



Secuencia. Revista de historia y ciencias
sociales

ISSN: 0186-0348

secuencia@mora.edu.mx

Instituto de Investigaciones Dr. José María
Luis Mora
México

Mora Muro, Jesús Iván

Antonio Caso: un cristiano sin iglesia

Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales, núm. 87, septiembre-diciembre, 2013, pp. 153-173

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=319128986007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Jesús Iván Mora Muro

Estudió la licenciatura en Historia en la Universidad de Guadalajara y la maestría en Historia en la Universidad Iberoamericana (ciudad de México). Actualmente cursa el doctorado en Historia en El Colegio de Michoacán. Sus líneas de investigación abordan la historia intelectual, la historia de las revistas culturales y el catolicismo en México durante la primera mitad del siglo xx.

Resumen

El artículo aborda el pensamiento cristiano de Antonio Caso como una religiosidad opositora al catolicismo en México. Este cristianismo conjugado con las ideas liberales y algunas filosofías de la primera mitad del siglo xx, como el personalismo y el intuicionismo, dieron como

resultado una fe apartada de la institucionalidad defendida por la Iglesia. Se destaca la pervivencia del cristianismo ante el proceso secularizador en uno de los miembros más representativos del Ateneo de la Juventud y de la intelectualidad mexicana en el siglo pasado.

Palabras clave:

Cristianismo; catolicismo; personalismo; intuicionismo; secularización; religiosidad.

Fecha de recepción: junio de 2011 Fecha de aceptación: octubre de 2012

Antonio Caso: a Christian without a Church

Jesús Iván Mora Muro

Obtained a B. A. in History at the Universidad de Guadalajara and an M. A. in History at the Universidad Iberoamericana (Mexico City). Currently pursuing a Ph. D. in History at El Colegio de Michoacán. His research addresses intellectual history, the history of cultural journals and Catholicism in Mexico during the first half of the 20th century.

Abstract

This paper explores Antonio Caso's Christian thought as a form of religiosity that opposed Catholicism in Mexico. This Christianity combined with liberal ideas and certain philosophies from the first half of the 20th century: such as personalism and intuitionism, resulted in a faith that was quite separate from the insti-

tutionality defended by the Church. The author highlights the survival of Christianity despite the secularization process in one of the most representative members of the Ateneo de la Juventud and Mexican intellectual life of the past century.

Key words:

Christianity; Catholicism; personalism; intuitionism; secularization; religiosity.

Final submission: Acceptance:
June 2011 October 2012

Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia

Jesús Iván Mora Muro

INTRODUCCIÓN

Es claro que la convivencia del catolicismo con las ideas secularizantes ha sido ríspida y en algunos momentos claramente conflictiva y violenta.¹ Los críticos de la Iglesia han sido variados en México, desde la facción liberal emanada del movimiento de Reforma; pasando por el régimen posrevolucionario, hasta llegar, por lo menos, a los años treinta, con las pugnas entre católicos y los seguidores de Garrido Canabal.² Sin embargo, paradójicamente, no podemos asegurar que estos detractores se hayan alejado del todo del dogma católico o de la fe cristiana en general. La religiosidad popular y personal continuó manifestándose a la par que el proceso secular se consolidaba con mayor fuerza en las instituciones públicas.

¹ Entiendo por “secularización” aquel proceso, propio del mundo moderno, de privatización de la religión y, por consecuencia, de su marginación de la esfera pública. Sin embargo, como lo advierte Roberto Blancarte, recientes investigaciones han mostrado que el proceso de secularización no significa la desaparición de lo religioso ni una oposición tajante entre lo sagrado y lo secular. Blancarte, “Introducción”, 2008, pp. 12-13.

² Martínez, *Laboratorio*, 2004.

Durante los años treinta el catolicismo intentó recuperar la hegemonía que había perdido en el país, pero el Estado reforzó las medidas que se venían implementando para neutralizar el poder y la influencia del clero en la población: se disminuyó el número de sacerdotes; Plutarco Elías Cárdenas lanzó el “Grito de Guadalajara” en julio de 1934 manifestando que la revolución debía “apoderarse de la conciencia de la niñez”, y en ese mismo año la educación se declaró socialista. Con el gobierno del general Lázaro Cárdenas, aunque se habían disminuido las tensiones entre los dos poderes, las disputas ideológicas en torno a la educación resurgieron con nuevas fuerzas³ y se manifestaron de manera esporádica brotes de violencia entre los católicos y algunos grupos anticlericales, sin que esto resultara en un nuevo conflicto armado.⁴

En general, los católicos buscaron tener más injerencia en la vida social, pero se abstuvieron de participar tan activamente como antes en la vida política. Después del fin de la cristiada, los seglares mexicanos intentaron sustituir, en algunos aspectos, las funciones desempeñadas por los

³ Olimón, *Asalto*, 2008.

⁴ Olimón, *País*, 2008.

sacerdotes en el ámbito social. También buscaron tener más participación en el ámbito académico e intelectual. Al respecto es interesante la influencia que tuvieron en la Universidad Nacional Autónoma de México durante los años treinta y cuarenta, particularmente como opositores a la educación socialista durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas.⁵

Un crítico poco común del catolicismo durante este periodo fue Antonio Caso (1883-1946), quien, sin embargo, mantuvo una cercana relación con el cristianismo hasta el final de sus días. A diferencia de José Vasconcelos, otro destacado “ateneísta”, quien en su juventud renegó de su fe pero que con la vejez volvió al catolicismo materno, Caso permaneció defendiendo un cristianismo sin Iglesia.

En cuanto al estudio del pensamiento de Antonio Caso, dos aspectos se han destacado de su trabajo intelectual: su figura como pieza clave del derrumbamiento del positivismo en México y sus críticas a los dogmas religiosos, políticos y filosóficos. Acerca del primer aspecto, el propio Caso se declaró, en 1927, “derrocador de la hegemonía comtista”;⁶ posteriormente, en 1939, Alfonso Reyes continuó construyendo esta imagen y destacó que “los primeros ataques” hacia ese sistema filosófico provinieron de la “palabra elocuente” de Caso.⁷ Este discurso ha seguido repitiéndose sin cambios estructurales significativos por los estudiosos tanto del Ateneo de la Juventud como del pensamiento casiano.⁸

⁵ Contreras, *Grupos*, 2002.

⁶ Hernández, “Prólogo”, 2000, p. 18.

⁷ Reyes, “Pasado”, 2000, p. 199.

⁸ Como lo ha demostrado Leonardo Martínez Carrizales, esta generación de intelectuales ha sido

Con respecto al segundo punto, uno de los primeros que reconoció en Caso su antidiogmatismo o pensamiento antisistémico fue el español José Gaos. En una conferencia sustentada el 23 de agosto de 1946 consideró que el filósofo mexicano, desde el primer momento, entendió que el estudio de la filosofía debía estar guiado por pensadores de todos los sistemas o escuelas, sin excluir a ninguno por sus tendencias opuestas. Desde el primer momento, nos advirtió Gaos, tomó Caso la filosofía fundamentalmente en forma *no dogmática, sino histórica*.⁹ Patrick Romanell también interpretó de manera similar la filosofía del ateneísta y destacó que su actitud hacia la religión era “estrictamente la de un liberal”, aunque lo siguió clasificando como católico heterodoxo.¹⁰

Después, en 1964, Carlos Escandón repitió las mismas premisas que había establecido José Gaos varios años atrás. En su opinión, Caso también era asistemático, que no defendía sólo una corriente

interpretada, durante prácticamente todo el siglo xx, bajo los lineamientos que dictaron sus propios miembros: como derrocedores del positivismo porfiriano y como iniciadores de una revolución cultural a la par que se desarrollaba la revolución mexicana. De manera apologetica, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, entre otros, nos dejaron sendos textos en los que el Ateneo se nos muestra como el gran animador del renacimiento cultural en México. Básicamente, en este relato *metahistórico*, por decirlo de alguna manera, estos autores y sus obras han sido situados y condicionados bajo ciertos marcos interpretativos de carácter institucional e ideológico en el que la literatura y la filosofía no pueden sustraerse de la revolución mexicana como evento aglutinador. Martínez, “Perspectiva”, 2010, pp. 236-269.

⁹ Gaos, “Filosofía”, 1996, p. 97.

¹⁰ Romanell, *Formación*, 1954, p. 104.

filosófica sino que buscaba lo mejor de varias corrientes. Bajo estos lineamientos, la primera lucha que libró fue contra el positivismo como sistema oficial y determinista, después se opondría a los neokantistas, al marxismo “que pretendía ocupar en nuestro siglo la vacante del positivismo” y, por último, al catolicismo.¹¹

Como vemos, estos autores reconocieron tempranamente en la obra casiana una tendencia a negar las posturas hegemónicas o dogmáticas, debido a que era un librepensador o un “historicista”. Pensaban que la influencia del contexto histórico fue determinante para que hiciera una crítica de las ideas, creencias y filosofías oficiales.¹² En síntesis, se entendió que el antidogmatismo de Caso era una *respuesta* a su *circunstancia* histórica.¹³ Es notable que todavía en años recientes seguimos encontrando la misma visión: Enrique Krauze afirmó que el filósofo mexicano a lo largo de su vida comulgó con el antidogmatismo, primeramente contra el positivismo y después contra el socialismo.¹⁴

En el presente artículo, además de discutir estos supuestos interpretativos, se tiene un objetivo primordial: estudiar el

cristianismo como piedra angular de los postulados filosóficos de Antonio Caso y su crítica al catolicismo. Aunque estoy de acuerdo en que sus escritos se caracterizaron por su crítica a los sistemas “dogmáticos de pensamiento” como el positivismo, el marxismo y el catolicismo, considero que argumentar que Caso era antidogmático es un error que debe corregirse. Definitivamente, desde su trinchera, buscó descalificar a sus adversarios filosóficos y políticos. En este sentido, el cristianismo, como doctrina y pensamiento dogmático, fue su arma predilecta. En resumen, aunque se oponía a los dogmas, él mismo se apoyaba en un pensamiento dogmático: el cristianismo.

LA CRÍTICA DEL POSITIVISMO

Antonio Caso nació en la ciudad de México en el año de 1883, cuando en el país se había consolidado el poder del general Porfirio Díaz y el liberalismo emanado de la revolución francesa y continuado por los ideólogos de la Reforma convivía tanto con el positivismo comtiano como con un catolicismo recuperado tras sus luchas con los liberales. En casa del filósofo mexicano convivían estas tradiciones en pugna: “su padre era positivista y liberal y su madre profundamente católica”.¹⁵ Pese al liberalismo paterno, los primeros cinco años de vida, según Carlos Escandón, los “vivió al calor de un hogar cristiano”.¹⁶

Desde muy joven definió sus intereses intelectuales en el campo de las humanidades, especialmente le interesó la filosofía porque, pese a que su padre le había

¹¹ Escandón, *Respuesta*, 1968, pp. 55-56.

¹² Gaos, “Pensamiento”, 1995 pp. 101-193.

¹³ El circunstancialismo, desarrollado primeramente por José Ortega y Gasset, postulaba que las ideas no eran puro sentido abstracto que se sostuvieran a sí mismas y representaran algo completo, sino que una idea era siempre la reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, el estudio de la idea por sí sola nos conduce a un conocimiento incompleto, inconexo con la realidad o circunstancia histórica. Solamente si estudiamos el momento o contexto que provocó dicha idea podremos acercarnos a un conocimiento más certero. Medin, *Ortega*, 1994.

¹⁴ Krauze, “Antonio”, 1999, pp. 115-142.

¹⁵ Krauze, *Filosofía*, 1990, p. 20.

¹⁶ Escandón, *Respuesta*, 1968, p. 4.

escogido la carrera de ingeniero, él prefirió los estudios jurídicos, que eran más cercanos a esta disciplina.¹⁷ Sus estudios profesionales los realizó en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde se recibió de abogado en 1908. Hay que recordar que estas dos instituciones constituyan el bastión positivista del régimen porfirista. Esta educación preparaba a los jóvenes para una vida productiva fuera de todo dogma religioso. Para Alfonso Reyes el fin primordial de aquella enseñanza no era formar abogados, ingenieros y médicos “sino preparar ciudadanos [...] gente apta para servir a la sociedad en los órdenes no profesionales”.¹⁸

La enseñanza positiva postulaba que la ciencia era el único medio para crear en los mexicanos un orden mental que evitaria la discusión y la diferencia de opiniones. Se trató de generar progreso por medio de la objetividad que las ciencias duras proporcionaban, dejando de lado en el ámbito educativo todo aquello que significara incertidumbre.¹⁹ Por lo tanto, la religión y las humanidades tenían camino vedado, se encontraban, por definición, fuera de todo orden. “Quien quisiera alcanzar algo de humanidades [comentario Alfonso Reyes] tenía que conquistarlas a solas, sin ninguna ayuda efectiva de la escuela.”²⁰ Vasconcelos también se lamentó de las mismas cuestiones:

En la cátedra se nos estrangulaba sistemáticamente la fantasía, “no otorgarás fe sino al testimonio de tus sentidos”. “La observación

¹⁷ Krauze, *Filosofía*, 1990, p. 20.

¹⁸ Reyes, “Pasado”, 2000, p. 184.

¹⁹ Zea, *Positivismo*, 1985.

²⁰ Reyes, “Pasado”, 2000, p. 188.

y la experiencia constituyen las únicas fuentes del saber.” Estos y otros conceptos cotidianos recordados ante cada ocasión iban conformando un criterio metódico, rigurosamente científico.²¹

Estas medidas tomadas por el gobierno mexicano desde 1868, con Benito Juárez y Gabino Barreda como encargado de la Escuela Nacional Preparatoria, buscaron superar la anarquía que venía caracterizando al país. Sin embargo, en esta búsqueda uno de los objetivos primordiales fue mitigar el poder que la Iglesia católica había concentrado como religión hegemónica. En este periodo se trató de que el mexicano dejase de lado el fanatismo religioso y se avocara, solamente, a la evidencia sin cortapisas que proporcionaban las leyes científicas. Como sabemos, la disminución de los adeptos al catolicismo en México fue prácticamente nula, pero lo que sí se logró fue crear una conciencia política secular, apartada de todo dogma religioso.

Ante estas circunstancias se ha dicho que la lucha emprendida por el Ateneo de la Juventud en el ámbito educativo y filosófico fue restituir la metafísica que las ciencias duras habían relegado.²² Durante

²¹ Vasconcelos, *Ulises*, 2003, p. 127.

²² Los antecedentes a la formación del Ateneo de la Juventud pueden rastrearse desde el año de 1906, cuando Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón publicaron la revista *Savia Moderna*. En dicha revista se reunieron, entre muchos otros intelectuales, Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, y en 1907 el arquitecto Jesús T. Acevedo fundó la Sociedad de Conferencias. La conferencia se convirtió en un instrumento ideal de comunicación cultural a través del cual este grupo de jóvenes lograron interesar a un público ávido de conocer cuestiones filosóficas, estéticas y literarias, casi todas relati-

los primeros años del siglo XX la división entre la metafísica y las ciencias era muy marcada. Para los autores del Ateneo, la metafísica era sinónimo de filosofía, es por esto que el positivismo, que estaba cercano a la física, escapaba de esta categoría. También la biología desempeñó un papel muy importante en el esquema comtiano adoptado por la Escuela Nacional Preparatoria. La biología, a diferencia de las matemáticas, la astronomía, la física y la química, se ocupaba “de la variación”, de lo mutable. Esto la acercaba con la historia, con la condición temporal, además requería de la clasificación, que ordenaba las formas de lo simple a lo complicado.

El otro pilar fue la astronomía: la sociedad se asemejaba a un sistema solar del que no hacía falta más que identificar su centro, los cuerpos subordinados y sus órbitas para tener la figura completa de algo que se mueve, pero cuyo orden básicamente no cambia, reproduciéndose a perpetuidad. La culminación de la filosofía positivista era llegar a la física social o sociología: las sociedades se comportaban bajo los lineamientos que sus estructuras orgánicas les dictaban, por lo cual restaba únicamente dilucidar los mecanismos de su funcionamiento.²³

Sin embargo, en la actualidad no podríamos separar al positivismo del pensamiento metafísico, como *metarrelato* que

vas al pasado más reciente. Después de haber tenido éxito con la Sociedad de Conferencias y las manifestaciones de orden cultural, decidieron reunir sus esfuerzos de manera más organizada y “no exenta de compromiso social”, y formaron el 28 de octubre de 1909 el Ateneo de la Juventud, cuyo objeto primordial sería “trabajar por la cultura”. Matute, *Ateneo*, 2000, pp. 13-14.

²³ Illades, “Ciencia”, 2008, pp. 71-72.

se caracterizó por su estructura teleológica y dialéctica, hoy podemos considerar que pertenecía a “la filosofía de la conciencia”, como la ha llamado Jürgen Habermas.²⁴ En este sentido, la metafísica nunca se había retirado de las aulas mexicanas. Lo que realmente lograron Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Pedro Henríquez Ureña, entre otros, fue ampliar el plan de estudios de la enseñanza en México. En cuanto a las humanidades, tampoco se habían olvidado del todo durante el porfiriato. Muestra de esto es que Alfonso Reyes describe la manera en que su maestro Justo Sierra les dio las bases para la crítica del positivismo:

A veces abríamos la *Historia* de Justo Sierra, y nos asombrábamos de leer, entre líneas,

²⁴ Habermas entiende por “metafísica” esa tradición de idealismo filosófico, que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo de San Agustín y Santo Tomás, del Cusano y Pico de Mirandola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza el pensamiento de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. En la filosofía metafísica el mundo se encuentra racionalmente estructurado, sea bajo la forma de una fundamentación trascendental o por vía de una penetración dialéctica del mundo. La racionalidad es pensada como racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo o que es legible en tales contenidos. En cuanto a la filosofía primera como filosofía de la conciencia, la autoconciencia queda elevada a Absoluto. La razón se entiende en términos *fundamentalistas*: como una subjetividad que posibilita al mundo en su conjunto, o en términos *dialécticos*: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da a sí mismo. En ambas variantes la razón es confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora. Esta razón acepta la herencia de la metafísica para asegurar el primado de la identidad sobre la diferencia y la idea sobre la materia. Se da un predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario. Habermas, “Motivos”, 1990, pp. 38-63.

atisbos, sugerencias audaces, audacísimos para aquellos tiempos, y más en la pluma de un ministro. El positivismo mexicano se había convertido en rutina pedagógica y perdía crédito a nuestros ojos.²⁵

Según José Vasconcelos, la importancia de Justo Sierra para la generación de transición radicaba en que “a los entusiasmos comíticos opuso la fina ironía y la elevación de su pensamiento”, y al público ilustrado siempre le repitió que la ciencia estaba muy lejos de ser lo indiscutible. Además, hizo hincapié en que tuvo la flexibilidad de espíritu para adivinar los nuevos derroteros del pensamiento y acogió “el nuevo idealismo francés” para fundamentar la crítica de la ciencia, “con el propósito de asignar al empirismo su justo lugar entre los recursos admirables del ingenio humano”.²⁶

En efecto, la influencia de Justo Sierra en esta generación nos muestra que el positivismo, desde tiempo atrás, no era respetado al pie de la letra por los intelectuales mexicanos. Indudablemente se continuaron haciendo lecturas de los clásicos, de poesía modernista, de textos metafísicos y religiosos, en otras palabras, las humanidades y la religión nunca dejaron de practicarse. Desde el establecimiento del positivismo como filosofía oficial, la intelectualidad mexicana se polarizó en dos grandes facciones: aquellos que han sido denominados como jacobinos o liberales puros, que se caracterizaron por defender el krausismo, el espiritualismo, el panteísmo y otras formas de pensamiento consideradas como metafísicas; y los catalogados como liberales-conserva-

dores, que expresaron su cercanía con un positivismo de corte comtiano y spenciano.²⁷ Así, desde el principio existió una clara delimitación entre la ciencia y la metafísica.

Entre los primeros críticos del positivismo se encontraban José María Vigil, quien era un férreo defensor del espiritualismo y profesor de lógica en la Escuela Nacional Preparatoria; José María Castillo Velasco, catedrático de derecho constitucional; Ignacio Manuel Altamirano, catedrático de historia de la filosofía, entre otros. La introducción del krausismo (de fundamentos seculares) en México fue determinante para que este liberalismo tradicional pudiera combatir tanto al catolicismo como al positivismo naciente. Este grupo, desde diferentes frentes como la prensa y la educación, buscó evitar que el positivismo se convirtiera en la ideología oficial del régimen.²⁸ Teniendo en cuenta esto, entendemos que Antonio Caso, en su crítica al positivismo, recogió, consciente o inconscientemente, la tradición liberal practicada por generaciones anteriores.²⁹ Otra herramienta teórica en su fundamentación crítica de este sistema filosófico fue el intuicionismo de Henri Bergson (1859-1941).

La crítica de Bergson y de Caso al positivismo estaba dirigida a su extremo racionalismo (intelectualismo) científicista.³⁰

²⁷ Estrella, “Filosofía”, 2010, p. 143.

²⁸ *Ibid.*, pp. 165-169.

²⁹ Ya José Hernández Prado destacó en sus trabajos más recientes los vínculos entre el pensamiento de José María Vigil y Antonio Caso con respecto a sus críticas al positivismo. Hernández, *Sentido*, 2002, y “Vinculación”, 2007, pp. 62-89.

³⁰ Para Nicola Abbagnano este término [el intelectualismo] es usado polémicamente por las filosofías

²⁵ Hernández, “Prólogo”, 2000, p. 8.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

En cambio, el intuicionismo o la metafísica en general no solamente hacían uso de la razón, sino que se basaban en la intuición para el conocimiento del mundo. La inteligencia que basaba el conocimiento en el método científico, en el pensamiento conceptual que busca la medida y la comparación, las semejanzas y lo que hay de común en varios individuos, es generalizadora y se desarrolla alrededor de lo inerte, de lo quieto, de lo material. Por el contrario, la intuición es el único camino para conocer la realidad, es decir, la relación directa con un objeto sin intermediarios.

En síntesis, se hacía una distinción entre el intelectualismo y el intuicionismo, el primero basado únicamente en la razón, como el positivismo, y el segundo en la intuición como vía complementaria de conocimiento. El intelectualismo y el positivismo eran para Bergson una forma incompleta de entender la realidad, porque el intelecto era “la facultad de los conceptos”, y los conceptos “son la síntesis de lo que una multitud de objetos singulares tienen de común o de parecido”. Un ejemplo sería, según esta definición, que cuando decimos de un objeto que es un triángulo, no nos referimos en realidad al

de la vida y de la acción para designar la dirección contraria a ellas, esto es, aquella según la cual el entendimiento (el pensamiento o la razón) tiene una función predominante en el conocimiento y en la conducta del hombre. Este término ha sido muy usado por el intuicionismo bergsoniano, por la filosofía de la acción, por el modernismo, por el pragmatismo, o sea, por todas esas filosofías que tienden a disminuir el valor del entendimiento como camino de acceso a la verdad o como guía de la conducta y a considerar mucho más importante la intuición, la simpatía, el instinto, la vida, la voluntad, etc. Abbagnano, *Diccionario*, 2004, p. 610.

objeto mismo en su singularidad, en su puro ser, sino a la comparación establecida entre ese objeto y otros muchos semejantes.³¹ Es decir, la inteligencia no conoce la *esencia* de los objetos sino que solamente hace relaciones entre ellos.

Aunque Caso utilizó el intuicionismo bergsoniano para oponerse al positivismo, considero que no se lo debe concebir como artífice del derrumbamiento del positivismo en México. Su filosofía en ningún momento fue revolucionaria, ya que el sistema comitiano, y spenceriano, ya estaba herido de muerte. Sin embargo, el cristianismo casiano otorga nuevos matices para interpretar la filosofía y la espiritualidad mexicanas de la primera mitad del siglo XX.

LA RELIGIOSIDAD DE CASO

Las ideas filosóficas de inicio del siglo XX, de las que Caso era conocedor (aunque de manera muy superficial), estaban marcadas por un dejo de rebeldía intelectual hacia los sistemas establecidos. Desde finales del siglo XIX las corrientes de pensamiento tendían a buscar nuevas alternativas que sustituyeran la situación circundante. Siguiendo los trabajos de Caso es posible conocer, a grandes rasgos, sus primeras influencias filosóficas, pero también sus primeros deslindes teóricos. La Sociedad de Conferencias, antecedente del Ateneo de la Juventud, organizó una serie de pláticas que se celebraron entre los meses de mayo y julio de 1907 y, debido al éxito obtenido, el 14 de marzo de 1908 en el Teatro del Conservatorio Nacional se volvieron a realizar las mis-

³¹ García, *Filosofía*, 1972, p. 37.

mas actividades. Caso participó con dos conferencias, una dedicadas a Friedrich Nietzsche y la otra a Max Stirner.³²

En su opinión, tanto Nietzsche como Stirner defendían un individualismo extremo, el primero con su teoría del *superhombre* y el segundo mediante el anarquismo. El pensamiento nietzscheano fue una respuesta, una crítica hacia el mundo y su situación histórica.

La ética del superhombre brotó a consecuencia del profundo desaliento, de la inmensa y de la tristísima decepción nacida en el alma del filósofo al contemplar las innumerables miserias que afligen a la humanidad. El superhombre es un hijo del dolor humano.³³

Nietzsche proponía, según Caso, una indiferencia para con los dolores del prójimo, para con los enfermos, para con “los decadentes que emponzoñan la vida”; la piedad se definía “como el mayor obstáculo para el engrandecimiento”, y la caridad como el “más nocivo de los vicios”.³⁴ De esta manera, la propuesta de Nietzsche buscaba un engrandecimiento del hombre pero contrario al cristianismo y sus postulados. Por el otro lado, Stirner suscribía un nominalismo moral absoluto. Stirner, negador de toda autoridad, concebía que el individuo era el único valor y no existía nada sobre él. En este sentido, se entendía que ni el Estado ni Dios estaban sobre *el individuo y su propiedad*:

³² “La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento moderno” (miércoles 12 de junio de 1907) y “Max Stirner y el individualismo exclusivo” (14 de marzo de 1908).

³³ Caso, “Nietzsche”, 2000, p. 236.

³⁴ *Ibid.*, p. 236.

Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa no es divina ni humana; no es lo verdadero ni lo justo, ni lo bueno, ni lo libre; es lo mío. No es general, sino única, como yo soy único. Nada está por cima de mí; yo soy el propietario de mi poder; y lo soy porque me sé único.³⁵

El cristianismo casiano surgió en oposición a estas dos formas de pensamiento a las que catalogaba como “egoísmos totalizantes”. Para él, el secreto para eliminar la lucha social era la cooperación de todos los individuos: porque “apoyados unos en otros, vamos, peregrinos en el desierto de la vida, hacia la promisión de una tierra mejor”.³⁶ En pocas palabras, proponía el postulado cristiano de “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

Sobre la creencia pesimista de Nietzsche, más humana, más científica, más consoladora, está la creencia que con su carne y su sangre, vienen infundiendo, hace muchas generaciones, las madres cristianas a sus hijos. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, así habló el hombre divino de Judea, y su voz ha sabido suscitar un eco interminable en todas las latitudes y en todas las conciencias. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, ved aquí la norma perfecta para una sociedad perfecta.³⁷

Tomando en cuenta la fuerte religiosidad mexicana, no sorprende en absoluto este pensamiento cristiano que caracterizó su obra, sin embargo, llama la atención que se alejó de los dogmas católicos, siendo, por esta razón, un *cristiano sin*

³⁵ *Ibid.*, p. 237.

³⁶ *Ibid.*, p. 239.

³⁷ *Ibid.*

Iglesia. Como ya se vio, fue educado desde pequeño bajo las normas católicas; entrado en la edad adulta, debido a la influencia paterna, permaneció siendo cristiano, pero también defendió un liberalismo de antiguo cuño. En esta primera etapa de su pensamiento, la propuesta de Caso, contraria a la de Nietzsche y Stirner, era volver a un cristianismo despojado de los dogmas eclesiásticos. Su propósito fue dar a conocer una *vía alterna* que pudiera guiar a la humanidad por mejores rumbos. Es decir, el anarquismo, el superhombre y el cristianismo eran para él representaciones de la búsqueda intelectual que se manifestaba en el mundo para sustituir a los sistemas existentes.

En la primera obra de Antonio Caso podemos encontrar nuevos fundamentos de su religiosidad apartada del catolicismo. En *Problemas filosóficos* (1915) se incorporó un artículo que data de una época más temprana, nos referimos a “Perennidad del pensamiento religioso y especulativo”, que fue publicado por primera vez en la revista *Savia Moderna* (1909). En este trabajo, anterior a la formación del Ateneo de la Juventud, plasmó sus primeras impresiones en torno a la religión y declaró su afinidad con una “religión personal” basada en William James.³⁸ Afirmó que no debía “hablarse de teologías sino de religiones, y más bien que de religiones, de religiosidad, de religión personal”.³⁹ Posteriormente, en 1915, encontró similitudes entre el positivismo y la Iglesia católica que lo llevaron a separarse definitivamente de ella:

³⁸ William James (1842-1910), filósofo estadounidense difusor del pragmatismo.

³⁹ Caso, “Problemas”, 1973, t. II, p. 6.

el comtismo es, como ha dicho Huxley, “un catolicismo sin cristianismo”, es decir, algo que, por su forma externa, por su jerarquización despótica, convenía a un pueblo que nada ha tenido de cristiano y sí mucho de idólatra [...] La sustitución de los viejos fetiches católicos por los nuevos fetiches comistas, podía ser fácil. Para algunos fanáticos casi insensible, hoy mismo, insensible.⁴⁰

Así lo afirmó en otro momento: “Soy cristiano y devoto del Evangelio; no me refiero a ninguna Iglesia ni a ninguna comunión.”⁴¹ De esta manera, pensaba que tanto el catolicismo como el positivismo se organizaban de manera despótica, ambos eran similares porque imponían un dogma, es decir, ambos enseñaban “fetiches” que sólo llevaban al fanatismo. Es claro que de la lectura de estas declaraciones surgió la idea, que hasta últimas fechas se ha seguido manteniendo, de que su pensamiento era antidiogmático. Sin embargo, podemos afirmar que sus creencias cristianas eran tan arraigadas que todas sus especulaciones filosóficas no fueron otra cosa que la exaltación del evangelio paradójicamente mezclada con un liberalismo tradicionalista.⁴²

⁴⁰ Caso, “Filósofos”, 1973, t. II, p. 195.

⁴¹ Entrevista realizada en *La Crónica*, Lima (Perú), 16 de julio 1921 citada en Krauze, *Filosofía*, 1990, p. 20.

⁴² Conuerdo con José Antonio Aguilar Rivera, quien considera que Caso no era del todo liberal, sino que postulaba un espiritualismo que rechazaba el individualismo por considerarlo egoísta y fuera de los postulados cristianos. Para Caso la libertad y la democracia no se debían tomar como una finalidad sino únicamente como un instrumento para llegar a establecer “los supremos valores de la cultura: verdad, belleza, justicia, bondad y santidad”. Aguilar, “Liberalismo”, 2008, p. 162.

Su liberalismo en cuestiones políticas se aclara si reproducimos sus críticas a los gobiernos que él consideraba totalitarios. Pensaba que dos elementos constituyan los ejes alrededor de los cuales giraba toda la vida civil: la *libertad* y las *leyes*. La negación de cualquiera de estos dos aspectos traía como consecuencia la formación de Estados caóticos. Caso examinó tres de sus expresiones: el *despotismo* que representaba “la apoteosis del poder y de la ley pero sin libertad”, “déspotas abominan de la libertad, como los anarquistas del poder”; la *anarquía* era “apoteosis de la libertad caótica, que niega todo poder y abomina de la ley”. El Estado anárquico “exagera sin proporción uno de los elementos indeclinables de la vida colectiva: la libertad”, y, por último, la *barbarie* “suprime la libertad y la ley, es decir, elimina la cultura [...] La eliminación de la cultura es la eliminación de lo humano.”⁴³

Para evitar el advenimiento de estas formas de gobierno, proponía un término medio entre la libertad de la persona y las leyes, es decir, un tercer elemento que “mirara hacia la libertad y hacia la ley, con ecuanimidad y prestancia”.⁴⁴ Ese tercer componente era el poder o la autoridad. La autoridad tenía, como finalidad primordial, la obligación de velar y promover “la libertad dentro de la ley”. El poder o la autoridad no era un fin en sí, solamente la libertad era finalidad, siempre y cuando estuviera dentro de la ley. Sólo la armonía, la euritmia social de estos elementos, engendraría la *república culta*.⁴⁵ Entendía la cultura como un fin en sí, una meta a la que el ser humano debía llegar.

⁴³ Caso, “Persona”, 1975, p. 130.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

Para él la república culta significaba “poder con libertad y con ley”. Así, el fin último de la actividad social, en donde se encontraban las instituciones políticas y jurídicas, era “alcanzar la felicidad de las gentes, con la consecución de los supremos valores de la cultura: verdad, belleza, justicia, bondad, santidad”.⁴⁶ En su opinión los gobiernos extremistas negaban la *cultura y los supremos valores*.⁴⁷ La concepción casiana de gobierno y sociedad correspondía al ideal humanista de crear una *república culta*. La libertad debería ser para todos, pero siempre que ello fuera el medio de adquirir la verdad, de realizar el bien y la justicia; “porque no nacimos para ser libres, sino para ser buenos”⁴⁸

Después de la revolución rusa escribió un artículo titulado “Rusia y México” (1917) que fue incluido en el libro *Discursos a la nación mexicana* (1922). En este texto reflexionó sobre las revoluciones latinoamericanas y sus similitudes con la Rusia revolucionaria. Para Caso, los países americanos habían vivido a lo largo de su historia “dentro de la revolución sistemática”.⁴⁹ Rusia, por su parte, se asemejaba a las repúblicas latinas porque era una civilización a medias. La nación europea debía “convertir su despotismo genuino, ori-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁷ En la polémica de 1933 entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano en torno a “La posición ideológica de la Universidad”, se muestra una crítica a la idea de cultura defendida por el “ateneísta”. Para Lombardo Toledano la cultura también era creación de valores, pero estaba en desacuerdo en que la belleza, la justicia, la bondad y la religión en general tuvieran la misma jerarquía que el valor lógico y el económico, que era el de mayor importancia. Caso, “Polémica”, 1971, pp. 169-197.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁹ Caso, “Rusia”, 1976, p. 28.

tal, en vida libre, popular y representativa”, y los mexicanos, de igual manera, tenían que resolver este “pavoroso problema”.⁵⁰ En suma, la revolución y la barbarie regían el mundo.⁵¹

En cuanto a la democracia en México, pensaba que no había logrado consolidarse por la falta de unidad racial o del “trato humano uniforme”.

Mientras no resolvamos nuestro problema antropológico, racial y espiritual; mientras exista una gran diferencia humana de grupo a grupo social y de individuo a individuo, la democracia mexicana será imperfecta; una de las más imperfectas de la historia.⁵²

La desigualdad social era uno de los grandes problemas en México, y el socialismo significó, después del triunfo bolchevique, una de las opciones más recurridas para aliviar esta situación. Sin embargo, pensaba que el socialismo que postulaba la lucha de clases, “que en todo ve contradicción y lucha”,⁵³ incurría en un error, porque la vida social “no sólo es lucha, es también cooperación, indisolublemente cooperación y lucha”.⁵⁴ Fiel a su humanismo cristiano, Caso se alejaba de la ideología socialista y proponía como alternativa el amor y la caridad, porque “el problema de la patria” era “sólo un sutil, un arcano problema de amor”.⁵⁵

LA EXISTENCIA COMO CARIDAD

Como hemos estado argumentando, el pensamiento cristiano, y fundamentalmente católico, influyó de manera sustancial en Antonio Caso. No solamente por su ambiente familiar y social, sino también por las lecturas de pensadores y filósofos cercanos a lo religioso. Fue un estudiioso de las obras de San Agustín, de Santo Tomás, de Santa Teresa de Jesús; de Kierkegaard y de Tolstói. Pero frente a esta influencia netamente espiritual siempre tuvo como contrapeso las bases laicas de su educación liberal y positivista.

Estas dos posturas, la religiosa y la laica, fueron aprovechadas por Caso para formar su filosofía. De forma selectiva, tomó del catolicismo el seguimiento de las enseñanzas de Jesús y se negó a ser un seglar de la Iglesia. Del liberalismo incorporó el escepticismo y rechazó el individualismo extremo. En una obra podemos agrupar la totalidad de sus intereses intelectuales, nos referimos a *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.⁵⁶

El proyecto inicial era redactar una serie de lecciones para ofrecer en forma de conferencia una “síntesis del cristianismo”. Las conferencias se llevaron a cabo dentro del marco de la Universidad Popular Mexicana en el año de 1915 y estuvieron compuestas por biografías morales “de algunos grandes cristianos”.⁵⁷ Después le

⁵⁶ Esta obra fue publicada por primera vez en 1916 con el título *La existencia como economía y como caridad*. Para la segunda y tercera ediciones de 1919 y 1943, respectivamente, el título se estableció como lo conocemos.

⁵⁷ Antonio Caso tenía planeado hacer un compendio de las grandes figuras representativas de la evolución cristiana, entre las que se encontraban: San

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Caso, “Crepúsculo”, 1976, p. 31.

⁵² Caso, “Problema”, 1976, t. IX, p. 70.

⁵³ Caso, “Nuevos”, 1976, t. IX, p. 105.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁵ *Ibid.*

surgió la inquietud de realizar un ensayo que explicara la “esencia del cristianismo”, lo fundamental en la cosmovisión cristiana: la exaltación de la *caridad*.

Contraria a la *existencia como caridad* concebía la *existencia como economía*. En esta concepción económica, la vida se definía mediante un fondo común fisiológico, es decir, conforme a las necesidades puramente vitales del organismo humano. La existencia, conforme a estos postulados, se concebía como reproducción (herencia) y acaparamiento (nutrición).⁵⁸ Estos dos elementos, la reproducción y la nutrición, representaban el “ímpetu vital” del hombre. Basado en el fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), Caso entendía la nutrición como la constante manifestación universal del vivir.

El ser viviente, en su afán natural de supervivencia, tenía la necesidad de expansión, de conquista, de acaparamiento, es decir, de nutrición y reproducción para realizar su propia utilidad. El fin primordial de la vida, dejando de lado toda concepción trascendental o finalidad universal, era el acaparamiento, el aprovechamiento del mundo, en suma, el egoísmo. Nutrirse era “transformar el ambiente material en propiedad y crecer, en consecuencia economizar”.⁵⁹ Al estudiar las raíces evolucionistas, que se encontraban primeramente en Lamarck y después en

Juan Bautista el precursor, San Pablo el apóstol, San Agustín el padre de la Iglesia, Carlomagno soldado inmortal de la Iglesia, Gregorio VII el pontífice, San Francisco de Asís el místico, Lutero el reformista, Santa Teresa la santa por anotonmasia y, por último, Pascal y Tolstoi, el jansenista y el anarquista. Caso, “Existencia”, 1972, t. III, pp. 5-6.

⁵⁸ Caso, *Antología*, 1993, p. 34.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

Darwin, entendió que la moral de la vida era vista como la lucha por el provecho individual, una moral concebida únicamente en términos biológicos, donde se mostraba “la lucha de un ser viviente contra otro ser viviente”.⁶⁰ Así, la lucha y el egoísmo guiaban a los instintos biológicos.

El ser [...] biológico, omnívoro y omnipotente, transformaría en propio todo cuanto no fuese él mismo [...] Aprovecharía la materia inerte, en seguida para elaborar instrumentos, utensilios, sobre todo armas.⁶¹

Como vemos, la crítica iba dirigida a la propiedad. La *existencia como caridad*, por el contrario, buscaba ir más allá del puro valor económico y biológico. La finalidad era moral.⁶² Es por esto que era inútil el amor al individuo y a la especie, es decir, a la humanidad en su conjunto. Se preguntaba ¿qué sentido tenía el conquistar, reproducirse, crecer, triunfar en el medio o sobre del semejante si a final de cuentas llega la muerte, el aniquilamiento de la individualidad? La respuesta estaba en la caridad cristiana, que era entendida como el desprendimiento en oposición a lo económico, exaltar el *mínimo de provecho por el máximo de esfuerzo*.

La convicción de Antonio Caso era la de un humanismo basado en el cristianismo. La caridad cristiana ocupaba el escalafón más alto para contrarrestar el valor económico y materialista. Criticó primeramente al positivismo, al capitalismo y posteriormente al socialismo naciente en el siglo XX. Desde la obra *La*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 47 y 48.

⁶² *Ibid.*, p. 58.

existencia..., en 1916, hasta una de sus últimas obras *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), Caso siguió la misma lógica de pensamiento que contraponía las dos éticas: la materialista y la cristiana.

Quedan en presencia las dos éticas; la cristiana y la moderna. Una nace de la energía incontenible y divina; otra de la reivindicación llena de resentimiento. Una es absoluta como todo lo eterno; otra queda circunscrita a la brega social y constituye el imperialismo del proletariado, frente al imperialismo del capitalismo. ¡No! El cristiano no cabe de imperialismos. Realiza su obra más allá de toda codicia por el poder [...] Sólo el que no tiene propiedad se posee a sí mismo. La existencia como caridad es la plenitud de la existencia.⁶³

Este humanismo cristiano basado en una religión personal defendía como piedra angular “la experiencia religiosa de cada quien; algo como el último desarollo del libre examen protestante”.⁶⁴ Esta creencia religiosa yacía en la esencia de la propia naturaleza personal.⁶⁵ Basado en Kant afirmaba que la religión pura era “el hecho psicológico y moral de que nuestra persona no reconoce la sumisión a órdenes ajenas, sino que se erige en juez de su conducta”.⁶⁶ La libertad religiosa era para él la esencia del personalismo religioso.

El personalismo significó para su pensamiento la fórmula para oponerse al socialismo creciente que venía dándose en el siglo XX. Desde el siglo XIX, además de la tendencia social, se vivía una reivindi-

cación personalista a escala mundial: Charles Renouvier (1815-1903), Alexis Carrel (1873-1944) y, desde el catolicismo, Emmanuel Mounier (1905-1950) defendían esta corriente.⁶⁷ Según Caso, el personalismo superaba tanto los planteamientos de Nietzsche y de Stirner, como el egoísmo netamente individualizante y el colectivismo que tendía a ver en la persona nada más que una unidad numérica. En sus propias palabras, hacia 1940 el personalismo era:

el movimiento filosófico contemporáneo, empeñado en superar los puntos de vista del individualismo y el socialismo; ambos erróneos e incompletos. Todo individuo de la especie humana es una persona. No puede explicarse por el puro individualismo ni por el socialismo, [...] El individualismo burgués del siglo XIX se empeñó en tener algo; el personalismo —en la nueva acepción del vocablo— sostiene: ser algo. Frente al individualismo del tener, está, pues, el personalismo del ser.⁶⁸

Tanto el individualismo como el comunismo eran identificados por Antonio Caso como dos formas del egoísmo. Su

⁶³ Caso, “Persona”, 1975, t. VIII, p. 51.
⁶⁴ Krauze, *Filosofía*, 1990, p. 53.
⁶⁵ Caso, “Peligro”, 1975, t. VIII, p. 224.
⁶⁶ *Ibid.*, p. 213.
⁶⁷ De Guillermo Stern, Antonio Caso tomó las diferencias entre persona y cosa: “Una persona es una existencia tal, que a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar y con valor propio, y como tal, a pesar de la multiplicidad de funciones parciales, realiza una espontaneidad unitaria y que tiende a un fin. La cosa es lo contradictorio opuesto.” De Alexis Carrel, Caso tomó el valor de la persona: “los hombres no somos máquinas fabricadas por series. Para reconstruir la personalidad, se necesita romper las manos de la oficina, y rechazar los principios mismos de la civilización tecnológica.” Krauze, *Filosofía*, 1990, pp. 219-253.

⁶⁸ Caso, “Persona”, 1975, t. VIII, p. 121.

propuesta era ni el individuo ni la comunidad; sino la sociedad basada en la justicia, es decir, en “la unión moral de los hombres, respetuosa de los valores”, porque “la comunidad que tiraniza al hombre olvida que los hombres somos personas, no unidades biológicas; [somos] centros espirituales de acción culta”.⁶⁹

POLÉMICA CON EL POETA CATÓLICO ALFONSO JUNCO

El poeta regiomontano Alfonso Junco (1896-1974), después de terminar sus estudios en contaduría en su estado natal, se trasladó a la ciudad de México en 1918, en donde radicaría hasta el día de su muerte el 12 de octubre de 1974. Recordado por su catolicismo militante y su hispanismo doctrinario, Junco defendió a lo largo de su vida a la Iglesia y a España como sus máspreciados valores. Fue un reconocido escritor religioso, historiador identificado con el conservadurismo y divulgador de las letras en general. Sus textos siempre tuvieron un acento combativo.

Para Ricardo Pérez Montfort, desde los años veinte hasta los cuarenta el hispanismo se basó en un principio que planteaba la existencia de una gran familia, comunidad o raza trasatlántica que distinguía a todos los pueblos que en un momento de su historia pertenecieron a la corona española. Esta identidad hispánica descansaba en la convicción de que los españoles desarrollaron una serie de formas de vida y de cultura propias que fueron trasplantadas a las colonias y transmitidas a los aborígenes, “de manera que estos quedaron definitivamente inte-

grados a la ‘raza’ española”. Para los hispanistas, esta raza no era simplemente cuestión de sangre, sino que también la cultura, la historia, las tradiciones, la religión y el lenguaje formaban parte imprescindible de lo que llamaban “la patria espiritual”.⁷⁰ “El imperio espiritual”, como también se lo llamó, planteaba que este hispanismo descansaba sobre varios principios, entre los que destacaban tres: la religión católica, que se vinculaba con la nación; la sociedad jerarquizada, que defendía el gobierno de una élite, y el lenguaje. Por último, este grupo rechazaba prácticamente todas las contribuciones aborígenes en la formación de las nuevas naciones, y era opositor a la injerencia del pensamiento norteamericano en los países americanos.⁷¹

Alfonso Junco fue uno de los más feroces defensores de la cultura española.⁷² En su libro *El difícil paraíso*, compuesto por artículos periodísticos que siguieron mes con mes la guerra civil española, defendió al régimen de Franco de los ataques perpetrados por sus opositores. Para él no existía “nazificación” en el Estado español, pese a que tanto los alemanes como los italianos ayudaron a Franco en la guerra civil: “La eventual alianza bética, y las naturales cortesías y deferencias entre los aliados, no implican identificación de doctrinas. Como tampoco la hay, del otro campo, entre Inglaterra y Rusia”.⁷³ Mejor dicho, Franco era un católico sincero, y como tal debía repudiar al nazismo. Por tanto, veía al franquismo como una reforma cristiana que haría resurgir la tradi-

⁷⁰ Pérez, *Hispanismo*, 1992, p. 15.

⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

⁷² Junco, *Sangre*, 1940.

⁷³ Junco, *Difícil*, 1940, p. 19.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 119.

ción española católica, que salvaría a la nación del peligro comunista.⁷⁴

En opinión del poeta católico, la cultura española en México había tenido un papel integrador bajo una “doctrina espiritualista y cristiana”.⁷⁵ Consideraba que el indigenismo solía prescindir del hispanismo y aun repudiarlo. El hispanismo, en cambio, “único hispanismo entero y verdadero, porque lo católico es la entraña misma de lo hispano”, amaba y sentía al indígena como cosa propia. No lo segregaba, sino que lo incorporaba.⁷⁶

Hay que aclarar que el hispanismo de Alfonso Junco, y de muchos otros autores, aunque en el discurso incorporaba al indígena como una de las raíces de lo mexicano, en realidad muy pocas veces tomaba la cultura autóctona como base de la nacionalidad. Por el contrario, eran más insistentes en los aspectos occidentales como la religión cristiana, la lengua castellana, las tradiciones europeas, etc. La religión católica era uno de los ejes de la identidad hispánica y se defendía como parte primordial de lo nacional en oposición a lo “extranjero”.

En este contexto intelectual, la polémica protagonizada por Antonio Caso y Alfonso Junco en el periódico *El Universal*, nos muestra la pugna irreconciliable entre el liberalismo, en este caso cristiano, y el catolicismo que durante los años treinta luchaba por reposicionarse.⁷⁷ La polémica

inició el 6 de marzo de 1936 con la publicación de un artículo de Caso titulado *Renán y Berdiaeff*. El escrito analizaba el libro *Una nueva Edad Media*, de Nicolás Berdiaeff (1864-1948), y el capítulo final del libro *Historia del pueblo de Israel*, de Ernest Renán (1823-1892). Ambos textos, para Caso, coincidían en que el mundo moderno probablemente regresaría a un estado muy similar al vivido en la Edad Media debido a que tanto la Iglesia católica como el socialismo ruso negaban la individualidad y eran nocivos para el mundo “civilizado”.⁷⁸

En general, tanto con la Iglesia como con los bolcheviques, “la libertad de la conciencia individual, el derecho a la autonomía del pensamiento se habrán abolido”.⁷⁹ Esta tesis, defendida por Caso, le pareció errónea a Alfonso Junco quien, el 14 de marzo del mismo año, publicó en *El Universal* el artículo titulado “Dogma y libertad”, en donde desarrolló tres preguntas básicas: “¿Son inconciliables el dogma y la libertad?, ¿Hierve mi libertad filosófica y científica, al adherirme racionalmente a una verdad revelada? y, por último, ¿Ello me hará agredir la libertad de los otros, imponiéndoles por la fuerza, no por la persuasión, esa verdad?”⁸⁰

acuerdos fue otra estrategia de enfrentamiento: en lugar de la lucha por medios violentos se prefirió una batalla por las conciencias. Cada institución utilizaría todos los medios a su alcance para adoctrinar y controlar los grupos sociales en los cuales se sustentaba, en pocas palabras se inició una disputa por las masas por medio de la formación de instituciones educativas, sociales, culturales, etc. Blancarte, *Historia*, 1993, pp. 29-62.

⁷⁴ Ibid., p. 20.

⁷⁵ Junco, “Entraña”, 1940, p. 10.

⁷⁶ Ibid., p. 11.

⁷⁷ Los años posteriores al fin de la guerra Cristera en 1929 han sido llamados por la mayoría de los estudiantes de este período como el *modus vivendi*, que se caracterizó por el pacto de paz realizado por la Iglesia y el Estado. En realidad, lo que se inició con estos

⁷⁸ Caso, “Polémica”, 1971, t. I, pp. 421-422.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 513.

Junco afirmó en esa ocasión que ser seguidor de un dogma religioso no implicaba perder la libertad, y también declaró que “libre y racionalmente” pensaba que Dios era infalible, que puede comunicarse y se ha comunicado con los hombres, y que lo que consta que ha comunicado es verdad segurísima y suprema. Junco hizo hincapié en que aceptar un “cuerpo de verdades dogmáticas” no ataba ni dificultaba “la especulación filosófica ni la experimentación científica”.⁸¹

En un artículo publicado el 20 de marzo con el título “Libertad y dogma”, Caso respondió al poeta católico y coincidió con él en que seguir un dogma no afecta la libertad de pensamiento del creyente, y que “es imposible constreñir a nadie a que abrace una fe, ya que el único camino es propagarla por medio de la persuasión”.⁸² Sin embargo, en su opinión, el peligro aparecía cuando el creyente no usaba la persuasión sino la fuerza para imponer su dogma.⁸³

Las discordancias se dieron en la manera de concebir la fe. Según Caso, la creencia religiosa de ninguna manera se apoyaba en la razón, ya que “si la fe católica se pudiera demostrar como se demuestra un teorema de Euclides, ¿sería virtud la fe?”⁸⁴ El 28 de marzo, en el artículo titulado “El problema de la fe. Razón, virtud, sobrenaturalismo”, Junco respondió a estas inquietudes afirmando que “la fe es eminentemente racional”, ya que por medio del entendimiento se accede a las verdades reveladas por Dios.⁸⁵ Por su lado,

Caso concluyó que si bien es cierto que la fe es para seres racionales, también es la suprema fortaleza de creer en lo inseguro: “no se puede demostrar la fe; porque lo que no es exclusivamente racional, no puede ser objeto de rigurosa demostración”. Y de manera concluyente afirmó que ninguna fe es universal, como lo es, por su esencia, la razón.⁸⁶

En la polémica se muestra la clara separación entre lo público y lo privado. La religión, como sabemos, había sido colocada en el terreno de lo personal, fuera del terreno de lo político. Sin embargo, considero que esta separación determinista no muestra en su totalidad la cercana convivencia entre la racionalidad y la espiritualidad en los individuos y en las sociedades. La lucha del catolicismo por pertenecer, por incorporarse a la modernidad, llevó a Alfonso Junco a defender el carácter racional de la fe. Caso, por su parte, aunque era creyente consideró que la fe, hija de la tradición y de lo no comprobable, estaba fuera de los postulados modernos. En resumen, la polémica nos muestra claramente la dicotomía irreconciliable, producto de la modernidad, entre la razón y la fe, entre el liberalismo cristiano de Antonio Caso y el catolicismo de Junco.

CONSIDERACIONES FINALES

El cristianismo fue un arma que Antonio Caso utilizó para oponerse a los pensamientos filosóficos, políticos y religiosos que circulaban durante la primera mitad del siglo XX en México. El positivismo, el marxismo y el catolicismo fueron los

⁸¹ *Ibid.*, p. 514.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 425.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 426.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 517.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 427-429.

centros de sus ataques. En el contexto posrevolucionario, los argumentos de Caso son, en algunos aspectos, continuación de una confrontación que se venía dando desde finales del siglo XIX entre las posturas “materialistas y las religiosas”. La defensa de los postulados cristianos le permitió deslindarse de un liberalismo extremo y del catolicismo como fe hegemónica. Ayudado de las filosofías en boga: el personalismo y el intuicionismo, propuso una *tercera vía* entre el individualismo y el socialismo.

Antonio Caso es producto, síntesis, de la labor secularizadora moderna cuyos efectos, en el aspecto religioso, propició una transformación de la espiritualidad en México. Desde el siglo XIX la convivencia del liberalismo y el positivismo con otras formas de pensamiento como el panteísmo y el krausismo, fue preparando el terreno a la aparición de una fe personal, no institucional, pero no por ello no dogmática. De esta manera, el supuesto antidogmatismo casiano se nos muestra como una estrategia retórica e ideológica que no es posible seguir sosteniendo. Es claro que en la polémica con Alfonso Junco se ratifican las estrategias utilizadas por los dos contendientes para influir en la opinión pública, y esto nos lleva a una dimensión política⁸⁷ en la que las ideas liberales y las católicas continuaron su añeja lucha. En suma, la caridad cristiana, como dogma religioso destinado a lo social y lo político, le permitió al filósofo mexicano participar y proponer una salida a los grandes problemas mundiales y nacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004.
- Aguilar Rivera, José Antonio, “El liberalismo cuesta arriba, México (1890-1930)” en Marcela García Sebastiani y Fernando del Rey Reguillo (eds.), *Los desafíos de la libertad. Transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 143-171.
- Bastian, Jean Pierre (coord.), *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México en 1872-1911*, FCE/COLMEX, México, 1989.
- _____ (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones*, FCE, México, 1993.
- _____ , *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, 1997.
- _____ , *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, FCE, México, 2004.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, FCE, México, 1993.
- _____ , “Introducción” en Roberto Blancarte (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, COLMEX, México, 2008, pp. 9-27.
- Cardiel Reyes, Raúl, *Retorno a Caso*, UNAM, México, 1986.
- Caso, Antonio, “Polémica sobre la existencia de Dios y las antítesis razón y fe, libertad y dogma” en *Obras completas*, UNAM, México, 1971, t. I, pp. 417-513.
- _____ , “Polémica sobre la orientación ideológica de la Universidad de México” en *Obras completas*, UNAM, México, 1971, t. I, pp. 169-197.
- _____ , “La existencia como economía y coomo caridad” en *Obras completas*, UNAM, México, 1972, t. III, pp. 5-26.
- _____ , “Filósofos y doctrinas morales” en *Obras completas*, UNAM, México, 1973, t. II, pp. 77-19.

⁸⁷ Illades y Leidenberger, “Prólogo”, 2008, p. 12.

- _____, "Problemas filosóficos" en *Obras completas*, UNAM, México, 1973, t. II, pp. 1-76.
- _____, "El peligro del hombre" en *Obras completas*, UNAM, México, 1975, t. VIII, pp. 179-239.
- _____, "La persona humana y el Estado totalitario" en *Obras completas*, UNAM, México, 1975, t. VIII, pp. 3-173.
- _____, "El crepúsculo de Maquiavelo" en *Obras completas*, UNAM, México, 1976, t. IX, pp. 31-33.
- _____, "El problema de México" en *Obras completas*, UNAM, México, 1976, t. IX, pp. 69-97.
- _____, "Nuevos discursos a la nación mexicana" en *Obras completas*, UNAM, México, 1976, t. IX, pp. 103-158.
- _____, "Rusia y México" en *Obras completas*, UNAM, México, 1976, t. IX, pp. 28-30.
- _____, "El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores" en *Obras completas*, UNAM, México, 1985, t. X, pp. 5-93.
- _____, "La filosofía de la cultura y el materialismo histórico" en *Obras completas*, UNAM, México, 1985, t. X, pp. 95-199.
- _____, *Antología filosófica*, UNAM, México, 1993.
- _____, "Nietzsche su espíritu y su obra" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 2000, pp. 231-242.
- Contreras Pérez, Gabriela, *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México (1933-1944)*, UAM, México, 2002.
- Curiel, Fernando, *La Revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, UNAM, México, 1999.
- Escandón, Carlos S. J., *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, Porrúa, México, 1968.
- Estrella González, Alejandro, "La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos", *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, enero-junio de 2010, pp. 141-181.
- Gaos, José, "El pensamiento hispano-americano. Notas para su interpretación histórico filosófica" en *Las ideas y las letras*, UNAM, México, 1995, pp. 101-193.
- _____, "Filosofía mexicana de nuestros días" en *Obras completas*, UNAM, México, 1996, t. VIII, pp. 47-295.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- Garciadiego, Javier, "¿Dónde quedó el liberalismo?" en Josefina Vázquez (coord.), *Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale*, COLMEX, México, 1999, pp. 79-90.
- Habermas, Jürgen, "Motivos del pensamiento postmetafísico" en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990, pp. 38-63.
- Hale, Charles, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México, 1991.
- _____, "Introducción", *Justo Sierra. Un liberal del porfiriato*, FCE, México, 1997, pp. 7-17.
- Henríquez Ureña, Pedro, "La revolución y la cultura en México" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, FCE, México, 2000, pp. 145-152.
- Hernández Luna, Juan, "Prologo" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, FCE, México, 2000, pp. 7-23.
- Hernández Prado, José, *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, UAM-Azcapotzalco, México, 1994.
- _____, *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*, UAM-Azcapotzalco, México, 2002.
- _____, "La vinculación entre liberalismo y sentido común" en José Hernández Prado (coord.), *Heterodoxias liberales*, UAM-Azcapotzalco, México, 2007, pp. 62-89.
- Illades, Carlos, "Ciencia y metafísica en el siglo XIX" en Carlos Illades y Georg Leidenberger (coords.), *Polémicas intelectuales del México moderno*, CONACULTA/UAM, México, 2008, pp. 69-114.

- _____ y Georg Leidenberger, "Prólogo" en Carlos Illades y Georg Leidenberger (coords.), *Polémicas intelectuales del México moderno*, CONACULTA/UAM, México, 2008, pp. 9-21.
- Junco, Alfonso, *El difícil paraíso*, México, Helios, 1940.
- _____, "Entraña y símbolo de la hispanidad", *Ábside, Revista de Cultura Mexicana*, núm. XII, diciembre de 1940, pp. 10-18.
- _____, *Sangre de Hispania*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940.
- Krauze, Enrique, "Antonio Caso, el filósofo como héroe" en *Mexicanos eminentes*, Tusquets, México, 1999, pp. 115-142.
- _____, *Caudillos culturales en la revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 2000.
- Krauze, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, 1990.
- Martínez Assad, Carlos, *El laboratorio de la revolución: el Tabasco garridista*, Siglo XXI, México, 2004.
- Martínez Carrizales, Leonardo, "La perspectiva revolucionaria del Ateneo de la Juventud", en Leonardo Martínez Carrizales (coord.), *El orden cultural de la revolución mexicana. Sujetos, representaciones, discursos y universos conceptuales*, UAM, México, 2010, pp. 236-269.
- Matute, Álvaro, *El Ateneo de México*, FCE, México, 2000.
- Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.
- Olimón Nolasco, Manuel, *Asalto a las conciencias, Educación política y opinión pública (1934-1935)*, IMDOSOC, México, 2008.
- _____, *Hacia un país diferente, El difícil camino hacia un modus vivendi estable 1935-1938*, IMDOSOC, México, 2008.
- Palti, Elías José, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un discurso sobre las formas de discurso político)*, FCE, México, 2005.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española y México*, FCE, México, 1992.
- Reyes, Alfonso, "Pasado inmediato" en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, FCE, México, 2000, pp. 181-210.
- Romaneil, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México*, COLMEX, México, 1954.
- Vasconcelos, José, *Ulises criollo*, Porrúa, México, 2003.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, FCE, México, 1985.