culturas posibles de la integración y de la salvación. La voluntad de la persona humana crea, entonces, la cultura. Y es que esa voluntad implica la deliberación acerca de los fines, las normas, los valores y los medios de las acciones; implica la deliberación racional que antecede a la respectiva elección de los elementos de la acción. La voluntad es deseo deliberativo: es querer electivo que se mueve por ideas y no, sencillamente, por impulsos y deseos naturales. Por

eso la voluntad es "el resorte de la acción histórica" que hace, además, personas --humanas y sociales-- más o menos perfectas.

Curiosamente, para entender bien a Caso en este punto, pudiera destacarse aquí lo que ya dijo la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles en su libro III; que los actos involuntarios son aquellos que se ejecutan por fuerza o por ignorancia, sin la intención consciente de hacerlos. Lo involuntario es aquello "cuyo principio es extrínseco" --"(that) of which the moving principle is outside". indica la versión inglesa de W.D. Ross--; es todo aquello en lo que no toma parte el agente, ni puede tomarla --por ejemplo, apunta el Estagirita, cuando el viento arrastra a un hombre o cuando algún otro hombre lo retiene en su poder--. Los actos son voluntarios, en cambio, cuando el principio de su movimiento reside en el agente y en su voluntad. Si hay conciencia del fin, hay acto voluntario --véase la traducción de Ross para el Libro III, capítulo 1, 1109b-1111b (Aristóteles, 1925)--. Por otro lado, lo voluntario incluye la elección. Los apetitos son comunes a los seres racionales e irracionales, pero no así la elección, que "va acompañada de razón y de comparación reflexiva" --"(which) involves a rational principle and thought"-- y supone la deliberación (1925: 1111b, línea 4 a 1112a, línea 18). Únicamente deliberan quienes son dueños de su razón. No se delibera sobre las cosas y verdades eternas --matemáticas o metafísicas, sugería Aristóteles--, ni sobre las cosas en movimiento, según leyes necesarias y naturales, ni sobre las que dependen completamente del azar, "como el hallazgo de un tesoro" --"like the finding of a treasure"--. Sólo se delibera sobre las cosas que dependen de cada hombre y que cada uno puede hacer si suma su inteligencia a la naturaleza o a lo necesario y al azar. Por ello es que la elección voluntaria es un "apetito deliberativo", que quiere sólo después de la deliberación (1925: capítulo 3, 1112a, línea 18 a 1112b, línea 14).

Se tiene voluntad como apetito deliberativo; como el deseo deliberativo que dijo Antonio Caso, cuando se es un ser racional; cuando se cuenta con la razón, que no únicamente es capaz, según el libro VI, capítulo 2, de la *Ética Nicomaquea*, del pensamiento teórico que distingue entre la verdad y la falsedad, sino también del pensamiento práctico que descubre "la verdad concordante con la recta tendencia" --"(the) truth in agreement with right desire"--, aquella que se encamina al fin último del hombre. El principio, la causa eficiente del actuar es la elección y el principio de la elección es "el apetito y el raciocinio en vista de un fin" --"(the) desire and reasoning with a view to an end"--. Es cierto que la razón o el pensamiento, en sí, nada mueven. Tan sólo el

pensamiento práctico, dirigido hacia un fin práctico, es el que mueve las cosas en la acción. Hacer algo es hacerlo mirando a un fin, por más que dicho fin no sea absoluto, sino particular y relativo al fin que sí puede ser absoluto. Es moral el acto que contempla el fin absoluto al que puede tender también el apetito. Así, la elección en el acto moral es inteligencia apetitiva, es apetito intelectual (1925: 1139a, línea 17 a 1139b, línea 13).

Lo claro, entonces, es que Caso se avino en gran medida con una noción aristotelista de la voluntad y de la razón práctica, que apuntaló su propia noción de la persona. Y aunque se ha destacado repetidas veces que Antonio Caso no llegó a la noción de la persona desde la metafísica, sino que partió de la persona para llegar a la metafísica (Recaséns Siches, 1947: 292-293; Garrido, 1961: 20), ello tan sólo es verdad en el sentido de que la concepción casiana de la persona es indispensable para estructurar y para comprender lo que Caso consideraba la noción adecuada de la existencia universal y humana. Luis Recaséns-Siches escribió en su ensayo "La filosofía social de Antonio Caso", de 1947, que toda la filosofía de Caso "se halla condicionada por su pensamiento de antropología filosófica". Caso buscaba una "noción adecuada de la existencia", destacó Recaséns-Siches, y partió de la persona humana como de la categoría en la que podían y debían encarnar las restantes categorías abstractas de lo real (1947: 292-293). Sin embargo, también parece ser verdad que lo que Antonio Caso descubrió desde la filosofía, desde la metafísica, fue que la existencia humana era capaz de convertirse en una existencia como desinterés y como caridad. Caso habría descubierto para sí mismo y para los demás, con el ejemplo del cristianismo, que el ser humano es personal además de real y es cultural además de natural. En este último sentido, puede sugerirse, con razón, que Caso no partió, propiamente, de la persona, sino que llegó hasta ella para reivindicar con la filosofía escolástica, según lo observó Eusebio Castro, la insuperable importancia de la persona humana, social y divina (1962: 55).

Para Caso era indispensable proponer y defender la idea de que el ser humano es persona y no únicamente individuo. En esto consistía justamente el personalismo o la vindicación decidida de la persona. Para fines prácticos, el personalismo señalaba que la persona que quiera perfeccionarse debe vivir para ser más y no solamente para tener más, puesto que vivir para tener más es tan sólo relacionarse con las cosas sin orientar, sin encauzar esa relación hacia los fines más elevados de las personas humana y social. Vivir para tener más no es, sencillamente, actuar "conforme a la razón". El propio Luis Recaséns-Siches aclaró en su ensayo arriba mencionado, que el personalismo de Caso se oponía al individualismo,

el cual era esencialmente egoísta y conducía a un puro tener más. El individualismo entendía que "la salvación de la persona es una obra individual". Y si el individualismo era el egoísmo de la persona, el socialismo era el de la comunidad; era el egoísmo que coloca a la comunidad por encima de las personas y hace de las personas una simple parte de dicha comunidad, cuando es más cierto que, en rigor, ellas son su fundamento y su genuino fin último (1947: 298-299).

Toda vez que la tesis de que los seres humanos han de vivir para ser más y no para tener más apareció desde los **Problemas Filosóficos** de 1915 (1973c: 73-75), y que reapareció, inclusive, en **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, de 1941, puede afirmarse que Antonio Caso fue durante toda su vida un autor "personalista". Sin embargo, Caso sólo delincó claramente en **La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico**, su idea de que la moral capaz de realizar como personas a los seres humanos era la prevista por el aristotelismo original. En su libro de 1936, Antonio Caso apuntó que "...nos parece que la ética no puede fundarse, sino en la vieja concepción aristotélica que nos habla de la realización de la persona humana. Sólo en una persona pueden fundarse, sistemáticamente enlazados y organizados, los factores hedonistas, volitivos e intelectuales..." (1985b: 135).

Pero lo que, desde luego, era incapaz de concluir el aristotelismo original, era la proposición fundamental de que la caridad es lo que perfecciona al máximo la existencia personal humana. Este **desprendimiento** caritativo que reclamaba Caso, procedía claramente del pensamiento cristiano y armonizaba mucho mejor con el dualismo platónico del cuerpo y el alma o de la materia sensible y las esencias inteligibles, que con las propuestas metafísicas y antropológicas del aristotelismo original. Caso escribió en su **Evocación de Aristóteles** que la virtud aristotélica supera al eros platónico y conduce hasta la **philia** que "es grandeza de alma y proporción", pero que aún no es caridad cristiana: aún no es abnegación humana de carácter, francamente, divino (1972b: 346-347).

### 3. La libertad, la sociedad política y el Estado

Antonio Caso dijo en **La Persona Humana y el Estado Totalitario** que toda vida civil supone, en principio, dos elementos: la **libertad** y las **leyes**. No puede haber vida civil si no existe una "necesaria combinación de la libertad y la ley". Se destruye, en efecto, el orden social, si se desacata la ley y si la libertad se menoscaba o se potencia en forma

desmedida. Aparece, por tanto, un tercer elemento entre la libertad y la ley; un elemento que perfecciona y equilibra estos dos términos: la **autoridad**. Pero la autoridad y su poder no tienen sentido en sí mismos; la autoridad es un medio para lograr determinado fin, que no es otro que conseguir "**la libertad dentro de la ley**" (1975a: 14).

En su libro de 1941, Caso explicaba que la conciencia moral de la humanidad ha condenado siempre la exageración no armoniosa de alguno de los tres elementos de la vida civil: la libertad, las leyes y la autoridad. Los vocablos que hacen referencia a tan ominosas situaciones son la **anarquía**, la **barbarie** y el **despotismo**, respectivamente. Estas perversiones del orden social son contrarias a la **república** y a la **cultura**, señalaba Caso. La **anarquía** es una apoteosis de la libertad que abomina de la ley y que niega la autoridad. La **barbarie** es la inexistencia o la supresión de la ley y de la libertad; es la eliminación de la cultura y de todo "lo que el hombre ha agregado a la naturaleza", y es el imperio de "las puras leyes naturales que gobiernan la vida y la materia". El despotismo, por último, es la exaltación del poder y de una ley defectuosa que desprecia la libertad; es el insensato poder por el poder mismo (1975a: 15).

El "poder con libertad y con ley", añadía **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, es, precisamente, lo que Kant denominó en forma correcta la "república culta", y esta república es "lo que la experiencia del género humano ha podido formular de verdadero y eterno, en la dolorosa, pero profunda enseñanza de la historia" (1975a: 16).

Dado el "desarrollo imprescindible de la cultura", continuaba diciendo Caso, puede hablarse de una profunda diferencia entre el comportamiento del animal y la conducta del ser humano. El animal obedece a su instinto y es incapaz de representarse los fines de sus acciones. El ser humano, en cambio, despliega su conducta como una "serie de actos coherentes que obedecen a fines". Todo lo del hombre tiene que ver con fines, señalaba Caso, y así las instituciones humanas políticas y jurídicas persiguen como su fin final "alcanzar la felicidad" de los hombres, mediante "la consecución de los supremos valores de la cultura verdad, belleza, justicia, bondad, santidad", etcétera. Para poder realizar este fin último de las instituciones políticas, el ser humano ha desarrollado algunos fines intermedios, uno de los cuales es la democracia. De manera incontestable puede afirmarse que la democracia es uno de los medios políticos más eficaces para garantizar la libertad, sentenciaba **La Persona Humana y el Estado Totalitario** (1975a: 16-17).

Con respecto al tema del fin último de las instituciones políticas, conviene traer a colación algunas ideas expuestas por Caso en dos textos posteriores al que venimos revisando de 1941 y que retomaremos un poco más adelante para continuar hablando de la libertad y la democracia. Se trata de **El Peligro del Hombre** y del escrito **Filosofía**, publicado póstumamente en 1948. Ambos textos reflexionan sobre el sentido de los regímenes políticos, la sociedad política y la actividad política misma.

En **El Peligro del Hombre**, de 1942, Caso proponía que los regímenes políticos, las formas políticas constitucionales, son "ficciones legales" o "hipótesis políticas" que buscan siempre lo mejor para sus respectivas sociedades. Una ficción legal, explicaba Caso, declara real un hecho que en rigor no lo es, y precisamente ello es lo que acontece con las instituciones políticas. Las diversas sociedades intentan reivindicar, considerando reales, "hipótesis políticas" tales como la monarquía, la democracia, etcétera (1975b: 183-185).

Es un hecho universal, señalaba **El Peligro del Hombre**, que en todas las sociedades que han operado en la historia "unos mandan y otros obedecen". De este hecho ya habló Mencio (371-289 a.c.), el discípulo de Confucio, en la antigua China. Según él, han gobernado siempre quienes "trabajan con su inteligencia" y se ha gobernado a quienes trabajan "con sus brazos". La tesis recuerda la **República** de Platón, observaba Caso, por lo que desde los tiempos de Platón y de Mencio parece haber conciencia del "hecho universal" de la política, del "problema insoluble" de la política: aquél de la dominación; de la dirección de unos hombres sobre otros.

Caso tomaba partido, abiertamente, por la tesis de que la sociedad política existe para la persona. Escribió así en **El Peligro del Hombre** que "...La sociedad existe para el hombre, para la realización de su naturaleza, para el desarrollo de su personalidad, para la consecución de su destino, ¡para que el ser consciente, inteligente y libre, evolucione sin transformarse!... (...) Hay que dar al Estado lo que es del Estado, pero no nació el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre, para la realización de la naturaleza humana, que sólo puede realizarse en la ciudad, como lo enseñaron Aristóteles y Platón..." (1975b:199).

Por otra parte, en el ensayo **Filosofía**, que Caso escribió para la Enciclopedia Jackson, se explicaba cómo Aristóteles estimó que "el verdadero nombre de la ciencia moral no es la ética, sino la política". A juicio de Caso, la noción aristotélica de la política continuaba

vigente y era, de hecho, preferible a la inaugurada por Maquiavelo, para quien la política o la ciencia del Estado nada tenía que ver con la moral. Adoptando la terminología del aristotelismo, Caso concedía que la razón es el elemento divino y mejor del hombre, en modo tal que la vida conforme a la razón es la mejor y la más humana y también la más feliz, pues es la única que realiza la naturaleza humana. Pero esta naturaleza incluye a lo social. El hombre es un animal político, hecho para vivir --mejor-- en la sociedad. Caso advirtió, pues, que Aristóteles se había anticipado a Comte, con la diferencia fundamental de que, para el Estagirita, la sociedad más perfecta era, sencillamente, una sociedad política capaz de satisfacer de un modo pleno todos los requerimientos de los seres humanos, y no la sociedad positiva administrada por la razón científica. La sociedad perfecta era esa sociedad política que hacía posible la perfección de los seres humanos (1972e: 399-401).

De regreso a **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, se pueden considerar ahora los términos aludidos rápidamente al hablar del fin último de la sociedad política, que para Caso era, en resumen, la realización misma del hombre. Dichos términos eran los de la democracia y la libertad. Al respecto de la democracia, Caso indicaba, hacia 1941, que algunos teóricos de la política --no precisaba cuales-- buscaron erigirla en un verdadero fin último, perpetrando el denominado "sofisma democrático". Sin embargo, todo cuanto se podía asegurar era que la democracia es una forma idónea para la consecución de la libertad. La democracia es un medio y no un fin en sí mismo y la libertad es, a su vez y en principio, una de las formas de realización de la cultura, porque "sólo en un ambiente de libertad, recordaba Caso, puede madurar la obra de la civilización". Pero entonces, la libertad es, asimismo, un medio para la realización de la cultura y sus valores supremos. La democracia y la libertad son los medios nobles y simples para la consecución del bien, la verdad, la justicia, la belleza y la santidad. Carecen de sentido la democracia por la democracia y la libertad por la libertad mismas. Si la democracia y la libertad se constituyen como fines en sí mismos, entonces se constriñe a los supremos valores de la cultura humana (1975a: 17-18).

Caso observaba que su época se parecía en mucho a la de la Roma decadente, que extravió, lamentablemente, su "ideal ecuménico". Todo indicaba que en la actualidad no se comprendía "la finalidad suprema del esfuerzo común". Pero el remedio para los problemas de las modernas democracias imperfectas consistía en "su alianza íntima con la verdad cristiana" (1975a: 19). Debía reconocerse que la libertad es una condición de la cultura y

que "la cultura es el sublimar porqué del hombre". Además, esta cultura era una integración factible de todos los valores, especialmente, los supremos --la santidad, la bondad, la belleza, la justicia, la verdad--. Caso ratificaba, así, que las sociedades eran los laboratorios del ideal cultural y los espacios donde "...se revela la verdad, (...) se muestra la belleza, (...) se realiza la justicia y se obra la santidad aseguibles, en cada momento histórico, a los individuos humanos" (1975a: 20).

A final de cuentas, señalaba **La Persona Humana y el Estado Totalitario** al respecto de la libertad, ella es medio y no fin. La libertad es el medio adecuado para la consecución de los bienes de la cultura. Por consiguiente, tiene que haber una auténtica libertad para todo y para todos. Porque los seres humanos nacen para ser buenos y no sólo para ser libres, es que deben poder ser libres. La libertad y la democracia, al igual que la riqueza, pueden y deben orientarse hacia lo que es bueno y lo que hace verdaderamente feliz. "¡Nadie es libre para ser malo! ¡Nadie es rico para ser infeliz!". La libertad, por otra parte, integra una unidad indestructible con el pensamiento. El ser humano, a diferencia del animal, tiene pensamiento y tiene libertad. Si no piensa, si no puede pensar, no es libre, y si no es libre es incapaz de pensar. El verdadero pensamiento, proponía Caso, es el pensamiento libre, el único pensamiento capaz de las auténticas realizaciones culturales (1975a: 21-23).

**La Persona Humana y el Estado Totalitario** juzgaba, pues, que el siglo XX habíase mostrado, hasta ese momento --el año 1941--, como un siglo enemigo de la libertad de pensamiento (1975a: 24). Sin embargo, en **El Peligro del Hombre** se decía, como ya lo hemos visto antes, que la libertad en general había ido perfeccionándose a lo largo de la historia. Si algún sentido tiene la historia humana, el mismo radica "en la realización de la libertad" de pensamiento y de acción. El libre albedrío, señalaba **El Peligro del Hombre**, es esencial al concepto de persona y las libertades de conciencia y civil son esenciales a la noción de Estado (1975b: 213-214).

Como "los puntales de la sociedad", título del drama de Henrik Ibsen (1828-1906), podían llamarse "los tres fundamentos de la libertad la autonomía de la conciencia personal, la propiedad individual y la facultad de asociación política". El gran error del liberalismo clásico, del radicalismo liberal, indicaba el texto de **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, había sido su exaltación de los dos primeros fundamentos de la libertad, en detrimento del tercero. Parecía insostenible una libertad de la conciencia puramente egofsta

que terminara por hacerse esclava "del poder o del placer", y que no considerase aquellos criterios de la razón que reivindican al Estado. Lo mismo podía decirse con respecto a la propiedad del individuo, la cual era muy importante para la realización de este individuo, pero como las personas son bastante numerosas, hay que limitarla en beneficio de los miembros de la sociedad. Desde luego que tampoco había que privilegiar al Estado frente a otras formas sociales. El totalitarismo que defiende un Estado absoluto, apuntaba Caso, menosprecia la persona y la propiedad y es tan falso como el liberalismo (1975a: 86-89).

**La Persona Humana y el Estado Totalitario** aceptaba, entonces, que "el primer deber del Estado" consiste precisamente en la libertad individual, puesto que todo lo que acontece en los órdenes de la libertad sucede gracias al "fruto más espléndido (...) de la convivencia humana", que es el individuo creador de historia. El individuo y su libertad operan en el ámbito mismo del Estado, como pudo observarlo Carlyle al evocar los significados de **duque, dux, ducter**, "el que conduce"; **rey, rex**, "el que gobierna" y **king, koenning, kanning**, "el que sabe o puede" (1975a: 65-66).

Si la sociedad es sociedad de personas o de individuos con personalidad, consideraba el texto de **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, ella no puede ser **uniforme**. Su nota característica será la desigualdad o, mejor, la heterogeneidad. Porque la sociedad es de personas, tanto ella como las personas que la integran cambian, ya que dichas personas crean nuevos artificios al adaptarse a sus circunstancias y modificarlas; y crean de un modo muy propio que es la "prolongación de su personalidad inconfundible: su estilo". Pero ni la sociedad ni el Estado deben confundirse con la persona humana, pues ambos son coacción y limitación, mientras que la persona es libertad y es creación. Por su parte, "el Estado es la fuerza coactiva que debe garantizar, a cada quien, la posibilidad de desarrollar su propia personalidad" (1975a: 124-125).

Los hombres somos desiguales física, intelectual y moralmente porque somos personas. "no cosas ni bestias", escribía Antonio Caso en su texto de 1941. Inclusive las cosas y las bestias son iguales únicamente en abstracto, en el pensamiento, porque en lo concreto siempre son individuos diferentes unos de otros, reiteraba Caso. La "moral del resentimiento" o del rencor es la única que pudo generar una "teoría política de la igualdad", ese "monstruoso error" incoado en el siglo XVIII por Rousseau, y por Marx en el XIX: un error que movió a las violentas y poco cristianas "acción directa" y "lucha de clases" (1975a: 49-50).

Más valiosa que el individuo y que la comunidad de los individuos, de acuerdo con **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, era la sociedad de las personas basada en la justicia. El individuo es puro egoísmo desprovisto de cultura como síntesis de valores y la comunidad es mera colectividad de individuos. En cambio, la sociedad humana es "la coordinación de las personas en el derecho", que son "centros espirituales de acción culta". En este contexto, el Estado viene a ser sencillamente la organización política de las personas, no la de los simples individuos (1975a: 119-120).

En su **Convivio**, observaba Caso, "el más grande de todos lo poetas" formuló la "teoría gibelina" del Estado. Dante coincidía con Aristóteles cuando propuso que el hombre buscaba ser feliz y que sólo podía serlo en la ciudad, a pesar de su "codicia inveterada y consustancial" que lo empuja a luchar en la propia ciudad contra sus semejantes. El resultado es, así, que los individuos, las casas, las familias e incluso las ciudades, luchan entre sí sin dejar de apelar, paradójicamente, al "mutuo y recíproco apoyo". Pero como única solución se impone la autoridad imperial absoluta, capaz de conducir hacia su fin final a las sociedades humanas: la autoridad que permite una realización de la naturaleza política y racional de cada ser humano. Se trata, pues, de una autoridad basada en la fuerza, cuyo símbolo es la espada, razón por la cual ella se denomina Imperio, aunque su autoridad provenga de la justicia. El emperador garantiza la paz y la felicidad porque impera sobre todos los individuos y porque ya no hay nada que pueda ambicionar (1975a: 76-77).

El texto de **La Persona Humana y el Estado Totalitario** recordaba que la teoría del Estado moderno nació con Nicolás Maquiavelo, cuyo **Príncipe** antepuso por primera vez en la historia los valores políticos a los morales. El Estado se convierte en un fin en sí mismo y la ética queda subordinada a la razón de Estado. Maquiavelo dejó de concebir al Estado como un ente moral para transformarlo en una "pura realización de la fuerza". El derecho ya no es más en él el fundamento del Estado y ese Estado se constituye en un falso fundamento del derecho (1975a: 77).

El Estado totalitario de nuestros tiempos, sea el ruso o sea el alemán, escribía Antonio Caso en 1941, declara "primordial y preponderante a la comunidad misma sobre los individuos" y, más aún, sobre las personas, a las que niega su libertad. El Estado totalitario se coloca por encima de la religión, las tradiciones, las costumbres, el arte, las ciencias y la filosofía. Pero tarde o temprano corregirán los tiempos a la falacia del Estado Totalitario, estimaba

Caso; a ese absurdo de un Estado que mueve a actuar a los hombres equivocadamente promoviendo el odio, la guerra y el desastre mundiales (1975a: 138-139).

Explicaba **La Persona Humana y el Estado Totalitario** que el verdadero teórico del Estado totalitario había sido Thomas Hobbes (1588-1679), quien en su *Leviatan* y en su *De Cive*, subordinó a la persona y a su voluntad autónoma, es su libertad al "cuerpo político", presumiendo que "el hombre abandonado a sí mismo, es 'el lobo del hombre'". Pero Hobbes no solamente negó la libertad de la persona en el "estado de naturaleza"; además, negó esa libertad en el "estado moral", de tal manera que alentó un determinismo de acuerdo con el cual solamente actúan las fuerzas de la naturaleza, siendo el derecho, que defiende al Estado, una de aquellas fuerzas. No hay, según Hobbes, un bien y un mal objetivos; el bien es lo que ordena el Estado para evitar una supuesta destrucción mutua de los seres humanos y el mal, todo lo que aquel Estado prohíbe (1975a: 142-144).

Por su parte, Georg Wilhelm Hegel fue el filósofo que reivindicó mejor "la significación profunda" del Estado en la moderna sociedad civil. Esta sociedad buscaba el bien de los individuos, que no sería otro que la realización del "espíritu objetivo", al tiempo que el Estado, y sólo él, podía llevar a efecto la realización del "espíritu absoluto". En el esquema de Hegel, el Estado aparecía como un instrumento, como un medio, no como un fin. En la opinión del filósofo alemán, advertía Caso, el Estado es un subdito del arte, de la religión, de la filosofía, y no viceversa. Fueron los discípulos de Hegel los que tergiversaron esta concepción tan atinada del Estado (1975a: 140-141).

#### 4. La finalidad de la sociedad política

Conviene mucho esclarecer el tránsito de la libertad de la persona humana y las máximas racionales de su conducta, hasta la libertad denominada política y las leyes civiles. La persona humana es libre y su libertad puede consistir en un sometimiento voluntario a ciertas máximas de conducta o actividad cultural. Pero la persona vive siempre en sociedad y ahí, en la sociedad, su libertad personal --o metafísica, como la llamó Recaséns-Siches-- se transforma necesariamente en libertad política; en aquella libertad de pensamiento, de expresión e iniciativa para actuar en sociedad que torna más o menos libre a cada sociedad, a cada persona social. La libertad de las personas humanas se traduce, en mayor o menor medida, en la libertad política de su respectiva sociedad. Por su parte, las leyes civiles son la expresión social de las normas valiosas de conducta de la persona humana. De igual

manera que no hay libertad personal capaz de realizarse sin máximas racionales de conducta, tampoco hay libertad política sin leyes civiles que la perfeccionen y cultiven. Luis Recaséns-Siches pudo sentenciar así que, para Antonio Caso, la plena libertad implica la ley (1947: 300-301), y ello es aplicable tanto a las personas humanas, como a las personas sociales; a las sociedades.

Ni la libertad personal humana ni las máximas individuales de conducta se equilibran, ambas, en forma natural; espontánea; involuntaria. La libertad, sin las máximas racionales, puede desbocarse hasta el libertinaje y las máximas, si acaso ignoran esa libertad humana, pueden nulificar y denigrar a la persona. Entre la libertad personal y sus máximas de conducta se sitúa la voluntad humana que impulsa a respetar mejor o peor aquella libertad y aquellas máximas y que realiza también, más o menos perfectamente, el aspecto moral o divino de la persona humana. En el plano de la sociedad de las personas, ocurre igualmente esa entidad intermedia entre la libertad política y la legislación civil que es la autoridad, la cual es el poder civil que está para que las personas cumplan las leyes y para que éstas respeten su libertad personal, o bien las libertades políticas. La autoridad es el poder que se compromete lo mejor que puede con el desarrollo y el equilibrio mutuo de la libertad política y la ley civil. Sólo que la autoridad nunca es fin en sí misma, sino que es un medio para alcanzar fines más elevados y propios de una cultura de la integración y de la salvación de las personas humanas. Si alguna persona persigue en sí misma la autoridad civil, entonces la transforma en mero poder político absolutamente cuestionable desde el punto de vista moral.

El efecto de una libertad política y una legislación civil promovidas, equilibradas y preservadas por una autoridad civil eficaz es la **república culta**, la cual se halla muy lejos de los excesos representados por la anarquía, la barbarie y el despotismo. Para Antonio Caso, la república culta era un objetivo perseguido y a perseguir en la historia de las sociedades --y de las personas-- humanas. Algunas sociedades habían logrado aproximarse bastante, en la historia universal, a este ideal de la república culta, precisamente como también querían y debían hacerlo las demás sociedades históricas --la mexicana incluida--. El fin de la república culta era la **felicidad** de las personas humanas que integran a esa sociedad que aspira a convertirse en república culta. Aquella felicidad procurada por la república culta, incluía para las personas los goces de la cultura de la salvación; los goces de una existencia como caridad que "diviniza" a dichas personas. Esa felicidad, por consiguiente, era una **eudaimonia** aristotélica y más que una **eudaimonia**, una auténtica

**beatitudo** de corte tomista, nos parece, pues era la realización y el perfeccionamiento de todas las capacidades de la persona, las naturales y las sobrenaturales, y era el bienestar o contento que acompaña a esa realización; era el contento que incorpora un acercamiento o una comunicación con Dios (Copleston, 1987: 206-207).

El instrumento, el medio más adecuado para la consecución de una república culta era, según Antonio Caso, la **democracia**. Otra vez, la democracia era medio y no fin, porque ella era la "hipótesis política"; era la "ficción legal" que, como creación cultural humana, se aviene mejor con la libertad de las personas individuales y con la libertad política de toda sociedad. Donde quiera que exista verdadera democracia habrá libertad civil, y la libertad civil es, en forma indispensable, "un medio para la realización de la cultura y sus valores supremos". Nunca debe olvidarse que "la cultura es el sublime porqué del hombre" y, si ello es así, entonces es impropio erigir a la propia libertad humana y civil en fin último de toda acción. Carece de sentido reivindicar la libertad si no es para hacer factible una existencia personal y cultural lo más elevada posible; una existencia como caridad.

La democracia no menoscaba la autoridad y su poder, que se materializan en el Estado. En la opinión de Caso, El Estado es necesario para que las personas humanas de cada sociedad personal encuentren, en conjunto, la vía de su propia realización. El Estado --en tanto que gobierno-- es el fruto de la sociedad política; es la autoridad de la sociedad que forman las personas para realizarse y perfeccionarse como tales a través, especialmente, del derecho. Toda sociedad es sociedad política gobernada por un Estado, porque es una sociedad de personas que buscan la felicidad y que descubren, con mayor o menor acierto, que la auténtica felicidad radica sólo en una existencia como caridad. Antonio Caso insistía, por ello, en la urgencia de comprender "la finalidad suprema del esfuerzo común". No todas las sociedades habían logrado adquirir conciencia de su carácter político y de la finalidad misma de las sociedades políticas que constituyen. Había que vincular íntimamente a las "modernas democracias imperfectas" con "la verdad cristiana", y era posible llegar a ser conscientes de que la historia universal humana no es más que un gran esfuerzo cultural por generar mejores sociedades políticas, mejores Estados y mejores y más abundantes democracias que propicien, a su vez, mejores personas, más perfectas y más cultas.

Una sociedad política que, en efecto, fuera libre, requería, principalmente, de tres condiciones a mantener en equilibrio. La primera de esas condiciones era la autonomía de la

conciencia de las personas; la segunda, su libertad de asociación y la tercera, su derecho a la propiedad. La existencia y el equilibrio de estos tres "puntales de la sociedad" dependía, a juicio de Caso, del Estado, que, paradójicamente, coaccionaba y limitaba a las personas para que fueran libres y creativas y para que pudieran disponer de sus propiedades "conforme a la razón". Era verdad que la integración de la personalidad requiere de la posesión de algunas cosas, en tanto que extensión del cuerpo y el espíritu de cada persona, pero también era cierto que el derecho a la propiedad encuentra su límite en los derechos de las demás personas. Y era, justamente, el Estado el encargado de resguardar ese límite. El error del "liberalismo clásico", según Caso, había consistido en la exaltación desmedida y absurda de la propiedad, a la que promovió para convertirla en una realidad cultural inmoral (Recaséns Siches, 1947: 304).

Antonio Caso estimaba que el Estado no opera nunca en una simple **comunidad de individuos**. El Estado opera en una **sociedad de personas** y en consecuencia, siempre es medio y no fin. Aquel Estado que ignora su carácter de medio y se coloca por encima de las realizaciones culturales a las que en principio sirve, concibe y trata a las personas como meros individuos y a la sociedad como pura comunidad, lo cual es equivocado. Aquel Estado es un Estado **totalitario** cuyo poder **no es autoridad**. Cuando las personas buscan hacerse del poder del Estado, cabe la posibilidad de que olviden o de que ignoren que ese poder debe ser autoridad, y que el Estado mismo puede y debe ser un medio eficaz para la cultura integral de las personas. Las propuestas políticas de Maquiavelo y Hobbes, que defendían el poder y el Estado por el poder y el Estado mismos, necesitaban claudicar en favor de las de Dante, Hegel y Aristóteles, si es que, en verdad, la voluntad de las personas y de las sociedades buscaba su propio perfeccionamiento en la mencionada **beatitudo**, como fin último de la sociedad política. Desde 1920, en su conferencia sobre "La Filosofía en México", Antonio Caso aseveró que "los hombres no han escrito todavía un libro más admirable que la **Ética de Aristóteles**", en el que se dice que "la política es una parte de la moral". Seguramente, el Estagirita se hubiera escandalizado, pensaba Caso, con las "razones de Estado" inventadas muchos siglos después, pues según su parecer, la política la efectuaban hombres o ciudadanos que podían llegar a ser virtuosos mediante una sabia educación (1976c: 231-232).

Los anteriores son los rasgos fundamentales de la filosofía política de Antonio Caso, aquella filosofía en la que Caso dictaminó que la vida civil; que la vida de las personas en sociedad --política, porque ella es sociedad de personas--, jamás puede ser considerada **sin**

**dejar de atender su aspecto o su dimensión moral.** En efecto, Antonio Caso no condujo el amplio espectro de sus reflexiones en materia política y social hasta la escueta petición de estudiar el curso singular de las sociedades personales --en la disciplina histórica--; o bien, hasta la petición, más simple todavía, de estudiar el funcionamiento estructural de dichas sociedades --en la sociología "científica"--; o hasta aquella otra de **elucidar los componentes básicos de la sociedad política --en la filosofía política--.** A la global filosofía de la cultura de Antonio Caso le interesaba, sobre todo, que la filosofía política investigase la **finalidad** de la sociedad política de las personas humanas. Para **saber acerca** de los avatares de las culturas o de las sociedades humanas, había que saber también que dichas sociedades eran sociedades **políticas** que tienen y que persiguen, de hecho, una finalidad fundamental. El enfoque de Caso era, pues, eminentemente aristotélico, puesto que refrendaba el proyecto mismo del libro de la **Política**, en el sentido de **querer averiguar, ante todo, el fin último de la sociedad política.** Y la conciencia de esa finalidad podía, asimismo, exponerse con plena claridad para ilustrar al respecto a las gentes; al prójimo; a los mexicanos (Recaséns Siches, 1947: 292).

En la **Evocación de Aristóteles**, Antonio Caso escribió que era justamente en la política, además de la metafísica, en donde mejor podía escucharse de nuevo la voz del Estagirita. La sociedad no era un producto "de contratos imposibles" entre seres humanos individualistas; el ser humano era un animal político, y las sociedades políticas eran realizaciones de aquel animal desarrollado como persona humana. Las sociedades políticas implicaban una esencia y una finalidad que muy pocos pensadores habían logrado concebir con claridad, salvo Aristóteles, el cual superó en este aspecto a Platón y a Marx (1972b: 327-328). Según Francisco Larroyo, Caso consideraba a la **Política** como la obra individual que más había enseñado a los hombres sobre la materia que trataba; ningún otro texto político había logrado ser más completo y más perspicaz (1972: XXII).

Por su parte, Raúl Cardiel ha señalado en su **Retorno a Caso**, que es "interesante descubrir que el tema de la teoría y la filosofía política, que nunca antes había ocupado su atención (la de Caso), haya merecido, al final de su vida, un esfuerzo tan intenso y preferente" en los libros de 1941 y 1942, **La Persona Humana** y **el Estado Totalitario** y **El Peligro del Hombre**. Cardiel apunta que la explicación de este hecho radica, quizás, en la experiencias históricas de la Segunda Guerra Mundial y del totalitarismo de varios regímenes implicados en esa guerra, regímenes como el alemán, el italiano o el soviético (1986: 107-108). **La Persona Humana** y **el Estado**

**Totalitario**, escribió Cardiel Reyes, se integró básicamente con artículos publicados en el periódico *El Universal* antes de la invasión alemana a Polonia, en septiembre de 1939 (1986: 114). Y es verdad que tal vez nunca como en ese momento, el totalitarismo amenazó a la persona humana y que Antonio Caso --que se familiarizaba entonces con las reflexiones filosóficas sobre la persona humana-- abordó de lleno, al instante, los temas de la filosofía política. Sin embargo, muy bien cabe la duda acerca de por qué Caso no se ocupó con detalle de la filosofía social y política ante eventos históricos tales como la Primera Guerra Mundial o la propia Revolución Mexicana. Nuestra hipótesis al respecto, sugiere que **la filosofía política le interesó más a Antonio Caso a medida que en su pensamiento pudo cobrar fuerza la singular "evocación de Aristóteles" que ha sido reivindicada a lo largo del presente trabajo.**

No existe en Antonio Caso un análisis detenido de la noción del bien común que el aristotelismo original señalaba como la finalidad específica de la sociedad política (Aristóteles, 1973: 203). Refiriéndose, en concreto, al aristotelismo tomista. Mauricio Beuchot ha precisado que "el bien común es un bien que se aplica a todos los individuos de la sociedad, aunque no a cada uno; porque se les aplica en cuanto seres humanos, o en cuanto a la perfección de su naturaleza humana, aunque no en cuanto a los intereses de cada uno (por ejemplo, es parte del bien común la defensa de la sociedad, aunque para ello tengan que morir individuos). Como se ve, se está dando la primacía al bien común sobre el bien individual, aunque de hecho el bien de la comunidad es el bien del individuo (en cuanto a su naturaleza humana)" (1989: 111).

Aquello que Antonio Caso dijo expresamente en su filosofía política fue que "la finalidad del esfuerzo común" era la auténtica **felicidad** de las personas y, en tal sentido, esa finalidad dispuesta por Caso para la sociedad política ofrece ahora la apariencia de ser **más personal** que la del aristotelismo original o del tomista. Parece ser que a juicio de Caso, el bien común aristotélico era tan sólo el **medio** para el fin que significa el bien absoluto de la persona humana: el fin de una **eudaimonia** rectificada con el aspecto sobrenatural; el fin de una **beatitudo** --tomista-- de la persona individual.

Sin embargo, Antonio Caso habría suscrito también que "el bien de la comunidad es el bien del individuo", sencillamente porque **el bien común es el bien último de la persona social, de la personalidad de cada sociedad política, y si la personalidad social existe para favorecer, para desarrollar y para enriquecer a la personalidad humana**

individual, entonces el fin último de la sociedad política es en efecto el bien común, aunque el fin último de la persona individual humana sea una felicidad sobrenatural (una **beatitudo**) que requiere del bien común, pero que **no se identifica con ese bien común**. En resumen, no es que Antonio Caso negara, distanciándose del aristotelismo, que el bien común era el fin de la sociedad política; lo que Caso sugirió, más bien, era que el bien común **no agotaba** el fin último de las personas humanas y que ese bien común era, en efecto, **el fin último de las personalidades sociales**: era el fin de la personalidad de cada sociedad política, personalidad que no era superior a la de cada ser humano, de la misma manera que ninguna personalidad humana era superior a la de Dios. El bien común, como realización de la sociedad política, se piensa, entonces, en Caso, como un **medio** para la realización de la persona humana, realización que consiste en la caridad y en la felicidad sobrenatural que produce aquella caridad: la **beatitudo**.

Cabe destacar que de todos modos y según F.C. Copleston, el aristotelismo tomista **tampoco** juzgaba que el fin último de la sociedad política de las personas fuera un bien común declaradamente "impersonal". Tanto para el aristotelismo tomista como para la filosofía política de Antonio Caso, el bien común que la sociedad política puede procurar a las personas individuales es solamente el **medio** indispensable para que tales personas logren esa felicidad que el aristotelismo original contempló sólo de un modo limitado e imperfecto (Copleston, 1987: 224-226). Aunque la **eudaimonia** aristotélica se restrinja al bien común que persigue la sociedad política, la **beatitudo** tomista se manifiesta claramente capaz de superar tanto ese bien común como aquella **eudaimonia**, al tiempo que también se nutre de ellos. El bien común y la genuina felicidad "terrena" pueden facilitar la felicidad "ultraterrena" de la **beatitudo**. Santo Tomás supo de todo esto, en la opinión de Copleston, gracias a la Revelación, mientras que Antonio Caso --sugerimos-- se habría convencido de ello a partir de su reflexión sobre la existencia humana, apoyada en el testimonio cristiano de la historia. Pero creemos que para ambos pensadores, la sociedad política hacía perfectamente posible que las personas alcanzaran acaso una verdadera felicidad sobrenatural que, a final cuentas, aparecía como la **suprema** finalidad de la sociedad.

## Capítulo XI. El Progreso y la Filosofía de la Cultura

### 1. La cuestión del progreso histórico

Antonio Caso consideró que la sociedad de las personas humanas era una sociedad política sujeta al curso de la historia, capaz de evolucionar hacia su propia perfección como persona social. Esta convicción casiana conducía, de lleno, al tema del progreso histórico-social, tema que Caso trató en una larga y rica reflexión que, de nueva cuenta, pudiera revisarse en forma cronológica y fungir, asimismo, como el corolario más adecuado para tratar los fundamentos de la filosofía de la cultura que, en nuestra opinión, Caso propuso a lo largo de su obra.

Algunos de los primeros acercamientos de Antonio Caso al asunto del progreso, lo abordaban desde una perspectiva principalmente filosófica. El escrito "Mi convicción filosófica", de 1922, publicado, como ya lo hemos apuntado, en los *Ensayos Críticos y Polémicos* del mismo año, afirmaba que "casi no hay progreso metafísico"; es decir, que ninguna de las propuestas metafísicas "anteriores a Sócrates" había sido absolutamente refutada y superada. Lo apreciable era, por el contrario, una puntualización y un desarrollo históricos de tales propuestas. En cambio, aquello que decididamente había progresado era la "filosofía práctica", por la que podía entenderse la lógica, la ética y la estética juntas. De acuerdo con "Mi convicción filosófica", parecía indiscutible un progreso de la lógica y de toda la "filosofía del valor". A la lógica la había fundado Aristóteles; a la estética, Kant y a la ética, Jesucristo. Antes de Jesús, señalaba Caso, "la ética fue una teoría"; por ejemplo, "Sócrates murió para no ser inconsecuente consigo mismo", mientras que Jesús habría muerto en un acto eminentemente moral, sin conexión alguna con la coherencia lógica (1971b: 37-38).

Pero el punto de vista casiano mejor conocido en relación al progreso, es el que se expone en dos capítulos de *El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores*. El primero de ellos es el inicial de la obra, que data de 1923 y se titula "La interpretación de la historia", y el otro es el capítulo segundo, también de 1923, corregido en la edición de 1933 y denominado "La definición del progreso y la filosofía de la historia".

El texto de "La interpretación de la historia" comenzaba señalando que Heráclito (ca. 535-475 a.c.) opuso a los Eleatas su idea de que el devenir es la nota esencial del ser. Pero aquel cambio universal regulado que propusieron los antiguos a través de Heráclito no era, en rigor, un cambio hacia mejor; no era un progreso. "Progreso", recordaba Caso en este capítulo, viene de *pro*, hacia adelante, y *gressus*, marcha o camino. La filosofía de la antigüedad clásica jamás concibió una marcha histórica hacia mejor; jamás concibió el progreso (1985a: 7-8).

En la opinión de Caso, el profeta Isaias fue el primero en intuir con claridad la noción de progreso. Según el profeta, por oscuros que fuesen los tiempos, más tarde o más temprano, llegarían otros más luminosos para judíos y gentiles. La idea del progreso nació, entonces, con el mesianismo del pueblo de Israel y las últimas consecuencias relevantes de esta "fe terrena" judía, se manifestaron en los pensamientos de Hegel, Comte y Marx, proponía Caso (1985a: 8-9).

Por su parte, Roger Bacon reivindicó en la Edad Media el progreso. En su opinión, el futuro traería para los hombres mayores conocimientos y un mejoramiento generalizado de sus condiciones de vida, señalaba el capítulo primero de *El Concepto de la Historia Universal*. El porvenir conocería lo que por el momento se ignoraba e, inclusive, llegaría a asombrarse de que en el pasado primitivo no se poseyeran los mismos conocimientos que en ese porvenir. Mientras más temprano llegara un ser humano al mundo, disfrutaría menos de los conocimientos y de los avances tecnológicos acumulados. Por otro lado, el otro gran Bacon, Francis Bacon (1561-1626), indicaba *El Concepto de la Historia Universal*, también alentó un "futurismo" idéntico en su *Novum Organum*, que quería derrocar al escolastizado *Canon* aristotélico. Con Francis Bacon, escribió Caso, había iniciado la "soberbia moderna" que se empeñaba vigorosamente en aniquilar cualquier tradición intelectual (1985a: 10).

También destacaba el capítulo de "La interpretación de la historia" que para Gottfried Wilhelm Leibniz, "el gran doctor del progreso necesario", el Mal preparaba forzosamente al Bien universal y el dolor servía a los fines de una futura y "sublime redención" humana. A pesar de la sátira voltairiana del *Cándido*, habían seguido en su fe progresista al pensador germano Giovanni Battista Vico (1668-1744), el iniciador de la moderna filosofía de la historia: Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), el portavoz original de la Ley de los Tres Estadios; Jean-Antoine Condorcet (1743-1794), el "teórico del progreso científico y

práctico"; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el autor del gran sistema dialéctico en el que los "frutos humanos y no humanos de la evolución universal" marchan juntos "hacia la realización de Dios en el mundo" y, sobre todo, Auguste Comte, que convirtió claramente al progreso en una ley inexorable de la historia universal. Únicamente Rousseau en el siglo XVIII y Schopenhauer en el XIX, señalaba Caso, socavaron, con escasa eficacia, la discutible fe en el progreso de la cultura occidental (1985a: 11-12). Caso deslizaba así sus propias opiniones sobre el progreso histórico.

En otro orden de ideas, el capítulo segundo de **El Concepto de la Historia Universal**, "La definición del progreso y la filosofía de la historia", encaraba la noción de "progreso" para definirla como un simple esfuerzo hacia la perfección. La perfección, según Santo Tomás de Aquino, era el pleno logro del fin, explicaba Caso; era el cumplimiento de lo virtual o la realización de aquello que es en potencia. Por consiguiente, el "progreso" era un esfuerzo por alcanzar el fin o por actualizar lo potencial y el "progreso histórico" era, a su vez, el esfuerzo --relativamente cumplido-- de la humanidad por alcanzar sus fines; "el esfuerzo" de "realizar por completo la humanidad" en la historia (1985a: 13).

Caso advertía en el capítulo segundo de **El Concepto de la Historia Universal** que el progreso histórico necesitaba desplegarse en todos los aspectos de la actividad humana para poder considerarse, en efecto, progreso histórico. Esos aspectos de la actividad humana eran el físico, el intelectual, el estético y el moral. ¿Había, en verdad, se preguntaba Caso, un genuino progreso en todas estas áreas de la actividad humana? Para el texto de "La definición del progreso y la filosofía de la historia", resultaba claro que no. Era inexistente un omnilateral progreso histórico (1985a: 13).

Por ejemplo, el progreso físico de los seres humanos era cuestionable. Físicamente hablando, aducía Caso, el hombre actual es inferior al del pasado. Con respecto al progreso intelectual, que podía ser científico, técnico o industrial y filosófico, parecían incontestables solamente el técnico y el científico. En efecto, había ocurrido un progreso en "matemáticas, astronomía, física, química, ciencias naturales, psicología experimental, métodos científicos de la historia, sociología, economía política, (y) etnología": había ocurrido, también, un progreso indiscutible en las utilizaciones prácticas de todas estas disciplinas científicas; pero un estricto progreso filosófico, sin duda alguna, era algo muy objetable que sólo podía defenderse con extrema cautela (1985a: 14).

Ciertamente, el progreso filosófico era relativo. Caso recordaba que la filosofía no trata, como las ciencias, de lo general y uniforme, sino de lo universal y concreto, que se investiga por la intuición. En este sentido, era imposible afirmar que una intuición filosófica sea la verdadera o más verdadera, como, en contraste, ello puede decirse de determinadas leyes científicas. No cabe duda de que hay "errores filosóficos" que "no vuelven a aparecer después del advenimiento de ciertos criterios y sistemas", pero también es verdad que en la filosofía ocurre de continuo una "resurrección revolucionaria" de las perspectivas fundamentales. Por consiguiente, concluía Caso, "el progreso filosófico no puede afirmarse, si fuere afirmable, sino con mucha parsimonia" (1985a: 15-16).

En relación a los otros dos aspectos del presunto progreso histórico, el estético y el moral, Antonio Caso sentenciaba que los dos son inaceptables. La naturaleza de la intuición estética, por ejemplo, inhibe todo progreso estético, todo progreso del arte. El arte, sugería Caso, "no admite progresos", porque intuye lo bello o no lo intuye en absoluto, lo mismo en el caso del artista prehistórico que en el del artista de la antigüedad o el del moderno. Las obras artísticas, a diferencia de las científicas, siempre son insuperables. Por eso Victor Hugo (1802-1885) pudo afirmar con verdad que "la obra maestra es igual a la obra maestra" (1985a: 16-17).

Tampoco había, para Caso, un progreso moral, porque a pesar de que las instituciones políticas y jurídicas que buscaban asegurar el orden moral eran cada vez más perfectas, el orden moral humano no mejoraría por el simple efecto de esas instituciones. "Hoy es tan malo el hombre como lo fue siempre", proponía el capítulo segundo de *El Concepto de la Historia Universal*. El progreso moral sería del todo inobjetable si los hombres buscaran y lograran cada vez más el bien y si no vieran en los propios seres humanos más que fines en sí mismos y no instrumentos o medios, pero ello es lo que siempre ha sucedido. En consecuencia, no existe lo que, con toda propiedad, pudiera llamarse "progreso moral" (1985a: 17-18).

La conclusión de la propuesta más conocida de Caso acerca del progreso indicaba, entonces, que el "progreso omnilateral" es inexistente. Tan sólo es un hecho el progreso intelectual en sus modalidades científica y tecnológica. El "progreso omnilateral", sencillamente, es una "superstición moderna" que obedece al "intelectualismo" de la era presente y a un "error antropomórfico" que consiste en la consideración de la "humanidad"

como una entidad real y no, más bien, figurada o conceptual, como en verdad lo es. Jamás ha habido una infancia, una madurez o una senectud de la supuesta humanidad, sentenciaba **El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores**. Esa humanidad es el "gran fetiche" de los filósofos de la historia y el dios absurdo que erigió Comte (1985a: 20-23).

**La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad**, en sus versiones de 1919 y 1943, ratificaba en su capítulo séptimo, "La existencia como caridad", la idea de que el progreso no es una ley histórica de la humanidad. Progresaríamos, escribió allí Caso, si lo hiciéramos en los ámbitos físico, moral, estético e intelectual de la actividad humana, pero sólo es inobjetable un progreso intelectual como progreso científico y técnico y ni siquiera este progreso es bueno y deseable por completo. Tal vez, el progreso es una victoria de la especie humana, concedía Caso, pero tanto el individuo como su especie encontrarán, al final, su destrucción y "lo que se destruye a sí mismo, por su propia naturaleza, no puede ser un fin en sí". En conclusión, **La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad** señalaba que el progreso de la especie humana carece de sentido, puesto que su máximo logro, la realización de aquella especie, resulta insuficiente para validarla en tanto que progreso. De acuerdo con este texto de 1943, la realización de la especie humana no puede considerarse un fin en sí mismo. Esa realización es tan sólo el medio para la consecución de los fines humanos más elevados, relativos a la esfera de la vida moral de los seres humanos; relativos al ámbito de la existencia "como caridad" (1972d: 94-95).

Hacia la misma época en que Caso suscribió en la versión final de su libro sobre la existencia las anteriores propuestas, sus obras **La Persona Humana** y **el Estado Totalitario y El Peligro del Hombre**, desarrollaron algunas reflexiones que modificaban en cierta medida sus convicciones sobre el progreso histórico. **La Persona Humana y el Estado Totalitario**, específicamente, reconocía que el ser humano es continuo renacimiento y es proceso de humanización. El ser humano no es un hecho acabado; es, más bien, un permanente llegar a ser. El ser humano es evolución, es invención, repetición, creación y síntesis. La esencia del hombre, como dijo Max Scheler, apuntaba Caso, no es otra cosa que un largo camino de "humanización". Por consiguiente, "la historia es el relato de este proceso constante y creador", concluía Caso, atendiendo al dato fundamental de la "humanización" del hombre propugnada por el filósofo alemán (1975a: 103-105).

Por otra parte, **El Peligro del Hombre** recordaba que para el místico español Raimundo Sabunde (m. 1432), las plantas y los animales alcanzan su respectiva perfección de un modo natural, evitando espontáneamente la aflicción y el hastío. En cambio, el ser humano vive insatisfecho y descontento en forma permanente. "Dominado siempre por nuevos deseos, (ese ser humano se) pregunta, como Alejandro el macedonio, si hay más mundos que conquistar". Pareciera, en efecto, que el hombre es un ser incompleto "a cuya perfección le falta alguna cosa", que no encontrará jamás en la vida terrena. Así, la criatura más perfecta del universo es a la vez la más imperfecta, a causa de su peculiar angustia ante el "misterio de existir en el mundo" (1975b: 239-241).

Si todas las especies animales y vegetales realizan su esencia transformándose naturalmente, continuaba **El Peligro del Hombre**, el ser humano se realiza únicamente progresando. Pero el hombre se realiza sin una transformación de su esencia, porque, como lo afirmó Comte, es propio de la naturaleza humana "evolucionar sin transformarse". El individuo y la especie humanas evolucionan sin llegar a transformarse del "hombre" al "superhombre" que propuso Nietzsche. La realización del individuo y de la especie es, en efecto, un progreso hacia el hombre real que alienta en los individuos de la especie; es el progreso hacia el auténtico hombre ideal. Y ello es así porque el ser humano es persona y porque ser persona es desarrollarse de manera inteligente y libre hacia la propia realización (1975b: 198-199).

En el contexto de estas reflexiones, **El Peligro del Hombre** proponía que la libertad moderna, inseparable del carácter personal de todos los seres humanos, es una "consecuencia de la evolución histórica de la humanidad". Cuando parece que la libertad del hombre declina ante regímenes políticos violentos, sólo se fortifica, en realidad, para resurgir, posteriormente, en forma más enérgica. Así, la moderna libertad es una prueba de la realización paulatina del hombre, que se halla dotado de una personalidad creadora de valores (1975b: 212-213). Como ya se indicó repetidas veces en nuestro estudio, **El Peligro del Hombre** destacaba que la libertad humana se perfecciona en forma progresiva a lo largo de la historia. El sentido posible de la historia universal humana radica "en la realización de la libertad" de pensamiento y de acción (1975b: 213-214).

## 2. El acceso al progreso y a la filosofía de la historia

Uno de los lugares comunes más frecuentes en relación a la obra de Antonio Caso es el que propone que éste fue un gran crítico del progreso histórico (García Maynez, 1947: 46; Garrido, 1961: 31-36; Krauze, 1985: 45-46). Según lo hemos visto, Antonio Caso comprendió permanentemente al progreso histórico como el esfuerzo relativamente cumplido de la humanidad o del género humano por alcanzar sus fines y realizar su naturaleza múltiple. En este mismo sentido, consideró inexistente el progreso en todos los aspectos de la naturaleza humana; juzgó inexistente un progreso histórico "omnilateral" (Vera y Cuspinera, 1985 XXV y ss). Pero Antonio Caso no fue un opositor a ultranza de la noción de progreso y ello es posible inferirlo de su definición misma de progreso histórico. Caso creyó siempre en un progreso en tanto que actualización de lo potencial en el ser humano. Lo que al parecer discutió, más bien, fue aquello que era "potenciable" en los seres humanos; aquello que podía "potenciarse" en su naturaleza. Por ejemplo, era posible, quizás, "potenciar" la capacidad intelectual de los hombres y, en consecuencia, había un progreso científico, un progreso tecnológico e, inclusive, cierto progreso filosófico, muy relativo. Pero no podían "potenciarse" algunas otras capacidades humanas consideradas en forma aislada, como las físicas, las estéticas y las morales. No había, pues, un progreso "físico", estético y moral. Sólo había un progreso de la persona humana en tanto que individuo, porque dicha persona era capaz de "evolucionar sin transformarse".

En la gran mayoría de los textos de Antonio Caso que se refieren al progreso histórico, por otra parte, se juzgó impropio afirmar la **realidad** de una humanidad capaz del progreso: en esos textos se impugnaba un género humano real susceptible de progresar y se pensaba, por lo tanto, que no había un progreso histórico como progreso de la humanidad o del género humano. Pero los mayores escrúpulos de Caso acerca del progreso provenían, tal vez, de la gran importancia que la filosofía positivista le concedió al progreso mismo. No debe olvidarse que Caso se comprometió intensamente en sus mocedades con la célebre "campaña antipositivista" del Ateneo de la Juventud --las referencias bibliográficas a este respecto son muy numerosas (Caso, 1927: 6-7; Ramos, 1928: 90-91; Ramos, 1957: XIII-XIV; Reyes, 1983b: 205; Vasconcelos, 1983: 170-171 y 232-233; Villegas, 1960: 21; Zea, 1943: 27-28)--: tampoco debe olvidarse que Caso sostuvo durante toda su vida que el progreso histórico era una propuesta esencial del positivismo coetáneo (1972f: 128-130; 1973a: 98-99). El rechazo de Caso a este positivismo le obligó a una reticencia casi permanente a aceptar el progreso histórico "omnilateral". Sin el progreso, estimaba Caso, al positivismo le resultaba ininteligible el curso de la historia humana, la cual debía

subordinarse a la afamada ley de los Tres Estados (1973a: 100). La noción de progreso y su presunta ley hicieron del positivismo de Comte, en opinión de Caso, una filosofía intelectualista de la historia (Vera y Cuspinera, 1985: XXIX-XXX) que "sustancializaba" o que le confería realidad, de un modo erróneo, al concepto de "humanidad".

Pero tampoco puede ignorarse el hecho de que Antonio Caso esbozó, según nosotros, una **filosofía de la cultura** que lo aproximó a una suerte de conocimiento filosófico o esencial de la historia, a una nueva y diferente **filosofía de la historia** y también, a un singular "intelectualismo" capaz de revalorar los universales y de modificar la propia actitud de Caso frente a nociones tales como las de humanidad, historia y progreso. Antonio Caso, el enemigo del positivismo y del intelectualismo cientificista de ese positivismo, discutió siempre el progreso histórico: **pero Antonio Caso, el filósofo de la cultura y el "intelectualista" intuitivo que maduró con el paso de los años, aceptó, finalmente, al progreso histórico, y pudo comprenderlo en cierta forma muy especial.**

Caso defendió permanentemente un progreso de la persona humana, la cual podía hacerse mejor a sí misma progresando desde la existencia como economía, hasta la existencia como caridad. Dado que el ser humano sólo se realizaba en la existencia como caridad y que el paso de la existencia como economía a la existencia como caridad ocurría solamente en cada uno de los individuos humanos, pero no en el conjunto universal de estos individuos, no en el género humano, había que rechazar, en principio, el progreso histórico. Desde nuestro punto de vista, estas dos fueron las razones verdaderas, o bien las razones más profundas del rechazo original de Caso hacia el progreso histórico, concretamente, la propuesta de que los seres humanos sólo medraban individualmente y la propuesta restante de que la humanidad no mejoraba a lo largo de la historia, de manera ostensible, en el cultivo de una existencia como caridad. La discusión que emprendió Caso en torno a la realidad o al exclusivo carácter conceptual de la humanidad aparece, en este sentido, sólo como secundaria y, en última instancia, prescindible. También parece ser secundaria la reflexión de Caso acerca de los cuatro aspectos del progreso humano e histórico. Sin embargo, esta última reflexión sí es muy importante y según podremos apreciarlo más adelante, se la puede considerar deficiente, aunque, irónicamente, fecunda, para el propio pensamiento de Caso.

El asunto es que en la etapa final de su obra, la desplegada en la década de los años cuarenta, Caso añadió cautelosamente a su convicción del progreso de la persona humana otra convicción muy personal referente a 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 procuraba un sentido a la historia de la humanidad. La certidumbre que Caso alentó al respecto de esa libertad humana significó, en definitiva, su convicción en el progreso histórico: desde luego que no en el mismo progreso histórico reivindicado por el positivismo comteano y las demás filosofías vulgares e intelectualistas de la historia, pero sí en un progreso muy distinto que propugnaba la singular filosofía de la cultura y también la de la historia que delineó.

No era imposible el tránsito de la convicción de Caso en el progreso exclusivo de la persona humana --con el subsecuente rechazo del progreso histórico, de acuerdo con el positivismo y las filosofías intelectualistas de la historia--, hasta esa otra convicción en un progreso histórico peculiar, que equivalía a un establecimiento paulatino de las bases para el progreso de la persona humana; que equivalía a un progreso histórico consistente en el reconocimiento y el imperio graduales de la libertad de las personas humanas. La clave para comprender el tránsito de una convicción hasta la otra, pudiera descubrirse en la consideración de las dos propuestas que llevaron a Caso a sospechar del progreso en la acepción comteana del término --las propuestas de que "sólo progresan los individuos" y de que "la humanidad no mejora sustancialmente en el aspecto en que debiera mejorar"--, conjuntamente con la consideración de los posibles errores en el juicio de Caso acerca del progreso "físico", intelectual, estético y moral. La ponderación conjunta de esas propuestas y estos errores, mueve a concluir en ese progreso histórico tan peculiar que finalmente concedió Antonio Caso.

Comencemos por los errores antes mencionados. Según Antonio Caso, era inexistente un progreso "físico" porque, en rigor, el ser humano era más débil en el presente de lo que lo había sido en el pasado inmediato y en el remoto. Esta opinión, sin embargo, parece discutible, porque acepta un hipotético promedio antiguo de fortaleza física en los seres humanos superior al actual, e ignora, asimismo, los progresos cualitativos que la misma fortaleza física humana ha podido mostrar. En cuanto al mencionado promedio antiguo de fortaleza física, se puede afirmar que una parte de la humanidad es cada vez más saludable

gracias a los avances médicos en materia de higiene y de profilaxis y gracias, especialmente, a los adelantos en materia de vacunas preventivas, cuyo uso se ha propagado en forma casi universal. La salud y la fortaleza de muchos seres humanos evidencian un claro progreso histórico; por supuesto que no un progreso en términos universales, lineales, absolutos, pero sí uno en términos tendenciales y virtuales. Y con respecto a los progresos cualitativos de la capacidad física humana, pueden destacarse los vinculados al mundo del deporte, en el que se registran permanentemente mejores "marcas" que ponen de manifiesto el hecho --inobjetable a pesar del empleo de sustancias estimulantes "prohibidas" por parte de algunos atletas-- de que el ser humano maximiza el limitado espectro de sus capacidades físicas. En este sentido, el progreso "físico" del hombre también ha sido incontestable.

Antonio Caso no aceptó, empero, el progreso humano "físico" y no aceptó, tampoco, una actualización de las potencialidades "físicas" del ser humano. Pero si tal actualización era posible, entonces dicho progreso era posible también. Caso admitió, en cambio, un progreso científico, tecnológico e incluso --"con mucha parsimonia"-- uno filosófico que podía llamarse, atinadamente y en conjunto, progreso intelectual, si bien este progreso no significaba, propiamente, que el ser humano **pensara cada vez mejor** y que maximizara sus capacidades intelectuales. Este progreso implicaba que los resultados de la actividad intelectual del hombre, considerada en términos de su homogeneidad y persistencia, eran cada vez más refinados y mejores. Los seres humanos, según lo admitía Caso, conocían el mundo en forma cada vez más minuciosa; lo dominaban cada vez mejor y poco a poco se iban convenciendo, incluso, de las doctrinas metafísicas y morales que les parecían las menos discutibles y deficientes (1973c: 55-57; 1985b: 101).

Si lo anterior tiene alguna validez se presenta, entonces, un problema imposible de escamotear: que Caso no aceptó el progreso "físico" a pesar de que dicho progreso era una clara ilustración de su propia definición de progreso y sí admitió, en cambio, un progreso intelectual que sólo indirectamente se ajustaba a su propia definición de progreso. Porque Caso no hablaba en términos inmediatos de una actualización de ciertas potencialidades, sino que hablaba de los resultados de dicha actualización. Desde luego, este problema se agudiza al tomarse en cuenta los progresos estético y moral, respecto de los cuales, Caso también juzgó que eran inexistentes, no obstante el hecho de que las capacidades estéticas y morales de los seres humanos podían realizarse y perfeccionarse individualmente produciendo, con ello, ciertos resultados.

No hay duda alguna de que Caso aceptó el progreso individual estético y moral de la **persona humana**. Pero, a su juicio, no había ningún "progreso estético" de la humanidad. Por supuesto que Caso tuvo razón al proponer que la obra maestra de arte era siempre igual a la obra maestra, pero jamás ponderó debidamente el hecho de que las civilizaciones emergentes de la humanidad no dejaran nunca de producir obras de arte, y tampoco de valorar --en forma tendencial-- las obras de arte ya existentes de las diversas culturas del pasado. Tampoco ocurría, en la opinión de Caso, un progreso moral (Krauze, 1985: 116; Moreno, 1947: 146-147) y aunque llevaba la razón cuando indicó que los hombres no eran más buenos en el presente de lo que habían sido en el pasado, omitió, sin duda, extraer de inmediato las consecuencias del dato de que los **resultados** de la moralidad de los individuos y de las culturas históricas sentaban, paulatinamente, las condiciones jurídicas y políticas necesarias para el cultivo de la libertad y la moralidad individual. A este progreso histórico moral Caso lo admitió únicamente en sus obras de 1941 y 1942.

Nuestra insistencia es en el sentido de sugerir, pues, que Caso **debió aceptar** el progreso estético y moral por el hecho mismo de haber admitido el progreso intelectual. Los tres progresos eran posibles en atención a los **resultados** de la actualización individual de ciertas capacidades humanas. Si Caso decía que una obra de arte moderno no era superior a una obra de arte antiguo y decía, además, que el hombre de hoy no era mejor que el hombre del pasado, entonces debió señalar que no había tampoco un progreso intelectual debido a que la filosofía de Platón o la física cartesiana no eran sistemas filosóficos y científicos menos racionales que los respectivos de Husserl y de Einstein, por ejemplo. Pero Caso sostuvo que había un progreso intelectual señalando 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. En consecuencia, Caso debió afirmar que los progresos estético y moral eran indiscutibles, habida cuenta de que los **resultados** de las capacidades estética y moral humanas sentaban las bases para un mundo donde no podía faltar lo bello creado por el hombre y lo verdaderamente bueno de ese hombre.

Desde luego que el progreso "físico" también puede juzgarse por los **resultados** de la actualización individual de las potencialidades "físicas" del ser humano. La mejor salud y los mayores logros de la capacidad "física" humana dependen básicamente de su realización más plena, de la "potenciación" cabal de esa capacidad, a causa de determinadas

aplicaciones tecnológicas obtenidas por el progreso científico. Y lo mismo sucedería con respecto a los resultados de la actividad intelectual, estética y moral de los seres humanos, resultados que también pudieran obedecer a la conversión en acto de cuanto permanece en potencia en las actividades humanas de todas esas clases. Si Caso aceptó un progreso que se definía por los resultados de una actividad humana específica, el progreso intelectual, entonces debió admitir, además, las tres clases restantes de progreso, los progresos "físico", estético y moral, y si todos estos progresos dependían finalmente de la actualización de lo que existe en potencia en los diversos campos de la actividad humana, entonces, atendido correctamente a su propia definición de progreso, debió haber aceptado el progreso histórico "omnilateral" que le escatimó al pensamiento positivista y a las filosofías intelectualistas de la historia.

El asunto es que, de todos modos, este progreso "omnilateral" no podía ser como lo pintaba el positivismo, porque el ser humano no era mejor ahora que antes y porque sólo mejoraba individualmente, sin importar la época del pasado o del presente en la que hubiera vivido --aquí estamos introduciendo ya la consideración de las dos críticas casianas al progreso positivista, para considerarlas conjuntamente con los errores en la interpretación del progreso histórico--. Este nuevo progreso "omnilateral" que debía generar individuos dotados de mayor fortaleza física y de mejor ciencia y seres humanos cada vez más conscientes de los mejores valores estéticos y morales; este nuevo y distinto progreso histórico casiano, reiteramos, no podía ser para Antonio Caso el progreso del positivismo, porque el progreso histórico del positivismo comprendía mal al ser humano y no consistía, en rigor, en un progreso verdaderamente "omnilateral". De acuerdo con el positivismo, el progreso arrojaba hombres cada vez más fuertes, más inteligentes y más prácticos (Zea, 1943: 28-29), pero ello, en última instancia, no era verdadero, ni era lo que el progreso histórico mismo debía generar. El único progreso integral posible era el que se condensaba en un desarrollo de la libertad de las personas humanas, ya que sólo este progreso permitiría que hubiese individuos cada vez más capaces de desarrollar todas sus potencialidades: sólo este progreso propiciaría la existencia de seres humanos que pudieran desarrollar sus capacidades "físicas", intelectuales, estéticas y morales. Nos parece que es precisamente este progreso histórico el que resulta defendible y sensato en la actualidad. Y Antonio Caso llamó nuestra atención sobre el mismo.

Si los hombres, a juicio de Caso, no eran mejores ahora de lo que habían podido serlo en el pasado; si sólo mejoraban individualmente y si de cualquier manera había un peculiar progreso histórico difícil de cuestionar, entonces ese progreso debía consistir en un proceso histórico mediante el cual se facilitara el que los hombres mejoraran individualmente, con total independencia del hecho de que algunos hombres íntegros hubieran podido desarrollarse como tales, desprovistos, inclusive, de las condiciones históricas que propiciarán mejor su desarrollo integral. Nos parece que Antonio Caso creyó al final de su vida y de su obra en este peculiar progreso histórico, y que formuló el concepto de dicho progreso destacando que la humanidad progresa o, mejor, que puede progresar al cultivar y garantizar cada vez más eficazmente la libertad personal de todos los individuos humanos. Antonio Caso terminó reivindicando, a nuestro juicio, cierto progreso histórico: el progreso que le pareció el más convincente y el más acorde con los presupuestos y los elementos de las filosofías de la cultura y de la historia que propugnaba: el único progreso histórico que, hoy por hoy, parece indiscutible.

Debe notarse, además, que el progreso histórico que convenció a Antonio Caso no era un progreso necesario, ineludible como el del positivismo decimonónico. La cultura de la humanidad, en opinión de Caso, no progresaba en forma necesaria; el desarrollo de esta cultura no estaba asegurado en contra de cualquier situación negativa que "pudiera sobrevenir en el futuro", escribió Antonio Caso en la sección final de *La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico* --"La declinación de la cultura"--. Muy a pesar de cuanto habían estimado los hombres del siglo XIX, añadía Caso teniendo en mente al positivismo y al materialismo histórico, "el progreso de la cultura no es necesario" (1985b: 179). Margarita Vera observó bien en su comentario introductorio de ese libro de 1936, que para Antonio Caso ningún evento histórico era necesario de acuerdo con determinadas leyes del devenir. Caso, según Margarita Vera, descartó toda "concepción naturalista de la historia" y propuso que no había una necesidad natural en aquella historia universal (Vera y Cuspinera, 1985: XVII). La historia era, en vasta medida, el ámbito de la acción de un ser libre; de un ser cuyos actos involucraban una libertad que tornaba irrepetibles los propios actos del ser humano. Y aquella misma libertad, que era el objeto del progreso histórico humano y que le procuraba su sentido, restaba necesidad a aquel progreso y le infundía su contingencia.

Heinrich Rickert escribió que la noción de progreso supone siempre una valoración positiva o negativa. Se dice que algo "progresa" cuando mejora; se dice que algo "progresó" en un

ejercicio en el que se valora y se encuentra en cada paso del proceso que progresa, un valor superior al del paso precedente. "El concepto de progreso, señalaba Rickert, pertenece, por lo tanto, a la filosofía de la historia, que interpreta el 'sentido' del acontecer histórico con respecto a los valores incorporados en él" (1965 141 y 144). Si Rickert tenía razón al declarar lo anterior, entonces puede decirse que Antonio Caso se afincó de lleno en la **filosofía de la historia** con su peculiar, pertinente y actualísima concepción del progreso histórico. Pero no se instaló Caso en una filosofía "intelectualista" de la historia que buscaba una ley o unas leyes del devenir histórico, sino en aquella otra filosofía cuyo objetivo esencial era descubrir el **sentido tendencial** revelado por los sucesos de la historia universal, cabalmente comprendidos y conocidos. Esta filosofía de la historia sólo era posible a partir de una filosofía de la cultura que procuraba la comprensión y el conocimiento profundos de los acontecimientos humanos, eminentemente culturales e históricos. Con una **historia natural** y con una **filosofía de la cultura**, en particular, podía desarrollarse una **filosofía de la historia** que descansaba, a su vez, en el concepto más aceptable de progreso histórico, una noción elaborada con los presupuestos mismos de la filosofía de la cultura --las nociones de libertad, persona, valores, etcétera--; con la crítica de la idea de progreso según algunas filosofías "vulgares" de la historia, y con un examen del curso de los acontecimientos históricos humanos.

## EPILOGO

Queda fuera del objeto del presente trabajo discurrir acerca de la peculiar filosofía de la historia con la que, finalmente, nos pusieron en contacto las reflexiones de Caso capaces de brindarle algún fundamento a la objetiva propuesta casiana de una filosofía de la cultura. Nuestro trabajo no desea llegar a tanto; acaso ha ido ya demasiado lejos. Tan sólo será útil declarar que, de acuerdo con el planteamiento esbozado, la **filosofía de la cultura** propugnada objetivamente por la obra de Antonio Caso que hemos revisado en este estudio, sería uno de los dos pilares de aquella imponente **filosofía de la historia universal**. El otro pilar aparente pudiera serlo la **historia natural**, una historia de la que muy bien valdría la pena preguntarse si, tal vez, no conduce en Antonio Caso, junto a la **ciencia natural** que, desde luego, reivindicó este maestro mexicano, hasta una **filosofía natural** que sería el otro verdadero pilar de la filosofía de la historia universal, de igual manera que la **historia humana** y la **sociología** habrían conducido, de acuerdo con el extenso trabajo que acaba de leerse, hasta una **filosofía de la cultura** capaz de constituirse en el pilar restante de la mencionada filosofía de la historia.

Este trabajo tan sólo ha abordado la presunta filosofía de la cultura delineada por las reflexiones del maestro Antonio Caso sobre el conocimiento de lo social, cultural e histórico, y sobre algunos otros temas de su pensamiento integral claramente relacionados con ese conocimiento. Semejante filosofía de la cultura quizás no logró hacer del maestro Caso un cultor eminente de los estudios históricos, culturales y sociales; un cultivador por completo capaz de inaugurar en México una escuela o un movimiento articulados de estudios históricos y sociológicos. Pero, en cambio, pudiera presentarnos a Antonio Caso como un valioso teórico de las ciencias culturales y sociales; como un primer exponente mexicano de la denominada "teoría sociológica" e, inclusive, como el autor de una singular e interesante filosofía --en no poca medida "aristotelista"-- de las ciencias histórico-social-culturales.

En primer lugar, es posible sugerir que con su manera tan especial de entender la disciplina histórica, los estudios sociológicos y la propia filosofía de la historia, Antonio Caso no buscó tanto **corregir** investigaciones históricas y sociales puntuales, o hasta algún estilo concreto de hacer historia o de hacer sociología, como **entender** aquellas mismas investigaciones y estilos de los que tenía noticia. Es cierto que Caso criticó de un modo franco y abierto algunos enfoques sociológicos, como el positivista o el marxista y, sobre

todo, algunas maneras específicas de **comprender** al conocimiento histórico --por ejemplo, las de Xenópolis y Rickert--. Sin embargo, dado el enorme respeto que sentía por el trabajo de todos los estudiosos de la historia, la sociedad y la cultura y dado, también, su afán de comprender las peculiaridades del trabajo de ciertos autores que tenía en una estima muy alta --como Dilthey o como Berdiáiev--, nos parece que Caso **jamás** se propuso expresamente establecer un **nuevo** programa de investigaciones histórico-social-culturales; un programa novedoso que intentase **corregir**, de manera explícita, los programas de investigación existentes. Creemos que Caso sólo quiso comprender la fundamentación de lo que consideraba un gran programa de conocimiento histórico, social y cultural **vigente y verdadero**. Básicamente, Caso deseó contribuir a nuestra comprensión de una realidad intelectual que estimaba objetivamente dada. Por ello ni él ni sus contemporáneos mexicanos se plantearon examinar las consecuencias teóricas de todo cuanto se afirmaba en las reflexiones casianas sobre el conocimiento histórico, social y cultural, ni buscaron desarrollar, de un modo consciente, el programa que podía desprenderse de esas mismas reflexiones. Quizás, por esto último, la filosofía de la cultura de Antonio Caso que defendemos, no alcanzó jamás a hacer escuela: no fundó un movimiento de estudios histórico-social-culturales en el ámbito académico y cultural donde podía generarlo, es decir, aquí, en México.

Y es que el maestro Caso fue, en absoluto rigor, un mexicano embelesado ante el espectáculo universal de los intentos por aproximarse cognoscitivamente a la realidad humana histórica, cultural y social. En este sentido, el maestro "coincidió", tan sólo, con aquellos intentos teóricos que le parecían los más afortunados y dirigió de los que consideraba incorrectos. Como acabamos de decirlo, Caso no intentó revolucionar las perspectivas histórico-sociológicas que juzgó las más acertadas; sencillamente, entendió que debía sumarse a ellas. Empero, su apreciación personal de estas perspectivas tuvo lugar, en una forma indefectible, desde un punto de mira **distinto** al de los protagonistas del universo de reflexiones que observaba. Cuando Antonio Caso buscó la comprensión de ese universo de reflexiones, ingresó, sin quererlo, en él. Tal vez carecía de una **familiaridad** cabal con los temas y debates que trataba --como siempre carecieron de ella quienes Francisco Miró Quesada llamó, en general, los "patriarcas" de la filosofía latinoamericana contemporánea (1974: 41 y ss)--, pero al mismo tiempo, su perspectiva de los mismos fue, sin duda alguna, **diferente y enriquecedora**. De ahí la circunstancia tan especial que ha intentado revelar nuestro trabajo: que Antonio Caso sugirió una peculiar filosofía de la

cultura que no se esbozaba, propiamente, en ninguno de los interlocutores europeos del universo discursivo al que, con entusiasmo, se acercó.

Por su papel deliberado de espectador y de simple difusor de algunas propuestas histórico-sociológicas, Antonio Caso no pudo iniciar en nuestro país una corriente sólida y definida de estudios históricos, sociales y culturales; no pudo conformar un estilo singular y "mexicano", por cierto, de hacer historia o sociología. Pero ese mismo papel modesto de espectador y divulgador, no impidió que Caso hiciera genuina "teoría sociológica" e inclusive, filosofía de las "ciencias humanas y sociales". Intentemos ahora explicar este aserto.

En un trabajo reciente, el sociólogo norteamericano Jeffrey C. Alexander ha destacado que, en efecto, la teoría sociológica no consiste en una clase específica --y muy abstracta-- de estudios sociales, sino en una reflexión y una conceptualización generales sobre la investigación sociológica misma (1989: 12-13). En este sentido, no juzgamos inapropiado sugerir que Antonio Caso fue el primer mexicano que cultivó la "teoría sociológica" con sus reflexiones al respecto de diversas teorías que estudiaban, en la primera mitad del siglo XX, la realidad social humana, histórica y cultural. El maestro Caso tuvo el mérito de ser el primero en considerar y en buscar evaluar, desde nuestro ambiente intelectual mexicano, un conjunto suficientemente amplio de teorías histórico-sociológicas. Y los resultados de esa consideración, de aquellas reflexiones, gozarían de un mérito mucho mayor al de la simple exposición sumaria si, como hemos procurado mostrarlo en este trabajo, esos resultados pudieron conducir al planteamiento de una singular filosofía de la cultura y delinearón el esquema general de una atractiva y convincente filosofía de la historia universal.

Pero esta última aseveración nos lleva a la propuesta de que Antonio Caso no solamente hizo "teoría sociológica" por vez primera en México: también hizo filosofía de las llamadas ciencias humanas y sociales. Claro que "filosofía" no se comprende aquí como "sistema" de alcances universales y metafísicos, sino, sencillamente, como una reflexión en torno a los presupuestos ontológicos, gnoseológicos y metodológicos de cualquier discurso con pretensiones cognoscitivas sobre una realidad específica. Bien que mal, el maestro Antonio Caso se preguntó por los alcances y por la calidad misma del conocimiento de una historia expresamente científica; de una sociología positiva o formal y de una teoría materialista y dialéctica de la historia social humana, entre otros discursos. En este sentido, Caso fue, además, el primero en cultivar públicamente en México una filosofía de las

denominadas ciencias humanas y sociales, y su labor filosófica fue tanto más afortunada en cuanto que sugirió, de un modo objetivo, el proyecto de una filosofía de la cultura que era, en verdad, *sui generis*.

Hay que insistir en la idea de que el maestro Caso no llevó a la práctica ese proyecto de filosofía de la cultura que, según la investigación precedente, se delineó en sus reflexiones sobre el conocimiento histórico y sociológico. Insistimos, también, en la propuesta de que Caso señaló únicamente el **umbral** de cierto programa o espacio de investigaciones histórico-social-culturales y que su aportación sustantiva a la "teoría sociológica" y a la filosofía de las "ciencias humanas y sociales", consistió, en rigor, en dicho señalamiento. De cualquier modo, ello no puede invalidar aquel programa. Digamos que éste también ha logrado cumplirse en **los hechos** en numerosas investigaciones históricas, sociales y culturales de realidades "irrepetibles". El que esas investigaciones puedan cobijarse expresamente en ópticas diferentes a la que planteaba la **sociología profunda**, la **filosofía de la cultura** de Antonio Caso, de ninguna manera significa que no puedan enriquecer esa misma sociología, esa filosofía; en modo alguno significa que no la cumplan en mayor o en menor medida.

Pero la filosofía de la cultura de Antonio Caso, vamos a proponer por último, no traiciona, en el fondo, la intención original de su artífice velado. Caso buscó expresarse de manera permanente dando por sentado un modo más correcto que otros para conocer el mundo histórico, social y cultural; ese modo que habrían defendido Bergson, Dilthey, Husserl o, a veces, el mismo Rickert. Pero lo cierto es que la filosofía de la cultura de Antonio Caso no se hallaba, tal cual, en esos autores --aunque sí se encontrara en ellos en una forma fragmentaria--; lo cierto es que aquella filosofía enriquecía y argumentaba en favor de una auténtica **tradición de investigación** histórica, social y cultural determinada. Empleamos aquí el término "tradición de investigación" en el sentido preciso que le ha conferido el filósofo estadounidense de la ciencia Larry Laudan (1977 78-81), es decir, como un conjunto histórico y evolutivo de auténticos "se puede" y "no se puede" ontológicos, gnoseológicos y metodológicos, que operan en las investigaciones de algún campo de la realidad y que agrupan, a partir de una serie más o menos definida de compromisos metafísicos y gnoseológicos, un conjunto de teorías con pretensiones cognoscitivas o científicas. Proponemos que la filosofía de la cultura de Antonio Caso enriqueció una tradición de investigación específica de las denominadas ciencias humanas, históricas y sociales, que quisiéramos denominar la tradición **culturalista**, en oposición a

una distinta tradición **naturalista** de esas mismas investigaciones. Los términos "culturalismo" y "naturalismo" ya fueron empleados hacia los años cuarenta, por el sociólogo español José Medina Echavarría (1987: 36 y ss). Aquí sólo los recuperamos con un sentido ligeramente diferente al acuñado por Medina.

La filosofía de la cultura del maestro Caso se nos plantea como una de las ramas del gran tronco que conforma una clase especial de investigaciones socio-históricas, o como un afluente del inmenso río de una tradición de investigación "culturalista". Ese gran tronco; ese enorme río, no sería otro que el de los estudios que consideran a la realidad social humana como una realidad **no únicamente natural, sino también y, sobre todo, cultural** --la tradición naturalista, por su lado, comprendería aquella misma realidad como **una parte más de la naturaleza**, sujeta a sus mismas características ontológicas, tales como la plena objetividad; la legalidad, tal vez; la necesidad o la aleatoriedad, inclusive; etcétera--. Si pudieran fijarse los orígenes de la tradición "culturalista" en los trabajos de los historiadores de la Grecia o de la Roma antiguas, o en las obras históricas, antropológico-filosóficas, morales y políticas del Estagirita, entonces pudiera concederse, asimismo, que esa tradición "culturalista" fue cultivada a la vuelta del siglo XX por la "ciencia cultural" del neokantismo de Baden, por la "sociología comprensiva" de Max Weber y por la propia filosofía de la cultura del mexicano Antonio Caso. Existirían, evidentemente, diferencias significativas en todos estos discursos cognoscitivos, pero a todos ellos habría que considerarlos, sin lugar a dudas, como propuestas "culturalistas" muy diferentes, en consecuencia, a las teorías "naturalistas" que propició el pensamiento iluminista del siglo XVIII o el positivismo decimonónico. Caso significaría, por tanto, una veta "clasicista" y hasta "aristotelista" de la histórica tradición de investigación "culturalista" de las "ciencias humanas y sociales", de igual modo que Rickert o que Max Weber representarían una distinta veta kantiana.

Por ello, a final de cuentas, los dos epígrafes que seleccionamos para iniciar nuestro trabajo. De acuerdo con el primero de ellos, Antonio Caso buscó insertarse en la "falange inspirada de los siglos" no solamente al respecto del conjunto de su pensamiento, de su obra integral, sino, sobre todo, de su concepción del conocimiento de la historia, la cultura y la sociedad. En nuestro segundo epígrafe, por otro lado, Borges "cosificaba" el acontecimiento histórico de la discusión "a muerte" de Miguel Servet con sus inquisidores, de tal forma que sintetizó en un pequeño párrafo la tesis fundamental de la casiana filosofía de la cultura: aquélla de que los hechos históricos y sociales de la cultura humana son,

**definitivamente, sustancia. Esto, sin embargo, tal vez deba seguir discutiéndose en la eternidad.**

**BIBLIOGRAFIA**

Alexander, Jeffrey C. (1989), **Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial**, traducción de Carlos Gardini, Editorial Gedisa, Barcelona.

Althusser, Louis (1975), **Lenin y la Filosofía**, traducción de Felipe Sarabia, Editorial Era, México.

Aragón, Agustín y Caso, Antonio (1971), "La Polémica sobre la Teoría de la Historia de Xenopol", en **Obras Completas** de Antonio Caso, vol. 1, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 47-79.

Aristóteles (1908), "Metaphysica", traducción al inglés de W.D. Ross, en **The Works of Aristotle**, vol 8, publicadas bajo la coordinación editorial de W.D. Ross, Oxford University Press, Londres, 980a-1093b.

Aristóteles (1925), "Ethica Nicomachea", traducción al inglés de W.D. Ross, en **The Works of Aristotle**, vol. 9, publicadas bajo la coordinación editorial de W.D. Ross, Oxford University Press, Londres, 1094a-1181b.

Aristóteles (1928a), "Analytica Priora", traducción al inglés de A.J. Jenkinson, en **The Works of Aristotle**, vol 1, publicadas bajo la coordinación editorial de W.D. Ross, Oxford University Press, Londres, 24a-70b.

Aristóteles (1928b), "Analytica Posteriora", traducción al inglés de G.R.G. Mure, en **The Works of Aristotle**, vol. 1, publicadas bajo la coordinación editorial de W.D. Ross, Oxford University Press, Londres, 71a-100b.

Aristóteles (1973), **Ética Nicomachea, Política**, traducción al castellano de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa, México.

Beuchot, Mauricio (1985), **Ensayos Marginales sobre Aristóteles**, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

**Beuchot, Mauricio (1986).** "Introducción" a **Opúsculos Filosóficos Selectos de Santo Tomás de Aquino**, Secretaría de Educación Pública, México.

**Beuchot, Mauricio (1989).** **Los Principios de la Filosofía Social de Santo Tomás**, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

Cardiel Reyes, Raúl (1986), **Retorno a Caso**, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.

Caso, Antonio (1927), **Ramos y Yo. Un ensayo de valoración personal**. Editorial Cultura, México.

Caso, Antonio (1939), **Meyerson y la Física Moderna**. Fondo de Cultura Económica y la Casa de España en México, México.

Caso, Antonio (1944), **Principios de Estética, dramma per musica**. Editorial Porrúa, México.

Caso, Antonio (1971a), "Discursos Heterogéneos", en **Obras Completas**, vol. 6, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 149-214.

Caso, Antonio (1971b), "Ensayos Críticos y Polémicos", en **Obras Completas**, vol. 4, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-60.

Caso, Antonio (1971c), Artículos en el "Apéndice" del vol. 4 de las **Obras Completas**, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 217-270.

Caso, Antonio (1972a), "El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl", en **Obras Completas**, vol 7, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-118.

Caso, Antonio (1972b), "Evocación de Aristóteles", en **Obras Completas**, vol. 6, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 307-360.

Caso, Antonio (1972c). "La Existencia como Economía y como Caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo", en **Obras Completas**, vol. 3, UNAM. Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-22.

Caso, Antonio (1972d), "La Existencia como Economía, como Desinterés y como Caridad", en **Obras Completas**, vol. 3, UNAM. Dirección general de Publicaciones, México, pp. 23-120.

Caso, Antonio (1972e). "Filosoffa", en **Obras Completas**, vol. 6, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 361-408.

Caso, Antonio (1972f). "Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología", en **Obras Completas**, vol. 7, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 119-173.

Caso, Antonio (1973a). "Augusto Comte", en "Filósofos y Doctrinas Morales", en **Obras Completas**, vol. 2, UNAM. Dirección General de Publicaciones, México, pp. 95 -105.

Caso, Antonio (1973b). "Preliminar. Francia Pensadora", en "Filósofos y Moralistas Franceses". en **Obras Completas**, vol. 2. UNAM. Dirección general de Publicaciones, México, pp. 203-205.

Caso, Antonio (1973c). "Problemas Filosóficos", en **Obras Completas**, vol. 2, UNAM. Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-76.

Caso, Antonio (1973d), Artículos en el "Apéndice" del vol. 2 de las **Obras Completas**. UNAM. Dirección General de Publicaciones, México, pp. 269-352.

Caso, Antonio (1975a). "La Persona Humana y el Estado Totalitario", en **Obras Completas**, vol. 8, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-175.

Caso, Antonio (1975b), "El Peligro del Hombre", en **Obras Completas**, vol. 8, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 177-242.

Caso, Antonio (1976a). "Discursos a la Nación Mexicana", en **Obras Completas**, vol. 9, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-62.

Caso, Antonio (1976b). "Nuevos Discursos a la Nación Mexicana", en **Obras Completas**, vol. 9, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 99-155.

Caso, Antonio (1976c). Artículos en el "Apéndice" del vol. 9 de las **Obras Completas**, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 221-361.

Caso, Antonio (1980). **Sociología**, Publicaciones Cruz O, México.

Caso, Antonio (1985a). "El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores", en **Obras Completas**, vol. 10, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 1-93.

Caso, Antonio (1985b). "La Filosofía de la Cultura y el Materialismo Histórico", en **Obras Completas**, vol. 10, UNAM, Dirección general de Publicaciones, México, pp. 94-199.

Caso, Antonio (1985c). Artículos en el "Apéndice" del vol. 10 de las **Obras Completas**, UNAM, Dirección general de Publicaciones, México, pp. 203-290.

Caso, Antonio y Junco, Alfonso (1971a). "La Polémica sobre la Existencia de Dios y las Antítesis Razon y Fe, Libertad y Dogma", en **Obras Completas**, vol. 1, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 417-580.

Caso, Antonio y Rodríguez, Guillermo Héctor (1945). **Ensayos Polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo**, México.

Castro, Eusebio (1962). **Ensayos Histórico-Filosóficos**, UNAM, Dirección general de Publicaciones, México.

Copleston, F.C. (1987). **El Pensamiento de Santo Tomás**, traducción de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México.

Düring, Ingemar (1987). **Aristóteles**, traducción de Bernabé Navarro, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.

Durkheim, Emile (1989). **Las Reglas del Método Sociológico y Otros Escritos sobre Filosofía de las Ciencias Sociales**, traducción de Santiago González Noriega. Alianza Editorial, México.

Gaos, José (1954). **Filosofía Mexicana de Nuestros Días**, Imprenta Universitaria, México.

Gaos, José (1972). "El Sistema de Caso", en **Obras Completas de Antonio Caso**, vol 3, UNAM. Dirección general de Publicaciones, México, VII-XXVI.

García Bacca, David (1947), "La Filosofía de las Ciencias según Antonio Caso", en **Homenaje a Antonio Caso**, Editorial Stylo, México, pp. 201-216.

García Maynez, Eduardo (1947), "Antonio Caso, Pensador y Moralista", en **Homenaje a Antonio Caso**, Editorial Stylo, México, pp. 39-56.

García Maynez, Eduardo (1972), "Prólogo" a "Positivismo, Neopositivismo y Fenomenología", en **Obras Completas de Antonio Caso**, vol. 8, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. 121-126.

Garrido, Luis (1961). **Antonio Caso, una Vida Profunda**. UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México.

Godoy, Emma (1971), "El gran caso de Junco y Caso", en **Abside**, Revista de Cultura Mejicana, Vol. XXXV, número 1, enero-marzo, México, pp. 3-62.

Gómez Robledo, Antonio (1947), "Prólogo" del **Homenaje a Antonio Caso**, Editorial Stylo, México, pp. 7-16.

Gómez Robledo, Antonio (1973), "Prólogo" al vol. 2 de las **Obras Completas de Antonio Caso**, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. VII-XXIX.

Guisa y Azevedo, Jesús (1965). **Me lo Dijo Vasconcelos**. Editorial Polis, México.

Hernández Luna, Juan (1947). "Las Polémicas Filosóficas de Antonio Caso", en **Homenaje a Antonio Caso**, Editorial Stylo, México, pp. 155-176.

Hernández Prado, José (1990). "Los Conceptos de Realidad Social y Sociología en Antonio Caso", en **Sociológica**, núm. 14, septiembre-diciembre 1990, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Departamento de Sociología, México, pp. 109-130.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1985). **La Filosofía de Antonio Caso**, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México.

Larroyo, Francisco (1972). "Prólogo" al vol. 6 de las **Obras Completas de Antonio Caso**, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. VII-XXIV.

Laudan, Larry (1977). **Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth**, University of California Press, Berkeley.

Lenin, V.I. (sf). **Materialismo y Empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria**, Editorial Progreso, Moscú.

Medina Echavarría, José (1987). **Sociología: Teórica y Crítica**, Fondo de Cultura Económica, México.

Miró Quesada, Francisco (1974). **Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano**, Fondo de Cultura Económica, México.

Moreno, Rafael (1947). "Caso, su Concepto de la Filosofía", en **Homenaje a Antonio Caso**, Editorial Stylo, México, pp. 109-154.

Moreno, Rafael (1980). **El Concepto de Filosofía de Antonio Caso**, mimeo, México.

Moreno, Rafael (1986a). "La Filosofía de la Existencia y el Cristianismo de Antonio Caso", en el **Anuario 1984-1985**, Ediciones del seminario de Cultura Mexicana, México, pp. 107-127.

**Moreno, Rafael (1986b), Sentido y Función de la Filosofía Mexicana, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.**

**Moreno, Rafael (1989), La Universidad de Antonio Caso Comunidad de Cultura Libre, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.**

**Ramos, Samuel (1928), Hipótesis, México.**

**Ramos, Samuel (1957) "La Filosofía de Antonio Caso", prólogo a la Antología Filosófica de Antonio Caso, preparada por Rosa Krauze de Koltemiuk, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, pp. IX-XXVI.**

**Recaséns Siches, Luis (1947). "La Filosofía Social de Antonio Caso", en Homenaje a Antonio Caso, Editorial Stylo, México, pp. 287-311.**

**Reyes, Alfonso (1983a), "Grata Compañía", en Obras Completas de Alfonso Reyes, vol. 12, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-171.**

**Reyes, Alfonso (1983b). "Pasado Inmediato", en Obras Completas de Alfonso Reyes, vol. 12, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 174-278.**

**Rickert, Heinrich (1965). Ciencia Cultural y Ciencia Natural, traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid.**

**Romanell, Patrick (1954), La Formación de la Mentalidad Mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, traducción de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, México.**

**Roggiano, Alfredo A. (1989), Pedro Henríquez Ureña en México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México.**

**Salmerón, Fernando (1963). "Los Filósofos Mexicanos del Siglo XX", en Estudios de Historia de la Filosofía en México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México.**

Salmerón, Fernando (1971). "Prólogo" al vol. 4 de las **Obras Completas** de Antonio Caso, UNAM. Dirección General de Publicaciones, México, pp. VII-XXXII.

Terín, Juan Manuel (1947). "La Filosofía de la Historia en Antonio Caso", en **Homenaje a Antonio Caso**. Editorial Stylo, México, pp. 271-286.

Uranga, Emilio (1947). "Antonio Caso y Emile Meyerson", en **Homenaje a Antonio Caso**. Editorial Stylo, México, pp. 217-254.

Vasconcelos, José (1983). **Ulises Criollo**, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, México.

Vasconcelos, José (1984). "El Desastre", en **Memorias**, vol. 2, Fondo de Cultura Económica, México.

Vera y Cuspinera, Margarita (1979). "Retorno al Idealismo, Neokantismo y Neohegelianismo", en **La Filosofía**, Dirección General de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.35-57.

Vera y Cuspinera, Margarita (1985). "Prólogo" al vol. 10 de las **Obras Completas** de Antonio Caso. UNAM. Dirección general de Publicaciones, México, pp. VII-LVI.

Villegas, Abelardo (1960). **La Filosofía de lo Mexicano**, Fondo de Cultura Económica, México.

Villoro, Luis (1972). "Introducción" al vol. 7 de las **Obras Completas** de Antonio Caso, UNAM. Dirección General de Publicaciones, México, pp. VII-XXIV.

Vignaux, Paul (1983). **El Pensamiento en la Edad Media**, traducción de Tomás Segovia. Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max (1977). **Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**, traducción de José Medina Echavarría, et al.. Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max (1978a), "La 'Objetividad' Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social", en **Ensayos sobre Metodología Sociológica**, traducción de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 39-101.

Weber, Max (1978b), "Estudios Críticos sobre la Lógica de las Ciencias de la Cultura", en **Ensayos sobre Metodología Sociológica**, traducción de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 102-174.

Weber, Max (1985), "Roscher y Knies y los Problemas Lógicos de la Escuela Histórica de Economía", en **El Problema de la Irracionalidad en las Ciencias Sociales**, traducción de Lioba Simón y José María García Blnaco, Editorial Tecnos, Madrid, pp. 3-173.

Zea, Leopoldo (1943), **El Positivismo en México**, El Colegio de México, México.

## TABLA DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCION</b>	<b>5</b>
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>LAS PROPUESTAS</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo I. La Historia como Saber sui Generis</b>	<b>11</b>
1. Los conocimientos histórico, científico y filosófico	11
2. La historia como ciencia de lo particular	14
3. Una peculiar concepción cientificista de la historia	18
<b>Capítulo II. El Problema de la Filosofía de la Historia</b>	<b>29</b>
1. Las tareas de la filosofía de la historia	29
2. Rechazo y cultivo de la filosofía de la historia	33
<b>Capítulo III. La Intuición en la Historia</b>	<b>36</b>
1. Las intuiciones histórica, filosófica y estética	36
2. La historia como intuición de lo universal-esencial-de-cada-hecho particular	39
<b>Capítulo IV. La Crítica de la Ciencia de la Historia</b>	<b>46</b>
1. La crítica de Caso a Xenópolis	46
2. Una ciencia de la historia que no recurre a la palabra "ciencia"	47
3. La crítica de Caso a Windeband y Rickert	52
4. El problema del "elemento universal" de las ciencias culturales	55
<b>Capítulo V. Historia Universal y Ciencia Cultural</b>	<b>58</b>
1. La propuesta de Rickert	58
2. Historia y filosofía de la cultura y de los valores	63
<b>Capítulo VI. Sociología Científica y Sociología Profunda</b>	<b>70</b>
1. Las diversas concepciones de la sociología	70
2. Sociología y filosofía de la cultura	77

Capítulo VII. La Crítica de la Concepción Materialista de la Historia	82
1. Las grandes limitaciones del marxismo	82
2. Marxismo y filosofía de la cultura	89
SEGUNDA PARTE	
LOS FUNDAMENTOS	97
Capítulo VIII. Los Valores y las Esencias	99
1. La propuesta del objetivismo social	99
2. Las esencias y la intuición	105
3. Realismo moderado ontológico y axiológico e intelectualismo en la intuición	114
Capítulo IX. La Existencia Cultural Humana	122
1. El individuo en la historia, la sociedad y la cultura	122
2. El sentido la existencia humana	128
3. La cultura y el esquema desarrollado de la existencia como economía, como desinterés y como caridad	137
Capítulo X. Persona y Sociedad Política	151
1. La persona humana, la voluntad y el personalismo	151
2. Los alcances de lo personal y lo cultural	157
3. La libertad, la sociedad política y el Estado	162
4. La finalidad de la sociedad política	169
Capítulo XI. El Progreso y la Filosofía de la Cultura	176
1. La cuestión del progreso histórico	176
2. El acceso al progreso y a la filosofía de la historia	181
EPILOGO	190
BIBLIOGRAFIA	196