

ANTONIO CASO: HUMANISMO, RELIGIÓN Y SOCIOLOGÍA¹

Oliver Kozlarek
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
okozlarek@yahoo.com

Resumen

El objetivo de este texto es mostrar que la Modernidad ha tenido una expresión distinta en América Latina respecto de la que ha tenido en el resto de Occidente. Sobre todo en lo que respecta a la religión y el modo en que ésta es engarzada en el humanismo. Para ello, se presenta el humanismo de Antonio Caso como uno de los productos filosóficos más claros en los que existe compatibilidad entre Modernidad, humanismo y religión.

Palabras clave: Antonio Caso, humanismo, religión, Modernidad, Latinoamérica

¹ La primera versión, inglesa, de este texto fue presentada en un congreso en Egipto en 2008. Se preparó una nueva versión y una traducción especiales para *Open Insight*. La traducción es de Paloma Concha Delgado.

ANTONIO CASO: HUMANISM, RELIGION AND SOCIOLOGY

Abstract

The aim of this work is to show that Modernity in Latin America has taken a different path, in relation to the rest of Western cultures, especially when we think about religion and the ways in which it takes place in humanism. In this order of ideas, I introduce Antonio Caso's humanism as one of the main philosophical products capable of showing the compatibility between Modernity, humanism and religion.

Keywords: Antonio Caso, Humanism, Religion, Modernity, Latin America

El debate actual sobre el “resurgimiento de la religión” se refiere al hecho de que la religión ha reaparecido en la esfera pública. Como muchos autores coinciden, esto expresa a su vez la necesidad de reconsiderar el diagnóstico sobre la Modernidad. Mientras que muchos pensaban que la Modernidad consistía en un movimiento inexorable hacia sociedades cada vez más secularizadas, la comprensión actual de ésta se entiende más bien en términos de un movimiento post-secular. Sin embargo, este diagnóstico no es unánime. Otros ven en el resurgir de la religión más bien manifestaciones seculares dentro del campo de la religión misma.

Sin importar qué postura asumamos, hay algo claro en este debate: las herramientas conceptuales y teóricas que destinamos a explicar la Modernidad y a articular su orientación normativa han mostrado ser insuficientes. Éstas fallaron en proporcionar un panorama claro de las complejas redes de interacción entre las dimensiones religiosa y secular de la Modernidad.

En este escrito exploraré algunos argumentos que pueden identificarse como un diagnóstico latinoamericano de la Modernidad. Parece ser que en esta parte del mundo, la interacción entre religión y la forma secular de humanismo y del pensamiento sociológico ha dado lugar a una muy particular manera de comprender la Modernidad que tal vez pueda servir de referencia a las discusiones que sobre este tema se siguen dando actualmente también en otras partes del mundo. Lo que viene a continuación es básicamente una reconstrucción de algunas ideas del filósofo y sociólogo Antonio Caso.

Considero la postura de Caso dentro de un grupo no pequeño de ideas que evolucionaron en América Latina, en donde se mantiene un fuerte sentido religioso al mismo tiempo que los esfuerzos de modernización. Estos otros “proyectos de la Modernidad” son apenas conocidos. Sin embargo, considero que en ellos podemos encontrar mucha inspiración para pensar las diferentes “problemáticas” que la Modernidad actual plantea también en otras partes del mundo. En el pensamiento de Caso encontramos una crítica de la Modernidad que es propositiva y que aspira a una comprensión moderna (no reaccionaria) de la religión, así como una crítica *moderna* de las ciencias.

Caso sabía que las ciencias se han convertido en una realidad global. Es más: hoy en día, la ciencia es algo que pertenece a todo el mundo. Algo que se encontraba constreñido o focalizado en un solo lugar se ha vuelto global. Hoy diríamos: la globalización (y con esto no limito el término a únicamente la forma en que el proceso económico pasa por encima de fronteras geográficas o políticas) ha creado una cultura global en la que la ciencia se ha convertido en uno de los íconos más representativos.

Esto puede aplicarse también para México. En este país, se ha reconocido tanto como discutido la importancia de la ciencia durante décadas. El debate no permaneció restringido sólo al ámbito universitario ya que se consideraba a la ciencia como portadora de valores y virtudes importantes para las esferas política y social. ¿A qué valores nos referimos? Todavía hoy podemos contemplar la bandera de Brasil como una muy representativa reliquia de los tiempos en los que la ciencia era el objetivo a alcanzar en muchas sociedades latinoamericanas. Esta bandera se compone de un rectángulo verde que contiene un diamante amarillo con un círculo azul y una inscripción. Es en esta inscripción donde quiero detenerme; en ella se lee: “Orden y Progreso” y nos recuerda la importancia que tuvo el positivismo en América Latina a lo largo del siglo XIX. Pero ¿a qué se debía esta importancia?

Básicamente, he considerado dos situaciones: la primera tiene que ver con la dificultad que las sociedades latinoamericanas en general tuvieron en su camino de consolidar la unidad nacional. Aún después de haber alcanzado la independencia formal en los primeros años del siglo XIX, las sociedades latinoamericanas siguieron siendo extremadamente heterogéneas. En este contexto, el positivismo y, de forma más general, la ciencia, fueron considerados como herramientas que ayudarían a la construcción de sociedades unificadas sobre la base de una forma universal de concebir el mundo. Si la ciencia ha sido considerada como una forma universal de generar conocimiento acerca del mundo, mimetizando las leyes de la naturaleza ¿por qué no proporcionaría los elementos necesarios para organizar a su vez las realidades culturales en estas sociedades?

Otra razón de importancia para proponer a la ciencia como un conjunto de valores e ideas que darían forma a la vida política y social tiene que ver con el descubrimiento de la necesidad de contar con una ideología ordenadora de corte secular, ya que la religión que fungía como tal, había perdido credibilidad a lo largo de los procesos de modernización. Este problema no es sólo del ámbito latinoamericano, sin embargo, es ahí donde la separación Iglesia-Estado se volvió un tema social y político de la mayor relevancia. De hecho, en México, la “emancipación” de la Iglesia fue uno de los temas esenciales tanto en la lucha por la independencia a inicios del siglo XIX como en la revolución de 1910.

Desde luego, llegó a ser claro que este cambio no era nada sencillo. Permanecía el problema de que aún cuando la influencia de la iglesia como institución efectivamente se redujo, al menos “en las mentes de los mexicanos” —como subrayó el historiador Abelardo Villegas— la religión seguía manteniendo un lugar primordial. Este dato arrojaba que después de la emancipación “institucional”, la emancipación de las mentes resultaba una tarea capital (cfr. Villegas, 1992: p.12). Con esta convicción se llevó a cabo una ambiciosa reforma del sistema educativo mexicano, decretada por el presidente Benito Juárez y puesta en marcha por Gabino Barreda, profesor de medicina y filosofía, quien había sido altamente influenciado por el pensamiento de Augusto Comte. De esta manera, el positivismo se convirtió en la nueva ideología que, como se esperaba, debía poner fin a la hegemonía de la religión de una vez por todas.

Para los fines de este ensayo, puede resultar interesante recalcar que el giro positivista fue acompañado por el afianzamiento de un elevado sentido humanista. Barreda escribió: “La naturaleza deja de ser un conjunto de conceptos para tocarse en un vasto laboratorio, cuyo agente es el hombre” (cfr. Villegas, 1992: p.13). Sin embargo, otros vieron que era precisamente el positivismo el que socavaba al humanismo. Justo Sierra fue uno de los más importantes artífices intelectuales de la idea de una sociedad basada en el pensamiento científico y el “orden natural”, pero a su vez fue uno de los primeros en reconocer que el positivismo con su veneración a la razón y al conocimiento científico se convertía a sí mismo en una

nueva forma de “mito”. Para Sierra era cada vez más y más dudoso que las ciencias naturales pudieran de hecho servir de modelo válido para la generación del conocimiento.

Bajo el régimen del presidente Porfirio Díaz el positivismo se volvió en ideología fundante del estado. En México, el slogan “Orden y Progreso” también es recordado como la fórmula que justificaba un régimen autoritario incapaz de propiciar cambios, lo que finalmente desembocó en la revolución de 1910. El filósofo mexicano Leopoldo Zea escribió en la década de 1940 un libro muy importante sobre la era positivista en México, el cual explicaba que el positivismo se había convertido en un instrumento ideológico de las nuevas clases dominantes de la sociedad mexicana (cfr. Zea, 1968). Es decir, el positivismo y el endiosamiento de la ciencia fracasaron en su intento de producir una sociedad igualitaria y justa. En su lugar, las élites urbanas europeizadas contrastaban dramáticamente con los grupos campesinos. Como el historiador británico Alan Knight ha remarcado insistentemente, la revolución mexicana de 1910 no fue un movimiento que hubiese sido detonado por un grupo de ideas de alguna vanguardia intelectual, sino que fue un movimiento de “la gente pobre” (Knight, 1991: p.144). Este movimiento daba cuenta de una desconfianza contra el liberalismo y su infeliz matrimonio con el positivismo, el cual, en vez de mayor igualdad y libertad individual produjo una sociedad dividida donde las élites defendían sus privilegios (cfr. Zea, 1968: p.179).

Aunque la revolución no fue orquestada por grupos intelectuales, estuvo acompañada por un movimiento cultural e intelectual que buscaba reformular las orientaciones culturales. En especial hay que mencionar a un pequeño pero influyente grupo de intelectuales que dio en hacerse llamar Ateneo de la Juventud. El historiador mexicano Abelardo Villegas escribió que las ambiciones sociales de los Ateneístas “estaban determinadas por un peculiar enfoque, el de la moral y de la cultura, y todavía más, de la cultura como instrumento moral” (Villegas, 1992: p.36). En realidad, la recuperación de la cultura era un paso fundamental hacia el destronamiento del positivismo y su justificación de una especie de orden natural. En pocas palabras: la recuperación del concepto de cultura fue un

importante medio para poder enfocar nuevamente la atención en el ser humano.

Antonio Caso fue precisamente uno de los miembros más destacados del Ateneo de la Juventud. Filósofo y, al mismo tiempo, uno de los primeros sociólogos mexicanos y dos veces rector de la Universidad Nacional. Sus *Obras Completas* llenan 11 volúmenes. Pero sin importar si lo concebimos primordialmente como filósofo, sociólogo o servidor público, lo que se asoma en todos estos roles es un humanista. Toda su obra está llena de referencias constantes a su convicción humanista. En su ensayo programático *El nuevo humanismo*, Caso asume la tarea de tomar distancia de lo que él llamará “intelectualismo”, el cual había estado dominando la tradición filosófica de la Modernidad a partir de Descartes. Podemos preguntarnos qué era lo que le molestaba tanto a Caso de Descartes y sus seguidores. La respuesta es que él vio en Descartes el símbolo de una rama del pensamiento que fue cada vez más incapaz de comprender al ser humano en su compleja existencia multidimensional. El intelectualismo cartesiano comenzó a diseccionar al ser humano, a cortarlo en piezas, sin tener la precaución de unirlo de nuevo. El corte sujeto-objeto separa el cuerpo de la mente y arranca a su vez al ser humano del mundo de forma violenta.

Como se vio con el positivismo, el giro cartesiano dio pie a una rama del pensamiento que suponía que la verdad estaba fuera del hombre. Caso pensaba que esto, además de ser insensato, era también una forma de entender equivocadamente el mundo en el que vivimos. La verdad es mediada a través de la cultura y, en este sentido, según Caso, cada paso en dirección a la verdad debe ser al mismo tiempo un paso hacia la comprensión de las posibilidades humanas del conocimiento. Caso escribió: la verdad más fundamental de toda la filosofía es una verdad antropológica. Eso significaba también que “toda filosofía es, en cierto modo, humanismo” (Caso, 1973a: p.66).

Así, lo que Caso sostiene no es tanto una nueva filosofía; más bien parece sugerir que la filosofía debe recordar que es ella misma un hecho humano; o, dicho de otro modo, Caso denuncia que muchos filósofos parecen haber olvidado que la filosofía es un producto humano. En su ensayo *Nuestra misión humana*, Caso manifiesta lo que

a primera vista puede parecer una opinión pesimista: “El mundo no se ha acabado de hacer” (1976: p.55) y por si eso fuera poco “el hombre no se ha acabado de hacer” (1976: p.60). Sin embargo, esa falta de completud no desemboca en Caso en ningún tipo de escepticismo, sino que más bien resulta un reto moral y ético.

Generalmente, los filósofos o los teóricos sociales suelen responder a estos retos proponiendo una filosofía moral o una ética. Con eso parecen sugerir que el más alto fin del ser humano consiste en la elaboración de propuestas en este campo del conocimiento. Para Caso, sin embargo, el objetivo es distinto. Para él, la filosofía moral y la ética son sólo herramientas que dan orientación a lo que se entiende por ser humano. Para esta tarea, Caso pensaba que la axiología era de hecho más útil. La búsqueda de valores se distingue de la filosofía moral en que la primera no busca principios rectores, sino orientación “positiva” para la conducta humana. Caso explicó que esto implicaba encontrar dicha orientación en ejemplos de la vida de los hombres. El ejemplo que decidió explorar fue el de Jesucristo.

Desde esta perspectiva, humanismo y religión están ligados. Pero esto es claro sólo si la religión no está cegada por el dogma de la Iglesia y si, de igual forma, el humanismo no busca una postura radicalmente anti-religiosa. Si la religión puede proporcionar ejemplos dentro de la historia de una vida vivida de acuerdo a los valores humanos, entonces el valor de una religión en particular no se tendría que medir por el contenido de su cuerpo doctrinal, sino por el tipo de vida que la hace posible.

Para Caso, Jesús es un ejemplo que todo ser humano podría seguir si estuviera interesado en vivir humanamente. Esto significa que la biografía de Jesús puede convertirse en principio rector del humanismo. De hecho, el estudio de diversas biografías traería ventajas sobre cualquier tipo de filosofía de la historia universalista, porque ayudaría a describir lo universal que está dentro de lo singular (cfr. Caso, 1985: p. 248). Otra ventaja consistiría en que mostraría con claridad que el progreso histórico sin memoria histórica está condenado al fracaso.

El historiador Jacques Lafaye mostró que elementos muy relevantes de la tradición judeo-cristiana prevalecerían en Latinoamérica

a pesar de todas las tendencias en su contra, y “esto llega hasta el extremo —escribió Lafaye— de que incluso muchos políticos progresistas (rousseauianos, positivistas o marxistas, según las épocas) se sigan proclamando católicos, si bien su ideología es filosóficamente incompatible con la revelación cristiana” (Lafaye, 1997: p.15). Podemos estar tentados a ver una suerte de inercia en esta recurrencia de temas religiosos o incluso un signo de atraso cultural o una falta de espíritu moderno. Probablemente, ésta sería una reacción esperada: “¡Claro que la religión todavía es importante en México, porque el proceso de modernización fue truncado!”. Pero la comprensión de Caso acerca de la religión es de un talante manifiestamente moderno. Esto puede verse en el momento en que nos damos cuenta de que se basa principalmente en dos orientaciones intelectuales modernas: a la primera la llamaría “una orientación pragmática o sociológica” y a la segunda “humanista”.

Subrayar las ambiciones sociológicas de Caso puede sorprender aún a aquellos que saben que enseñó sociología y que además escribió un libro de texto sobre la materia. En México, Caso es más bien estudiado en las facultades de filosofía. Rara vez es tomado en cuenta por los científicos sociales aún cuando mucho del trabajo filosófico de Caso se encuentra en estrecha relación con su idea teórico social. Además de su libro de texto de sociología hay que tomar en cuenta al menos otros dos textos: el primero es, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1972); y el segundo, *La persona humana y el estado totalitario* (1975). En ambos, Caso propone una filosofía social con base antropológica en la que fundamenta su conocimiento sociológico (cfr. Recaséns Siches, 1947).

No es exagerado decir que el primer libro al que acabo de hacer referencia es su obra capital (cfr. Krauze de Kolteniuk, 1990: p.77). En él, Caso desarrolla un argumento filosófico que combina elementos críticos y antropológicos en una forma tal que le permite articular una filosofía social que, además de inmune al pesimismo de Nietzsche o Schopenhauer, le sirve de punto de partida para repensar un proyecto de renovación cultural para su país. En este sentido, Caso da respuesta a un reto práctico, lo que puede entenderse como una “intervención” teórica (*Eingriff*), usando el lenguaje de Adorno.

Eduardo García Maynez reconocía ya en 1947 una arremetida humanista en todo aquello: “Su actitud fue pues pragmática, pero su pragmatismo no era un pragmatismo utilitario, sino un pragmatismo desinteresado por paradójica que la expresión parezca” y, continúa, “es el pragmatismo humanista y cristiano de la existencia como caridad” (García Máñez, 1947: p.56).

Caso distingue básicamente tres formas de la existencia por las que la vida humana se determina. La primera de estas formas de existencia es la economía. Sin embargo, la comprensión de la vida humana no puede reducirse a la pura economía sin más. Caso piensa que éste fue uno de los grandes errores del marxismo, sin mencionar que además estaría mal querer que la economía fuera la única forma de existencia humana, ya que esto significaría que todo aquello que deseáramos implicaría una lucha permanente por los recursos naturales y en contra de nuestros vínculos con la naturaleza y los otros seres humanos. Caso también decide llamar “economía” a esta forma de existencia porque refleja la comprensión de la vida (incluyendo la humana) en la que la teoría evolutiva de Darwin está basada; y Darwin está influido por la teoría del economista Thomas Malthus.

¿Qué implica todo esto para la dimensión social de la vida humana? Obvia y tristemente, que la vida social estaría dominada por un egoísmo radical. El “otro” se muestra como el enemigo debido a que ambos competimos por los mismos recursos. La vida humana, dominada por la economía promovería valores altamente antisociales. Caso escribió: “en un sentido limitado, pero muy verdadero, cabe decir que lo que nos es egoísta es estúpido” (Caso, 1972: p.9).

Aunque las sociedades actuales parecen acentuar y premiar esta actitud de egoísmo extremo, para Caso ésta no podría ser la única opción. Él ofrece una antropología social mucho más sofisticada que nos recuerda en varios momentos las ideas que Hannah Arendt presentó en *La condición humana* (1958), con la diferencia de que Caso publicó su versión original de *La existencia en la economía...* unos cuarenta años antes. Pero no olvidemos que hay también importantes diferencias entre Arendt y Caso. Donde la filósofa alemana distingue formas diferentes de acción (labor, trabajo y acción), las categorías de Caso permiten arrojar luz no sólo en aquello que los hombres hacen,

sino también en aquello que no hacen. Es decir, las categorías de Caso permiten comprender a su vez la dimensión pasiva y contemplativa de la vida humana. La segunda forma de existencia que Caso elabora trae esto a un primer plano. Se llama, precisamente, “existencia como desinterés”. Caso se inspira, antes que nada en el arte: “queda ya suficientemente esclarecido que el arte es una oposición a la vida material, un *idealismo o inmaterialismo*, una actitud palmaria de *renuncia al tener para consagrarse al contemplar*. Mientras más se renuncie se logrará mejor espíritu artístico, al punto de que, si se fuere desinteresado por todos los sentidos, se llegaría a ser el artista supremo” (1972, p.14).²

Sin embargo, no es el arte —como sería para algunos críticos europeos sobresalientes, como Adorno— aquello que representa la esfera en que Caso deposita sus esperanzas de una sociedad mejor. Caso recurre a la ética cristiana viendo en ella una tercera forma de existencia humana a la que llama “caridad”. Lo que Caso quiere decir con esto se refiere a una comprensión no institucionalizada de la ética cristiana que se basa en el ejemplo de Jesús. La existencia humana como caridad se refiere a una comprensión práctica de lo cristiano que ayuda a señalar la modalidad en que los seres humanos podemos interactuar unos con otros. Lo importante es convertir el ejemplo de Jesús en una realidad vivida.

Para evitar malos entendidos, Caso también toma distancia del catolicismo. Él llama al positivismo un “catolicismo sin espíritu cristiano”. “El positivismo —escribió— es un catolicismo sin cristianismo; es católico por su forma interna y externa de subordinación y jerarquización irrevocables. Jerarquización en la religión, la metafísica y la ciencia; jerarquización de las ciencias en un orden serial de las matemáticas a sociología; jerarquización social rigurosa y sistemática y subordinación de la ciencia al sentimiento; subordinación también de los fenómenos sociales al factor mental superorgánico; todo en el comitismo, ciencia, realidad y religión, se establece y formula en sistemas jerárquicos” (cfr. Krauze de Kolteniuk, 1990: p.58). En todo el terreno intelectual y práctico que se menciona en esta cita Caso parece ver un reto común: todos deben liberarse del positivismo.

² Las cursivas son del original.

De forma similar, el cristianismo tiene que liberarse del catolicismo. Tiene que cultivar una identidad formada por sus funciones *sociológicas*. En su libro de texto *Sociología*, Caso explica que la religión puede servir como un generador de “sentimientos colectivos” (cfr. 1973b: p.141). Esto quiere decir que la religión juega un papel importante en la constitución de una sociedad: la religión es el agente unificador de una sociedad, como Caso pretende demostrar a partir de una reflexión etimológica: “Religión, *religare*, *religio*, esto es, lazo que se ata colectivamente” (cfr. 1973b: p.141).

Esta habilidad para conectar lo singular y lo particular que lo trasciende, es lo que fascinaba a Caso de la religión en general y de lo cristiano en específico. Esta función social primaria de la religión podía ser entendida, según Caso, sólo a través de la sociología: cuando se relaciona con la religión “el sociólogo tiene que abandonar los puntos de vista trascendentales, no en verdad para negarlos, tampoco para afirmarlos, sino para explicar los hechos de la vida religiosa como fenómenos derivados de la solidaridad humana” (1973b: p.141)

Resulta claro que las ideas de Caso no se unen a los sentimientos antirreligiosos agresivos que dominaban el pensamiento europeo de esa época. Él no está de acuerdo con el dicho marxista de que la religión es el opio del pueblo, y aunque Nietzsche era una constante fuente de inspiración para Caso, también era claro que él no estaba de acuerdo con sus ideas anti-religiosas.

Al mismo tiempo, Caso no propone un regreso a un cierto tipo de mundo pre-moderno. En lugar de eso, recurre a la sociología y a la antropología para recordar que la religión juega un papel importante en la formación de las sociedades humanas, que la Modernidad renunció prematuramente a la religión, y que olvidó que el ser humano es también un *homo credulus*.

En este punto puede venir a la memoria alguna afinidad con Walter Benjamin, especialmente en su obra temprana *Diálogo sobre la Religiosidad del Presente* (2007). En efecto, la crítica de Caso a la Modernidad es tan sofisticada que trata de evitar desechar de forma prematura todo lo que la humanidad ha pensado o creído antes de la Modernidad. Podríamos encontrar ideas muy similares también en

el grupo de pensadores franceses que se formaron a finales de los años 30 en el *Collège de Sociologie*.

Como hemos visto, hay muchas semejanzas entre el pensamiento de Caso y aquél que podemos encontrar en los trabajos de autores occidentales. Eso puede resultar decepcionante para aquellos que esperan encontrar en América Latina una forma completamente distinta de pensar que refrescaría la forma occidental de comprender al hombre y al mundo. Pero no sólo en occidente podemos encontrar a aquellos que quisieran que el pensamiento latinoamericano fuese más original. De hecho, el problema que tenemos aquí es uno acerca del cual los pensadores latinoamericanos han estado conscientes desde hace tiempo. Ellos saben que las sociedades y culturas latinoamericanas son el resultado de dos procesos simultáneos: la imposición de las culturas europeas —particularmente aquellas de ascendencia católica— y, al mismo tiempo, la destrucción sistemática de las culturas prehispánicas. Las sociedades latinoamericanas son el resultado del colonialismo, y no podemos ignorar eso. Pero esta verdad histórica no es tanto un factor determinante como una fuente de reflexión sobre la identidad nacional especialmente después de la segunda guerra mundial.

Para la vida de Antonio Caso, la revolución mexicana en 1910 fue un episodio histórico mucho más importante. Como Octavio Paz manifestó en 1950, el período post-revolucionario fue un período de autoreflexión. La cuestión no era tanto quiénes somos, sino quiénes queremos ser y cómo podemos serlo. Al leer a Caso, queda claro que él pensaba en el futuro mientras trataba de resolver esas preguntas. También parecía comprender que era necesario tomar decisiones referentes a la cultura y a la tradición.

La decisión que Antonio Caso, y con él muchos otros de su generación tomó, fue a favor de una cultura occidental que implicaba a su vez al cristianismo. Él sostiene esta idea contra ambos: los europeos que buscaban encontrar inspiración y alivio en el “completamente otro” de las culturas orientales, y las corrientes latinoamericanas que proclamaban que las culturas indígenas de América deberían cobrar un papel más importante. Desde luego, la decisión que tomó Caso y la forma en que la defendió no está libre de debate. De hecho, la

exclusión de las culturas indígenas del proyecto nacional representa un problema mayor. Sin embargo, pienso que esto podría ser también puesto en perspectiva. Para Caso queda claro que todos los mexicanos eran también herederos de las culturas indígenas y que renunciar a esta parte, que debía ser considerada como propia, representaba una especie de autosacrificio.

En términos más positivos, podemos decir que Caso tomó una decisión a favor de un humanismo sin más: “el humanismo es más verdadero que el hombre, porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización” (Caso, 1975: p.103).

REFERENCIAS

- ARENDT, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Walter. 2007. *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, en *Obras Completas II*, Madrid, Ed. Adaba. Traducción de J. Navarro Pérez.
- CASO, Antonio. 1972. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad (Obras Completas III)*, México, UNAM.
- CASO, Antonio. 1973a. *El nuevo humanismo*, en: Antonio Caso. *Obras Completas II*, México, UNAM, 1973, pp.65-71.
- CASO, Antonio. 1973b. *Sociología (Obras Completas XI)*, México, UNAM.
- CASO, Antonio. 1975. *La persona humana y el estado totalitario. El peligro del hombre (Obras Completas VIII)*, México, UNAM.
- CASO, Antonio. 1976. “Nuestra misión humana”, en: Antonio Caso. *Obras Completas IX*, México, UNAM, pp. 55-62.
- CASO, Antonio. 1985. “Biografía e historia”, en: *Obras Completas X*, México, UNAM, pp. 247-249.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. 1947. “Antonio Caso, pensador y moralista”, en Centro de Estudios Filosóficos (ed.), *Homenaje a Antonio Caso*, México, Editorial Stylo, pp. 41-56.
- KNIGHT, Alan. 1991. “Intellectuals in the Mexican Revolution”, en Roderic A. Camp, Charles Hale, Josefina Zoraida Vázquez (eds.). *Los intelectuales y el poder en México*. México/Los Angeles, El Colegio de México/UCLA Latin American Center Publications, pp. 141-171.
- KRAUZE DE KOLTENIUK, Rosa. 1990. *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM.
- LAFAYE, Jacques. 1997. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RECASÉNS SICHES, Luis. 1947. “La filosofía social de Caso”, en Centro de Estudios Filosóficos (ed.), *Homenaje a Antonio Caso*, México, Editorial Stylo, pp. 289-311.
- VILLEGAS, Abelardo. 1992. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo. 1968. *El positivismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.