

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
MAESTRIA EN FILOSOFIA



ANTONIO CASO Y LA NECESIDAD  
DE LA METAFISICA

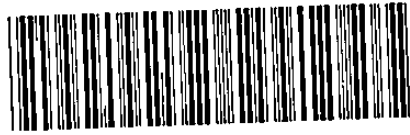
TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFIA

PRESENTA  
ANA LAURA SANTAMARIA PLASCENCIA

ASESOR: MTRO. MIGUEL DE LA TORRE GAMBOA

SAN NICOLAS DE LOS GARZA, N. L.

FEBRERO DE 2000



1020130143

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
MAESTRIA EN FILOSOFIA



ANTONIO CASO Y LA NECESIDAD  
DE LA METAFISICA

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFIA

PRESENTA  
ANA LAURA SANTAMARIA PLASCENCIA

ASESOR: MTRO. MIGUEL DE LA TORRE GAMBOA

SAN NICOLAS DE LOS GARZA, N. L.  
FEBRERO DE 2000



TM  
Z7125  
FFL  
2000  
S2

034 44760



FONDO  
TESIS

## APROVACIÓN DE TESIS

Director de la tesis: Mtro. Miguel de la Torre Gamboa

SINODALES

FIRMAS

Mtro. Miguel de la Torre Gamboa

-----

Dr. José María Infante Bonfiglio

-----

Mtro. Arturo Delgado Moya

-----

Dr. José María Infante Bonfiglio  
Subdirector de Posgrado de Filosofía y Letras

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
-------------------	---

### PRIMERA PARTE

#### EL POSITIVISMO Y LA NEGACIÓN DE LA METAFÍSICA

CAP. I. LA FILOSOFÍA POSITIVISTA.....	9
A. El positivismo de Augusto Comte.....	11
1. La ley de los tres estados.....	13
2. La Religión de la humanidad.....	15
B. La herencia del positivismo.....	16
1. La reforma social .....	17
CAP. II. EL POSITIVISMO MEXICANO.....	20
A. La doctrina del orden.....	21
B. Gabino Barreda y la anarquía social en México:.....	23
C. Positivismo y porfirismo.....	26
1. Las contradicciones del positivismo porfirista.....	30

### SEGUNDA PARTE

#### LA REFUTACIÓN DEL POSITIVISMO Y LA RESTAURACIÓN DE LA METAFÍSICA.

CAP. III. LA REFUTACIÓN DEL POSITIVISMO.....	33
A. El Ateneo de la Juventud.....	33
B. La rebelión irracionalista.....	37
CAP. IV. LA CRÍTICA AL DETERMINISMO CIENTÍFICO.....	41
A. Boutroux y el contingencialismo de la ley científica.....	42

B. El intuicionismo de Bergson.....	45
<b>CAP. V. METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA.....</b>	<b>50</b>
A. Antonio Caso y la fenomenología.....	50
1. Psicologismo contra objetivismo.....	50
2. La intuición de lo universal.....	52
3. El solipsismo y el problema de la trascendencia del mundo.....	55
4. El voluntarismo y el principio de economía del pensamiento.....	57
5. El voluntarismo existencialista .....	60
6. ¿Es Caso fenomenólogo? .....	61
B. El neokantismo de Marburgo y la metafísica de las esencias.....	63
C. Causalidad contra Legalidad.....	65
1. El problema de los “irracionales”.....	67

### TERCERA PARTE

#### LAS DERIVACIONES ESTÉTICAS, ÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA METAFÍSICA DE ANTONIO CASO

<b>CAP. VI. ESTÉTICA Y METAFÍSICA.....</b>	<b>72</b>
A. Ubicación de la estética en el pensamiento de Antonio Caso.....	72
B. Teoría de la intuición creadora.....	73
1. La demasia vital o ponencia superflua.....	73
2. El arte como desinterés.....	74
C. Teoría de la Proyección sentimental.....	79
1. La Einfühlung y la ética.....	79
2. La Einfühlung y la apercepción trascendental.....	80
D. Teoría de la expresión estética.....	82
1. El símbolo, quintaesencia del arte.....	83
2. La belleza y los sublimes.....	84
E. Lo sublime y la compasión.....	85

1. Compasión y tragedia.....	86
2. Compasión y placer estético.....	88
F. La metafísica la división de las artes.....	89
G. El problema del arte contemporáneo.....	91
CAP. VII. LA ÉTICA DE CASO: LA EXISTENCIA COMO CARIDAD.....	94
A. Ética y trascendencia.....	96
B. El personalismo de Antonio Caso.....	98
C. Axiología y moral en el pensamiento de Antonio Caso.....	99
1. Los valores cristianos.....	104
CAP. VIII LAS REPERCUSIONES POLÍTICAS DE LA ÉTICA DE CASO.....	107
A. El concepto de la historia como conocimiento <i>sui generis</i> .....	107
B. La filosofía de la cultura y la historia.....	109
C. La filosofía política de Antonio Caso.....	110
1. Esbozo de una teoría de la democracia.....	111
2. Las “filosofías oficiales”.....	113
3. Individualismo y totalitarismo.....	114
4. La persona como proyecto social.....	117
5. Cultura de aprovechamiento contra cultura de salvación.....	118
CONCLUSIONES.....	120
BIBLIOGRAFIA.....	124



## INTRODUCCIÓN

El 25 de junio de 1909 en el salón *El Generalito* de la Escuela Nacional Preparatoria se inicia una serie de siete conferencias en contra del positivismo. Estas conferencias, organizadas por el jóvenes que integraban el Ateneo de la Juventud, representan un parteaguas en la cultura de México.

El positivismo en México, era más que una corriente filosófica; se había convertido en una ideología legitimadora, era la doctrina oficial de México. El positivismo no sólo era la base de la educación en la Escuela Nacional Preparatoria, sino que sus ideas sociales y políticas servían para explicar y justificar la política misma del general Díaz.

El objetivo primordial de la obra de Antonio Caso fue debatir las bases del positivismo los terrenos epistemológicos y de concepción de las ciencias, y lograr la restauración de la metafísica, a la que la doctrina positivista había pretendido sepultar.

El propósito del presente trabajo es analizar la aportación que Antonio Caso realizó a la filosofía y a la historia de México, siguiendo la línea que va del cuestionamiento de las pretensiones racionalistas del positivismo, al restablecimiento de la metafísica como fuente legítima de conocimiento y como fundamento de la moral.

Para algunos autores, como José Gaos, Caso fue sucesivamente positivista, vitalista, bergsoniano, fenomenólogo y personalista. Sin embargo, para otros autores como Raúl Cardiel y Edgar Sheffield, el filósofo mexicano expresa las ideas personalistas y del existencialismo cristiano desde los albores de su pensamiento. Para la realización del presente trabajo suscribiré la segunda tesis.

Así, sin descuidar la evolución histórica del pensamiento de Antonio Caso, el trabajo comprende el debate que Antonio Caso libró contra el racionalismo positivista desde la trinchera del personalismo y el existencialismo cristiano,

El trabajo está dividido en tres partes. La primera comprende los capítulos I y II y está dedicada a hacer una revisión del positivismo comtiano y de la forma en que fue adoptado en México. La segunda comprende los capítulos del III al V y constituye el estudio de la refutación que realizó Antonio Caso al positivismo desde el punto de vista de las ciencias y la epistemología, para concluir con la defensa de una metafísica fundada en el realismo volitivo. Y la tercera parte, que abarca los capítulos VI, VII y VIII, es una revisión de las ideas estéticas, éticas y políticas que se desprenden de la metafísica casista.

La descripción de cada capítulo es la siguiente:

En el capítulo I se estudian las características generales de la filosofía positivista, desde la perspectiva de Leszek Kolakowski. Aquí se advierten los elementos comunes de toda filosofía positivista; así como el positivismo de Augusto Comte con su “Ley de los tres estados” y las contradicciones que entraña su “Religión de la humanidad.”

En el capítulo II, siguiendo a Leopoldo Zea, se hace una breve exposición del nacimiento, auge y la decadencia del positivismo en México. Aquí se estudia cómo las ideas de Comte y John Stuart Mill, importadas por Gabino Barreda, fueron adoptadas en nuestro país para garantizar el orden político y social y legitimar la consolidación de los intereses de la ascendiente burguesía.

En el capítulo III se estudia el surgimiento del Ateneo de la Juventud y sus principales intereses. También se describe la forma en que Antonio Caso se propuso retomar las facultades no racionales para construir sus tesis metafísicas, situación que lo acercó al irracionalismo vitalista. En este punto se estudia la influencia que Nietzsche y Stirner ejercieron en su pensamiento; así como el rechazo al individualismo.

El capítulo IV está dedicado a la rebelión de Caso contra la concepción de la ciencia como saber supremo e inamovible, y de la razón como medio exclusivo de llegar al conocimiento. Aquí se estudiará el seguimiento que hizo de Émile Boutroux y su tesis del contingencialismo de las leyes naturales, y de Henri Bergson con su corriente intuicionista.

En el capítulo V se estudia la influencia de la fenomenología de Husserl y la forma en que el filósofo mexicano adoptó las tesis husserlianas sobre la intuición eidética y la filosofía de las esencias para fundamentar su metafísica. También se estudia la influencia de la epistemología de Emile Meyerson y la forma en que la reivindicación de la causalidad sirvió para rebatir las ideas de la escuela neokantiana de Marburgo, a la que Caso acusaba de suscribir un idealismo panlogista que hacía imposible la reivindicación tanto de la metafísica y como de su única vía de acceso: la intuición.

En el capítulo VI se estudia cómo el filósofo mexicano, siguiendo a Schiller, Kant y Schopenhauer, concluye que el arte es una forma especial de conocimiento, capaz de descubrir la realidad metafísica en virtud de la actitud de contemplación desinteresada que mueve tanto al artista como a quien contempla la obra de arte.

El capítulo VII está dedicado al planteamiento de la caridad como el alfa y el omega de la ética de Antonio Caso; veremos las coincidencias y diferencias con la ética de Schopenhauer; su refutación a las axiologías tanto subjetivistas como objetivistas y su decisión de considerar los valores como creaciones sociales; así como la forma en que el pensamiento casista se fundamenta en el personalismo cristiano.

Finalmente, en el capítulo IX se estudian las repercusiones políticas de la ética de Caso, pues si bien la crítica principal de autor contra el positivismo había sido de carácter filosófico, enfatizando ante todo los aspectos epistemológicos y metafísicos, no por eso dejó de hacer notar sus consecuencias sociales y políticas, situación que lo llevó a proponer una filosofía política basada en el personalismo cristiano.

**PRIMERA PARTE**

**EL POSITIVISMO Y LA NEGACIÓN DE LA METAFÍSICA**

## I. LA FILOSOFÍA POSITIVISTA

El término positivismo posee una pluralidad de acepciones, pues además de una doctrina filosófica, esta palabra también designa cierto punto de vista dentro de la teoría del derecho, y cierta posición respecto a algunas posiciones teológicas. Sin embargo, la filosofía positiva propiamente dicha es un término acuñado por Augusto Comte. Y a pesar de lo difícil que resulta establecer los límites de una corriente filosófica tan compleja, que abarca posiciones en muchos sentidos contradictorias, se reconoce universalmente una corriente positiva en la evolución de pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX.

El investigador polaco Leszek Kolakowski define a la filosofía positiva como “Un conjunto de reglas y criterios de juicio sobre el conocimiento humano.”<sup>1</sup> Este “conjunto de reglas” permite formular normas para establecer una distinción entre el objeto de una cuestión posible y lo que, razonablemente, no se puede presentar como cuestión. La filosofía positivista tiene, por tanto, una actitud normativa que pretende regular términos como “ciencia”, “saber”, “conocimiento”, etc. Y para ello, según señala Kolakowski, la filosofía positivista establece cuatro reglas generales:

1.- Fenomenalismo. Esta regla o actitud gnoseológica niega que exista una diferencia real entre “fenómeno” y “esencia”. Con ello rechaza las doctrinas metafísicas tradicionales que suponen que los fenómenos percibidos y percibibles son manifestación de una realidad que no puede revelarse directamente al conocimiento ordinario (la *cosa en sí* kantiana o las *Ideas* platónicas).

2.- Nominalismo. Es la prohibición de suponer que las formulaciones generales provenientes de cualquier saber, tengan en la realidad otros equivalentes que los objetos concretos singulares. Esto significa que la generalización y abstracción únicamente son válidas como instrumentos que estructuran la experiencia, pero que no poseen existencia propia. Son propiedades exclusivas del lenguaje, pero no coinciden con ningún dato de la

---

<sup>1</sup> Kolakowski, Leszek, *La filosofía positiva*. Edit Rey, México D.F., 1993 p. 14

experiencia, pues en el mundo no hay nada general, sino únicamente hechos individuales observables. Así, las ideas platónicas, por ejemplo, nuevamente son desechadas como objetos de conocimiento.

3.- “Antinormatividad” Es la negación de valor cognoscitivo a los juicios de valor y a los enunciados normativos. Para el positivismo los atributos que califican acontecimientos, cosas o conductas humanas tales como noble, innoble, bueno, malo, feo, hermoso etc no son datos en la experiencia y por tanto no son ni objetos de conocimiento ni derivaciones o consecuencias que se puedan sacar de los razonamientos válidos, pues estos últimos, debido a su sentido de eficacia y un carácter tecnológico, pueden ser calificados únicamente como falsos o verdaderos. La filosofía positivista acepta que los hombres tienen derecho a formular juicios de valor sobre el mundo de los hombres, pero se rechaza que estos juicios puedan tener sustento científico, se trata simplemente de decisiones consideradas como arbitrarias.

4.- Reduccionismo metodológico Consiste en una fe en la unidad fundamental del método científico. Es decir, en la certeza de que los modos de adquisición de un saber válido son fundamentalmente los mismos en todos los campos de la experiencia. Por lo que es dable esperar la reducción de todas las áreas de saber a una sola y misma ciencia: la física.

Kolakowski concluye que en torno a estas cuatro reglas la filosofía positiva ha elaborado una amplia problemática que se extiende a todas las áreas del conocimiento humano. A través de toda su historia el positivismo ha dirigido en particular sus críticas contra los desarrollos metafísicos de toda clase, es decir, contra la reflexión que no puede fundar enteramente sus resultados sobre datos empíricos o que formula sus juicios de manera que los datos empíricos no puedan nunca refutarlos. Las interpretaciones del mundo tanto materialista como espiritualista, según los positivistas, emplean palabras a las que no corresponde ninguna experiencia.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *idem*, p 22

## A El positivismo de Augusto Comte.

El positivismo de Augusto Comte (1798-1857) responde a la aspiración de hallar la ley del movimiento de la civilización, es decir, la ley del devenir humano. Abelardo Villegas, en su libro *Positivismo y Porfirismo*, afirma. “El positivismo, como casi toda la filosofía moderna, tiene ante sí el espectacular desarrollo de las ciencias de la naturaleza, en contraste con el ámbito de lo humano o lo social, es decir, en contraste con el ámbito de la historia, que sustraída de la naturaleza, parece estar desarrollada al azar, convirtiendo a las ciencias humanas en un conjunto de saberes anárquicos”<sup>3</sup>. La idea de crear lo que Comte llamo la física social, contiene la aspiración de unificar al hombre con la naturaleza y encontrar las leyes naturales que rigen la sociedad.

El concepto de progreso fue el que sirvió de clave para la formulación de estas leyes. El progreso implicaba la tesis de que todos los fenómenos tienen sentido, de que unos sirven para la aparición de otros. El progreso concebido de esta manera sería la ley del desarrollo histórico. También veía una interrelación entre los hechos y la conciencia, en el sentido de que el desarrollo de la historia no es más que la realización de diversas formas de conciencia; este intelectualismo constituiría una segunda ley. Y es precisamente contra estas dos ideas erigidas en leyes la de progreso y el intelectualismo, que Antonio Caso centraría su devastadora crítica al positivismo.

Según el positivismo la humanidad se encaminaría hacia una etapa no sólo de auge de las ciencias positivas, sino de la organización social dirigida por la sociología y por el resto de las ciencias, la física social convertiría a la política en ciencia y todo se organizaría según sus principios.

Aunque el nombre de Augusto Comte está íntimamente asociado al término “positivismo”, e incluso el mismo filósofo francés se autodenominó como “positivista”, su doctrina contiene elementos que bien pueden considerarse como divergentes o

---

<sup>3</sup> Villegas Abelardo, *Positivismo y Porfirismo*. Edit. Setenta y Seis, México D.F. 1970 p. 6

contradictorios con los lineamientos generales de lo que se conoce como positivismo. Particularmente lo que se conoce como “segunda fase” de su pensamiento, es decir, la llamada “Religión de la Humanidad”.

Kolakowski señala que los primeros discípulos de la filosofía positivista, como John Stuart Mill (1806-1873) y Émile Littré (1801-1881) coincidían en señalar que el pensamiento de Comte se dividía en dos fases claramente distintas, de las que la primera constituye el positivismo propiamente dicho, mientras que la segunda es la negación, al menos parcial, de la primera y debe ser considerada como una “lamentable aberración del gran filósofo, que había sido afligido por una reincidencia de una enfermedad mental”<sup>4</sup>. John Stuart Mill consideraba “que la religión positivista de Comte no tenía ninguna conexión orgánica con su pensamiento genuinamente filosófico, sino que era un añadido superfluo, y, a decir verdad, repugnante.”<sup>5</sup>

Sin embargo, algunos pensadores del siglo XX, incluyendo al propio Antonio Caso, consideran que la llamada segunda fase de su obra es, por el contrario, la consecuencia natural de toda la filosofía positiva. En su libro *Positvismo, neopositivismo y fenomenología*, Caso advierte que tanto “en el *Curso de filosofía positiva* –libro fundamental de Comte-, como en el *Catecismo positivista*, el dogma positivo, esto es, la síntesis de las ciencias fundamentales, se subordina al amor místico de la humanidad”<sup>6</sup>

Frederick Copleston por su parte adopta una interesante postura conciliadora entre ambas visiones al expresar que Mill tiene sin duda razón al señalar que una teoría positivista del conocimiento no implica la religión de la humanidad. Pero hace la observación de que a Comte no sólo le interesaba una teoría del conocimiento, sino también -y sobre todas las cosas-, la regeneración social, y que su religión positivista, por muy extravagante que parezca, era para él uno de los factores de tal regeneración.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Kolakowski, *Op. Cit* p 64

<sup>5</sup> Copleston, Frederick, *Historia de La filosofía* T 9 Edit Anel, México, D F 1992 p 104

<sup>6</sup> Caso, Antonio, *Positvismo, neopositivismo y fenomenología*. Obras Completas Vol VII UNAM, México, D F 1972 p 128

<sup>7</sup> Copleston; *Op. Cit.* p 105



A continuación realizaremos una breve descripción de la filosofía comtiana para enseguida presentar algunos lineamientos de la forma en que esta doctrina fue adoptada y adaptada en nuestro país

### **1. La ley de los tres estados**

La ley de los tres estados constituye la “espin dorsal del sistema comtiano”. Esta ley enuncia que la historia del espíritu humano puede ser sistematizada en tres fases sucesivas y manifiestas en todos los campos del trabajo intelectual del hombre. Esto significa que el espíritu humano, en virtud de su propia naturaleza, pasa, según Comte, por tres periodos diferentes, irreductibles y sucesivos: el teológico, el metafísico y el positivo

Los tres periodos pueden ser entendidos como tres sistemas de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, es decir, se trata de tres estados teóricos. El primero es el punto de partida de la inteligencia, el segundo significa una transición y el tercero es su estado fijo y definitivo

#### **a) El estado teológico o ficticio**

Este estado constituye la forma embrionaria del saber. En este nivel la mente humana manifiesta una predilección por las cuestiones más insolubles, se interroga sobre la naturaleza oculta de las cosas, quiere saber “por qué” tal cosa tiene lugar, y contesta a esta pregunta construyendo a su propia imagen divinidades que le explican el mundo. De esta manera, la naturaleza se manifiesta como una continuidad de milagros realizados por las fuerzas superiores que gobiernan al mundo. Este nivel tiene cierta progresión, que va del fetichismo al politeísmo y de éste al monoteísmo. El fetichismo consiste en “atribuir a todos los cuerpos exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra pero casi siempre mas enérgica. La adoración a los astros caracteriza el grado más elevado de esta primera fase teológica.”<sup>8</sup> En el politeísmo se retira la vida a los objetos materiales, para ser trasladada a diversos seres ficticios, habitualmente invisibles, cuya activa y continua

---

<sup>8</sup> Comte, Augusto, *Discuso sobre el espíritu positivo* Edit. Aguilar Buenos Aires, 1980 P 42-43

intervención pasa a ser la fuente directa de todos los fenómenos exteriores. El paso a las creencias monoteístas, es considerado por Comte como la inevitable declinación de la fase teológica, a la cual considera indispensable tanto para el desarrollo de la sociabilidad como el de la inteligencia.

b) El estado metafísico o abstracto

Este estado tiene un carácter transitorio entre el estado teológico y el positivo, sin embargo Comte lo considera mas cerca del primero que del segundo, pues tanto la metafísica como la teología tratan de explicar la naturaleza íntima de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, es decir se hacen las mismas preguntas absolutas. Pero la solución ha sufrido una transformación considerable, ya que en lugar de operar con los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza por entidades abstractas personificadas, cuyo uso, en opinión de Comte, ha permitido designarla *ontología*. En estos seres metafísicos se puede ver, según se esté más cerca del estado teológico o del positivo, una verdadera emanación del poder sobrenatural, o bien una simple denominación abstracta del fenómeno considerado. En este segundo caso, “ya no es la pura imaginación quien domina, ni es todavía la verdadera observación, sino que interviene en gran medida el razonamiento y se prepara confusamente al ejercicio verdaderamente científico”<sup>9</sup> Así, para Comte, la metafísica no es, pues, en el fondo, más que una especie de teología gradualmente debilitada por simplificaciones disolventes que le quitan espontáneamente el poder directo de impedir el desarrollo de las concepciones positivas. Finalmente, por su carácter contradictorio, el régimen metafísico u ontológico es la inevitable alternativa de tender a la vana reestructuración del estado teológico para mantener las condiciones del orden, o impulsar a una situación puramente negativa a fin de librarse del dominio opresor de la teología.

---

<sup>9</sup> *Ibid.* P 50

c) El estado positivo o real.

Esta fase, a diferencia de la anterior, no intenta responder en otros términos a las mismas cuestiones del estado teológico, sino que rechaza estas preguntas desenmascarando su esterilidad y su carácter verbal. Es decir, para Comte, el espíritu reconoce al fin su incapacidad para las nociones absolutas; renuncia a las indagaciones absolutas, al conocimiento del origen y destino del universo, y se conforma, únicamente, con el conocimiento de sus leyes efectivas, es decir, de las relaciones invariables de sucesión y semejanza. Aquí se reconoce que la verdadera observación es la única base posible de los conocimientos verdaderamente accesibles. La lógica reconoce como *regla fundamental* que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible. Por tanto, la mente positiva reclama el control del hecho “objetivo”, no emplea palabras a las que no corresponde ninguna realidad, trata únicamente de descubrir leyes duraderas y universales según las cuales los fenómenos se desarrollan y se suceden. Por tanto, a la mente positiva no le interesan las “causas”, sino las regularidades, y está convencido de que estas leyes o regularidades se extienden a la totalidad de los fenómenos.

Así, la idea comtiana de ciencia es puramente fenomenalista, y el estudio de los fenómenos es siempre relativo. Por otra parte, el criterio fundamental que sirve para la validación del saber es su valor utilitario. Este control práctico del saber es histórico y social. Su formulación se resume en la célebre frase “Conocer para prever, prever para obrar”. Por tanto, la ciencia es un instrumento que sirve para ejercer las facultades humanas en vista de dominar las condiciones de la vida natural y social.

## **2. La Religión de la humanidad**

La llamada segunda fase del sistema comtiano consiste en el desarrollo del concepto de la Religión de la Humanidad. Según Comte, al abolir las antiguas religiones fundadas sobre las creencias teológicas, el sistema positivo no destruye la religión en general, pues lo considera uno de los elementos duraderos de la estructura social.

En la religión positiva, la humanidad reemplaza a las divinidades mitológicas. Comte concibe a la humanidad es un ser compuesto de todos los individuos vivos, muertos y por venir, los individuos se renuevan en este ser como las células en un organismo, sin dañar por eso su vida autónoma. Así, los individuos son producto de la humanidad: sus pensamientos, gustos, sentimientos, creencias, etc. son funciones de la vida del único y mismo organismo. Para Comte, este concepto positivo de la humanidad requiere el mismo culto que se rendía antes a las deidades imaginarias.

A partir de esta concepción religiosa de la humanidad se desprende todo un sistema de culto que asemeja en gran medida al de la iglesia católica, por este motivo algunos autores lo han calificado como un “catolicismo sin cristianismo”. Siguiendo al catolicismo, serán salvaguardados los ritos y los sacramentos, el calendario y el clero que enseñará la nueva fe. Las mujeres harán la función de “ángel de la guarda”, serán vigilia y fuente de estímulos en la vida sentimental de la humanidad para asegurar el triunfo del espíritu positivo sobre la tierra; serán las encargadas de formar los sentimientos, los cuales gobiernan al espíritu en el sentido de que sólo ellos son capaces de conducir a la acción. Para que prevalezca el culto a la mujer como símbolo de “pureza” Comte plantea la existencia de una madre virgen que engendrará por inseminación artificial. En una palabra, Comte quería rehacer toda la estructura de la Iglesia católica con todo y su Papa positivo, sacerdotes y templos.

## **B. La herencia del positivismo.**

Kolakowski señala que los principales divulgadores de la filosofía positiva (Mill y Littré) la mutilaron al quitarle toda la superestructura de la religión positiva. En cambio, su aspecto cientista se ha mantenido como patrimonio duradero del pensamiento positivista. La herencia del positivismo está en ideas como las siguientes: la ley de los tres estados, la fe en la unidad de las ciencias diferenciadas, la crítica al pensamiento metafísico, al igual que los principios metodológicos de la sociología como el considerar a los hechos sociales como hechos *sui generis* independientemente de su sustancia psíquica; la oposición a la

teoría del contrato social,<sup>10</sup> el considerar a las ciencias, creencias y comportamientos de los hombres como hechos sociales, es decir, como hechos cuyo verdadero sujeto es la colectividad

### 1. La reforma social.

Kolakowski explica que en su planteamiento de reforma social Comte sigue el esquema histórico que organiza la historia de la humanidad en épocas orgánicas y críticas sucesivas. Durante las épocas orgánicas, las sociedades se orientan hacia la conservación del orden heredado, mientras que la diferenciación social es considerada como una división natural de las funciones sociales necesarias, la sociedad es vista entonces como una entidad supra-individual que posee su valor propio y supremo por relación a los individuos. Durante las épocas críticas orientadas sobre todo hacia una actividad destructora en relación con el orden dado, la sociedad es, por el contrario, considerada como una suma de individuos que no posee existencia autónoma, ni valores autónomos distintos de los de cada ser humano considerado por separado.

La sucesión de épocas orgánicas y críticas en la historia no equivale a una oscilación entre dos estados idénticos, sino que sigue una línea ascendente que es considerada como progreso. Por tanto, la vuelta a una época orgánica después de una crítica no consiste en la restauración del antiguo orden, “sino en la recuperación por la colectividad de su naturaleza orgánica, según principios superiores de cooperación, siendo el eje del progreso el cambio en los modos de pensamiento y del desarrollo intelectual”<sup>11</sup>

Así, la futura fase orgánica hacia la que la humanidad se dirigiría al término de la Revolución Francesa sería la sociedad positiva, donde las estructuras fundamentales

---

<sup>10</sup> Comte fue un crítico severo de la teoría contractualista, pues consideraba que daba realidad a los individuos, mientras que veía la colectividad como un mecanismo arbitrariamente construido para la comodidad o una abstracción teórica. Para el padre del positivismo los individuos son construcciones intelectuales, mientras que la sociedad está dotada de la realidad original. Para Comte la existencia de la vida social es tan “natural” como las funciones orgánicas y no se tiene que sacar su realidad de contratos ficticios. Los hombres viven en sociedad porque proviene de la naturaleza de su especie y no porque esperen sacar ventajas inalcanzables en el aislamiento.

<sup>11</sup> Kolakowski, *Op. Cit* p 69

características de la sociedad feudal, entre otras la división del poder en poder espiritual y poder terrenal, deberán ser restauradas, pero ahora la organización espiritual ya no tendrá como fundamento los dogmas teológicos, sino la ciencia. Para salir de la anarquía y del caos aportado por la Revolución era necesario un poder unificado, una dictadura, que al principio careciese de doctrina, pero que con el tiempo implantara una ideología social adecuada que diera unidad y organicidad a la sociedad. Esta unidad debía reconstituirse sobre la base de principios científicos que la humanidad adoptará universalmente y que permitiría abolir la metafísica revolucionaria en favor de una verdadera física social “La sociedad del porvenir, la sociedad orgánica y racional, debe fundarse sobre la ciencia: por una parte, los principios de su organización serán científicamente elaborados; por la otra, es impensable en tanto que sus miembros no sean todos ganados al modo científico de pensamiento”.<sup>12</sup>

Abelardo Villegas explica que en 1859, casi treinta años después de la aparición del primer tomo del *Curso de filosofía positiva*, Charles Darwin (1809-1882) publicó *El origen de las especies*. Esta obra transformó la idea de la vida, y en especial de la vida humana, al postularse una continuidad de la vida sin saltos ontológicos. Darwin no hacía juicios de valor, pero al mostrar la vida como un proceso que rompe constantemente sus propios moldes, preparaba la inserción del concepto de progreso en la naturaleza. El progreso no sería así una ley exclusiva de la historia de la humanidad, sino que se extendería a la vida entera. Esta articulación fundamental la realiza Herbert Spencer (1820-1903) con su evolucionismo. La evolución consiste en una adaptación del organismo vivo al medio ambiente, pero esta adaptación no es nunca definitiva sino una constante readaptación. En tal proceso pueden advertirse dos líneas directrices: un tránsito de lo homogéneo a la heterogéneo y una especialización de las partes. Este es un proceso de perfeccionamiento, en el que los organismos superiores son aquellos cuyas partes están más diferenciadas, y justo es esta diferencia la que les permite mayor adaptabilidad. Por tanto, el organismo más perfecto no es el hombre sino la sociedad. Lo que hace progresar a la sociedad es la acción o interacción “libre” de los individuos. Así, el progreso de las civilizaciones aparece como una ley natural ineludible.

---

<sup>12</sup> *Idem.* P 70

De esta manera, la naturaleza es vista como el escenario de una lucha permanente de readaptabilidad. Y el mundo humano fue concebido por los darwinianos como ámbito de una lucha semejante, en donde los pueblos o razas jugarían el papel de especies aptas e ineptas, con todas las consecuencias que de ello se podían derivar.

Villegas concluye que en los países hispanoamericanos, educados en la tradición católica, estas ideas tendrían que adquirir un carácter militante y jugar un papel importante en nuestras revoluciones del siglo XIX. A continuación estudiaremos la forma que adoptó el positivismo al llegar a nuestro país a través de Gabino Barreda.

## II. EL POSITIVISMO MEXICANO.

A diferencia de lo que sucede en el México contemporáneo, donde la filosofía se refugia en círculos cada vez más estrechos y sus discusiones tienen poca influencia y difusión, el positivismo tuvo un gran efecto social. Leopoldo Zea, en su libro *El positivismo y la circunstancia mexicana*, señala que la doctrina comtista fue traída a México para resolver una serie de problemas sociales y políticos, y no simplemente para ser discutida teóricamente. Y aunque su expresión teórica fue desconocida por las masas sociales de México, sus consecuencias prácticas fueron sentidas en diversas formas, tanto por los conocedores de la doctrina como por los ignorantes de la misma.<sup>1</sup> Abelardo Villegas amplía este señalamiento al afirmar que el positivismo “se introdujo a México como filosofía, como sistema educativo y como arma política”.<sup>2</sup>

La instauración de la pedagogía positivista se desencadenó a partir del célebre discurso de Gabino Barreda en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867. En este discurso Barreda hace una interpretación de la historia mexicana, particularmente de las revoluciones de Independencia y la Reforma, a la luz de algunos conceptos de Comte. Este discurso llamó poderosamente la atención de Juárez, y Barreda pasó a formar parte de la comisión encargada de redactar un plan de reorganización educativa.

Así, durante el gobierno de Juárez, Gabino Barreda organizó la educación preparatoria de la república, con fundamento en la filosofía comtista, la cual, como apunta Antonio Caso, fue “descoronada de su remate natural: la política y la religión de la humanidad”<sup>3</sup>

Zea señala que mal interpretada o no, la filosofía positivista dio lugar a diversas expresiones de la vida cultural de México; cada una de ellas no fue la auténtica expresión del ideal positivista, sino la expresión de una realidad propia de la circunstancia mexicana. De manera que los principales conceptos de la filosofía positiva

---

<sup>1</sup> Zea, Leopoldo. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. Edit SEP. Colec. Lecturas Mexicanas México, D F, 1985 P 37

<sup>2</sup> Villegas, Abelardo. *Op Cit* p 12

<sup>3</sup> Caso Antonio, *Historia y antología del pensamiento filosófico*. Obras Completas Vol VI Edt. UNAM México D F, 1972 P 297



de Augusto Comte, traída a México por Gabino Barreda, fueron adaptados a realidades estrictamente mexicanas.

Sin embargo, a pesar de los cambios que sufriera el positivismo en su proceso de adaptación a la circunstancias de México, la causa de que se adoptara el positivismo de Comte y no otra doctrina implica cierta afinidad entre las ideas de Comte y las de los mexicanos que lo adoptaron. Leopoldo Zea, Abelardo Villegas y José Porfirio Miranda coinciden en señalar que tanto el positivismo de Comte como su versión mexicana son expresión de los intereses de una burguesía recién instalada en el poder y ansiosa de “orden social” para lograr su permanencia. Es decir, en todo caso se trata de una ideología de clase.

#### **A. La doctrina del orden.**

Leopoldo Zea establece que Comte tenía que defender a la burguesía, instalada en el poder gracias a la Revolución Francesa, de los grupos que ahora querían el poder y que esgrimían las mismas ideas que ella había esgrimido contra los viejos poderes: la aristocracia y el clero. Y para hacerlo habría de abrazar por sobre todas las cosas la idea de orden. Pero no de un orden que reflejara el estatismo medieval, sino de un orden dinámico, un orden con progreso. Así, a Comte se le presentó el problema de coordinar sin contradecirse dos conceptos aparentemente opuestos: el orden y el progreso. Para hacerlo Comte trató de demostrar que “no hay orden sin progreso, ni progreso sin orden”. Es decir, trató de explicar que no sólo no se contradicen, sino que se implican mutuamente.

Para Comte las ideas de orden, son propias del sistema político teológico-militar, es decir, católico-feudal. Estas ideas representan el estado teológico de las ciencias sociales. En cambio, las ideas de progreso, se derivan de una filosofía puramente negativa: protestantismo y filosofía de las luces, los cuales constituyen el estado metafísico de la política. Según la doctrina de los tres estados, el estado teológico no ha podido sostenerse frente al progreso natural de la inteligencia y de la sociedad, y por eso tuvo que sucumbir. Sin embargo, para Comte hay algo verdadero en esa política de carácter teológico que la hace menos inconsistente y más apreciable que la política

metafísica, y es “la perfecta coherencia de sus ideas, opuesta a las frecuentes contradicciones de la escuela revolucionaria”.<sup>4</sup>

Comte considera que la política metafísica, a diferencia de la teológica, es esencialmente crítica y revolucionaria, razón por la cual ha recibido el nombre de progresiva; pero que a fuerza de ser crítica ha terminado por ser negativa, y en vez de construir no hace sino destruir. Para Comte la misión de la política metafísica es meramente transitoria. preparar a la sociedad para la nueva era positiva. Sin embargo, para Comte el problema que se presenta es que la doctrina metafísica no quiere abandonar el campo social, presentándose como un obstáculo al progreso. Esto sucede porque, siendo como es, un instrumento para negar el orden teológico, se transforma espontáneamente en negadora sistemática de todo orden, se transforma pues, en un instrumento de anarquía y desorden social. Por tanto, para Comte, esta doctrina es más peligrosa que la teológico-feudal que no tiene más pretensión que el orden. En cambio, el estado metafísico trata de erigir en estado permanente una situación puramente excepcional y transitoria.

Zea explica que en el fondo se trata de restablecer el antiguo orden católico-feudal, pero puesto al servicio de otra clase que no era ni el clero ni la aristocracia, lo que explica la elaboración de su religión de la humanidad. “Comte quiere sustituir el orden antiguo por un nuevo orden que debería basarse en los principios en los cuales creyese la burguesía, una vez que había dejado de creer en los principios teológicos. Perdida la fe en los principios del cristianismo, la burguesía había puesto su fe en otros principios, los de la ciencia. A la ciencia había pasado el hombre moderno la fe que había retirado a la religión. Sobre esta nueva fe Comte trató de fabricar un nuevo edificio social.”<sup>5</sup>

Por este motivo, trató de sustituir la iglesia católica por una nueva iglesia, la religión cristiana por la religión de la humanidad. A la idea revolucionaria de una libertad sin límites, propia de la era metafísica, opuso la idea de una libertad ordenada, de una libertad que sólo sirviese al orden.

---

<sup>4</sup> Zea, Leopoldo, *Op Cit* p.42.

<sup>5</sup> *Idem* P 44

A este respecto Porfirio Miranda señala que según Comte, para terminar con la época revolucionaria era necesario “apreciar el valor de la sumisión voluntaria, en la cual consiste la principal condición de nuestro perfeccionamiento.”<sup>6</sup> Por este motivo el positivismo enseña que “la verdadera libertad resulta siempre de una digna sumisión.”<sup>7</sup> Comte señala con toda claridad su concepto de libertad al servicio del orden: “La libertad verdadera y eficiente consiste en una aceptación consciente de las leyes naturales que rigen el orden social y moral, ya que este, al igual que las otras ciencias, está constituido por leyes inmutables”.<sup>8</sup>

Zea advierte que la política positiva de Comte y su religión de la humanidad no pasaron de ser pura utopía, un sueño de orden imaginario para servir a los intereses de una burguesía cansada del desorden que hacía inestables todas sus conquistas. Sin embargo fue esta misma utopía, este mismo ideal de orden social el que fue traído a México por Gabino Barreda.

## **B. Gabino Barreda y la anarquía social en México.**

Barreda, a semejanza de Comte, tuvo que enfrentarse a una circunstancia en la que imperaba el desorden, la anarquía social. La burguesía mexicana, de la cual era expresión Barreda, había tenido que enfrentarse en su fase combativa: la Reforma Juarista, al sector conservador integrado por el clero y la milicia. Para hacerlo se sirvió de una ideología tomada de los filósofos de la Revolución Francesa. Mediante el jacobinismo la burguesía mexicana trató de demostrar que las clases conservadoras no tenían razones que justificasen sus privilegios, que todos los hombres tienen los mismos derechos y que ni la divinidad ni los heroísmos son suficientes para privar a los hombres sus derechos inalienables. Esta etapa combativa triunfa con la reforma constitucional.

Justo Sierra identificará años más tarde a la clase triunfadora como representante de la incipiente burguesía nacional. “A quien se debió el triunfo reformista fue a la clase

<sup>6</sup> Comte Augusto: “Discurso VI” Citado por Porfirio Miranda en *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. Edit UAM Azcapotzalco México 1994 p. 39

<sup>7</sup> Comte Augusto, “Catecismo III” Citado por Porfirio Miranda en *Op. Cit.* p.40.

<sup>8</sup> *Ibidem*

media de los Estados, a la que había pasado por los colegios, a la que tenía lleno de ensueños el cerebro, de ambiciones el corazón y de apetitos el estómago: la burguesía dio oficiales, generales, periodistas, ministros, tribunales, mártires y vencedores a la nueva causa”<sup>9</sup>

Pero una vez que la burguesía alcanzó el poder, ahora tenía que enfrentarse a un nuevo enemigo: los viejos liberales, hombres que habían sostenido la tesis de la igualdad social y que veían al grupo vencedor como un grupo más en el poder. A semejanza de la burguesía europea, la burguesía mexicana quería el orden y este afán se tropezaba con la ideología que otrora había abrazado. El positivismo, aunque de origen ajeno a las circunstancias mexicanas, fue adaptado a ellas y utilizado para imponer un nuevo orden.

En una transposición de la visión de Comte a la realidad mexicana era posible establecer que el clero y la milicia representan el estado teológico de la historia de México. El estado metafísico es identificado como la época de las luchas entre liberales y conservadores, que culmina con el triunfo del partido de la Reforma. Le seguiría una nueva era en la que el orden positivo vendría a sustituir al orden teológico y al desorden metafísico.

El aspecto fundamental del discurso de Gabino Barreda en 1867 es la adopción de la concepción comtiana para interpretar la historia como un proceso sujeto a leyes que hacen posible “la previsión de hechos por venir, y la explicación de los que ya han pasado”. Esta convicción de la férrea trabazón entre los diversos aspectos de la vida humana, se aplica al terreno social, ahora concebido como objeto de una nueva ciencia. “Es tan imposible que hoy la política marche sin apoyarse en la ciencia, como que la ciencia deje de comprender en su dominio a la política”.<sup>10</sup>

Barreda admira la obra emancipadora del liberalismo, pero señalaba que ésta se encuentra concluida y que los elementos de una nueva etapa de reconstrucción social ya están preparados. Después de hacer un recuento histórico de las luchas armadas: la Independencia, la Reforma, la invasión francesa y el restablecimiento de la República,

<sup>9</sup> Sierra, Justo *La evolución política del pueblo mexicano*. Citado por Zea, *Op. Cit.* p.46

<sup>10</sup> Barreda Gabino, “Oración Cívica” en *Positivismo y porfirismo Op. Cit.* p.43.

Barreda señala que “el conjunto de esas crisis, dolorosas, pero necesarias, ha resultado también, como un programa que se desarrolla, el conjunto de nuestra plena emancipación ... Mas hoy esta labor está concluida, todos los elementos de la reconstrucción social están reunidos; todos los obstáculos se encuentran allanados; todas las fuerzas morales, intelectuales o políticas que deben recurrir con su cooperación, han surgido ya... Hoy la paz y el orden conservados por algún tiempo, harán por sí solos todo lo que resta”.<sup>11</sup>

Para construir esta nueva era, se hacía urgente la necesidad de una educación que transformase las mentes de los mexicanos. Barreda consideraba que para que la conducta práctica fuera armónica con las necesidades reales de la sociedad, se necesitaba un “fondo común de verdades”, que sólo sería posible establecer a través del método positivo. Abelardo Villegas explica que este método era una combinación del silogismo, aprendido a través de los procedimientos de la matemática, con la inducción y con base en la observación y la experimentación.

Para Barreda, el resultado de la aplicación del método positivo no sólo permite comprender, sino que, formulado en leyes, permite “prever” y “obrar”. Así, la naturaleza dejaba de ser un conjunto de conceptos, para convertirse en un laboratorio, donde el hombre experimenta.

Esta nueva etapa se realizará a la luz de una reformada divisa comtiana: “libertad, orden y progreso”, donde la libertad sustituye al amor. “Conciudadanos, concluye el discurso de Barreda, que de hoy en adelante sea nuestra divisa Libertad, Orden y Progreso; la libertad como *medio*; el orden como *base* y el progreso como *fin*.”<sup>12</sup>

Sin embargo, los positivistas mexicanos tuvieron que seguir enfrentándose a las ideas que pugnaban por regresar al viejo orden, representadas por los grupos conservadores, y a los jacobinos que no aceptaban el nuevo orden. Ambos verán en el positivismo, no una doctrina social al servicio del orden, sino una doctrina sectaria al servicio de un determinado grupo social.

---

<sup>11</sup> *Idem*. P 74-75

<sup>12</sup> *Idem*. P.75

### C. Positivismo y Porfirismo.

Justo Sierra en su artículo “La era actual” considera que el anhelo de Barreda expresado en 1867 habría de tardar todavía diez años en realizarse: hasta el ascenso de Díaz al poder 1876:

El deseo verdadero del país, el rumor que escapaba de todas las hendiduras de aquel enorme hacinamiento de ruinas legales, políticas y sociales. El anhelo infinito del pueblo mexicano que se manifestaba por todos los órganos de expresión pública y privada de un extremo a otro de la República...era el de la paz... Sobre ese sentimiento bien percibido, bien analizado por el jefe de la revolución triunfante, fundó éste su autoridad, ese sentimiento coincidía con un propósito tan hondo y tan firme como la aspiración nacional: hacer imposible otra revuelta general... El caudillo creía que para eso era preciso que se tuviera fe en él y que se le temiera. La fe y el temor, dos sentimientos que, por ser profundamente humanos, han sido el fundamento de todas las religiones, tenían que ser los resortes de la política nueva. Hacia allá ha marchado durante veinticinco años el presidente Díaz; ha fundado la religión política de la paz.<sup>13</sup>

Según establece el propio Justo Sierra, para gobernar, el presidente Díaz realizó una marcada alianza con la burguesía; logrando así la paz, pero sacrificando la justicia:

La burguesía mexicana es obra de este repúblico (Porfirio Díaz) porque él determinó la condición esencial de su organización: un gobierno resuelto a no dejarse discutir, pero es a su vez la creadora del general Díaz; la inmensa autoridad de este gobernante, esa autoridad de arbitro no sólo político sino social es obra de la burguesía mexicana que le ha delegado todos los poderes, incluso extralegales.<sup>14</sup>

Justo Sierra concluye que la evolución política había sido sacrificada a otras fases de su evolución social, logradas sobre todo a través de la enorme construcción del sistema ferroviario. Pero considera que “Toda la evolución social mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llega a ese fin total : la libertad”.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Sierra, Justo, “La era actual” en *Positivismo y porfirismo. Op. Cit.* p 79-80

<sup>14</sup> *Idem* P 82

<sup>15</sup> *Idem.* P 96

Sin embargo, otros investigadores consideran que en realidad durante el porfirismo no se sacrificó la libertad en aras del progreso, como lo afirma Justo Sierra, sino que de hecho tampoco hubo progreso real. Abelardo Villegas señala que en alguna medida puede sostenerse que la historia del porfirismo es la historia del primer fracaso en el intento de formar una burguesía mexicana. Su fracaso proviene de la existencia de estructuras premodernas que se afianzaron en el poder. Para Villegas, el porfirismo reproduce una conexión que se dio en muchas partes de América Latina entre las estructuras burguesas creadas por la penetración del capitalismo y la preburguesas netamente agrarias, supervivientes de la organización colonial.

Según Leopoldo Zea, a diferencia de la burguesía europea, la burguesía del porfirismo no estaba formada por industriales, de hecho, la industria fue entregada a los capitales extranjeros; sino por terratenientes, latifundistas y especuladores. Lo que en realidad buscaba esta clase en el poder era la comodidad, no el desarrollo. El burgués de la época porfiriana es un tipo cómodo, egoísta, que no quiere que nada le moleste, que quiere enriquecerse con el menor esfuerzo. Este hombre es una amante de la paz, del orden. Por esta razón, según señala Leopoldo Zea, el progreso se transformó en una palabra sin sentido. La clave del sostenimiento en el poder era evitar las disputas ideológicas. Así, la educación positiva pretendía respetar todas las ideologías, haciéndose pasar por neutral, mediante la adopción de la “neutralidad” de la ciencia.

La uniformidad de las conciencias era considerada como la base para guardar el orden social. Si se lograra ordenar la conciencia, se podría ordenar la sociedad. Por eso es menester lo que Barreda había llamado un “fondo común de verdades”, por eso el porfirismo propugnó por una planificación u ordenamiento completo de la conciencia del estudiante, en la cual no quedase nada para ser interpretado por el individuo. Barreda había escrito en una carta dirigida a Mariano Riva Palacio: “Un solo camino que se deje al error, una sola fuente de nociones reales que se abandone a la arbitrariedad y al capricho individual, es bastante para hacer abortar todo un plan de educación, por más bien combinado que parezca en lo restante.”<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Citado por Leopoldo Zea, *Op. Cit.* P 125

La educación más que ser el producto de un empeño para imponer unas determinadas ideas o dogmas, debía ser producto del intento por desbaratar prejuicios. No se debía tratar de sostener opiniones, sino de *mostrar* la verdad en todos sus aspectos, por eso su finalidad era la de ofrecer el máximo de verdades sobre las cuales los individuos apoyaran su criterio.

Según el positivismo, al Estado no le debe importar quien es el poseedor de la verdadera religión, ni qué idea o doctrina es la mejor: lo único que debe importarle es que estas ideas o doctrinas no afecten el orden. El hombre debe valer por lo que es capaz de realizar y no por las doctrinas o ideas que profese. Quien realiza más tendrá más derechos que aquel que realice menos. De aquí surgirá la tesis positivista del derecho del más fuerte, que encontrará justificación en las doctrinas biológicas de Darwin, entre otras

Durante el porfirismo, algunos positivistas hicieron una superposición grosera del darwinismo aplicado a la sociología. Por ejemplo Francisco G. Cosmes en su artículo “¿De qué lado está el verdadero patriotismo?,” publicado en 1886, señalaba que en México había un conflicto racial. La nacionalidad mexicana estaba compuesta por dos elementos: uno de ellos “apto para la civilización” que es el español, y el otro “completamente inepto para el progreso que es el indígena. En este conflicto el indígena es un verdadero lastre por su inferioridad orgánica”.<sup>17</sup>

Otro destacado positivista, Francisco Bulnes distingue tres tipos de raza: la del arroz, la del maíz y la del trigo, señala que la única raza verdaderamente progresista es la del trigo. Las razas del arroz y del maíz manifiestan su debilidad al ser víctimas de las otras. “Su único saber es saber morir”.<sup>18</sup>

Miguel S. Macedo en su *Ensayo sobre los deberes recíprocos entre los superiores y los inferiores*, establece que no caben en la humanidad otras relaciones que las de orden pues en la humanidad todos los hombres tienen un determinado puesto

<sup>17</sup> Cosmes, Francisco G de; “¿De qué lado está el verdadero patriotismo?” en *Positivismo y porfirismo Op*

*Cit.* p.130

<sup>18</sup> Bulnes Francisco; “Las tres razas humanas” en *Positivismo y porfirismo Op. Cit.* p.p 137-158.



y las relaciones entre unos y otros están determinadas por el lugar que ocupan estos hombres dentro de la sociedad. Los hombres por su lugar en dicho orden pertenecen a dos grandes campos: el de los superiores y el de los inferiores. Así, la sociedad es definida como un gran campo ordenado en el cual les corresponde a unos hombres dirigir y a otros obedecer. Lo que hace la diferencia entre los hombres superiores e inferiores es la riqueza. El valor de los ricos se deriva de los poderosos elementos con que cuenta y que puede poner al servicio de la humanidad. Por eso sólo los ricos tiene la capacidad para hacer el bien social. De manera que esa superioridad puede trocarse fácilmente en superioridad moral; para eso basta con que el rico emplee sus caudales en el bien. Porque el rico no posee tan solo bienes necesarios para su propio bienestar, sino que además posee un excedente; mientras que el pobre se dedica a cubrir las más apremiantes necesidades de la vida y cuando carece de trabajo para poder cubrirlas, la ciencia y la moral quedan fuera de su alcance. La riqueza es pues un instrumento que capacita al hombre rico para hacerlo moral e intelectualmente superior al pobre. El rico, como poseedor de la riqueza, tiene ocio, y éste hace posible que pueda pensar en el bien de la humanidad. De esta manera al rico lo justifica la simple posibilidad de hacer el bien. Pero Macedo no se detiene en la mera justificación de la riqueza sino que además exige del pobre no sólo sumisión, sino hasta veneración: “Justo es que el pobre tenga hacia al rico, no solamente el deber de la gratitud que le obliga a devolver cuando le sea posible, servicio por servicio, sino también el deber del respeto, y, lo que es más, el deber de la veneración”<sup>19</sup> Y concluye: “Yo creo que la anarquía de las sociedades modernas ha invadido también esta materia cuando se niegan (por los demócratas,) toda clase de deberes de los pobres para con los ricos.”<sup>20</sup> En opinión de autor, este desconocimiento sólo puede conducir a la anarquía social.

Manuel Ramos, ponentes de la Asociación Metodófila<sup>21</sup>, hace una analogía entre la sociedad y los organismos biológicos, para este “científico”, la ciencia social se deriva de la biología. Así pues, la obligación de todo gobierno es la de lograr el bienestar de la sociedad y para ello debe gobernar conforme a las leyes que la ciencia ha descubierto y demostrado, sin tomar en cuenta sentimentalismo alguno, pues las leyes biológicas son válidas para todo hombre. Una de las leyes que debe aplicarse a la

<sup>19</sup> Citado por Leopoldo Zea; *Op. Cit.* P.69

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> En 1877, diez años después del triunfo de la revolución de Reforma y de la entrada de Gabino Barreda como colaborador del gobierno de Juárez, se forma la *Asociación metodófila "Gabino Barreda"*.

solución de problemas de la sociedad es la de la supervivencia del más apto. “ Cada individuo sucumbe porque no puede resistir a las numerosas causas de destrucción que todos conocemos; pero la resistencia varia mucho en los individuos, según su constitución, su carácter, su posición social, etc.; si se suprime una o varias causas de destrucción el número de débiles aumentaría, dejando una posteridad débil como ellos”.<sup>22</sup> De aquí que sea perjudicial que el Estado intervenga dando facilidades al individuo en su lucha contra el medio ambiente porque esto debilita. Ramos cita una ley biológica: “una facultad cualquiera, corporal o intelectual, se desarrolla por el ejercicio. Se debilita o desaparece por la inercia. Y es en fin capaz de transmitirse por herencia.”<sup>23</sup>

Ramos piensa que en la sociedad no deben sobrevivir sino los más fuertes física o intelectualmente. El Estado no tiene otra misión que la de estimular estas aptitudes y no atrofiarlas concediendo facilidades: “Se comprenderá todo el mal que pueden causar las medidas gubernamentales que, so pretexto de remediar los padecimientos de individuos capaces por sí mismos de luchar contra las dificultades de la existencia, les rodean de cuanto pueden necesitar, preparando así a la posteridad un triste legado de perezosos y criminales”.<sup>24</sup> Para Ramos simplemente no debe haber asilos de caridad ni cualquier otra institución donde se proteja a los pobres.

### 1. Las contradicciones del positivismo porfirista.

Si bien el positivismo constituyó la ideología de los políticos e intelectuales dominantes del porfirismo, y proporcionó las armas para justificarlo, también hizo posibles algunos enfoques esenciales de las doctrinas de la Revolución mexicana. Algunos positivistas ante el estallido de la Revolución de 1910 la apoyaron intelectualmente, porque consideraron que el porfirismo había falseado los ideales de esa filosofía. Tanto Horacio Barreda como Agustín Aragón, editor y director respectivamente de la *Revista Positiva*, lanzaron severas críticas a la utilización que el porfirismo había hecho de la doctrina comtiana.

---

<sup>22</sup> Citado por Leopoldo Zea, *Op Cit.* p 174

<sup>23</sup> *Idem* 175

<sup>24</sup> Citado por Zea *Op Cit* p 174

En 1911, desde las páginas de la *Revista Positiva*, Horacio Barreda, hijo de Gabino Barreda, advierte el carácter instrumental que había tenido el positivismo para la oligarquía Porfirista: “Los principales instrumentos intelectuales de la nefasta dictadura fueron, cabalmente, los hombres que el público miraba como representantes de la ciencia, y de los cuales vimos a algunos que en épocas anteriores debieron su reputación a la cultura que recibieron de unas doctrinas muy nobles y muy sanas, que al fin falsearon al quererlas convertir en sostén de la corruptora dictadura”.<sup>25</sup> Horacio Barreda considera que el pueblo está enfermo y que las causas son el abandono radical de las teorías que había usado el porfirismo para justificarse: por un lado el abandono de la democracia y el republicanismo; y por otro lado, el abandono de la moral positivista para abrazar principios puramente utilitarios.

Por su parte, Agustín Aragón en el “Artículo de despedida” de la *Revista Positiva*, en 1911 señala que el verdadero positivista no se cierra a las nuevas ideas, sino que las considera a la luz de la actitud positiva, según la utilidad social que se desprenda de ellas. Por eso considera que la paz desligada del bien social es un fenómeno aberrante. Aragón concluye señalando en la necesidad de una nueva revolución: “Cada nación camina a desigual velocidad por el sendero del progreso, por lo que los amantes del mismo se ven muchas veces en la triste necesidad de defender con las armas el nuevo orden social contra los mantenedores del viejo”<sup>26</sup>.

Así, resulta paradójico advertir que, mientras los iniciadores del Porfirismo fundaron sus esperanzas en la posibilidad del establecimiento de una paz indefinida, sus epígonos admitieron la necesidad de una nueva lucha como paso ineludible del progreso.

Leopoldo Zea señala que en un principio los positivistas identificaron el estado positivo del progreso en México con el porfirismo, pero después vieron que éste se desviaba y seguía sus propios caminos, de aquí la hostilidad encontrada por el positivismo en el mismo seno del porfirismo. “La burguesía mexicana no había de tomar del positivismo sino aquello que sirviese a sus intereses de clase y combatiría aquellas ideas que, aunque se encontrasen en la misma doctrina, fueran contrarias a

<sup>25</sup> Citado por Abelardo Villegas. *Op. Cit.* p.34

<sup>26</sup> Villegas, Abelardo: *Op. Cit.* Pp.36

dichos intereses. De ahí ha de resultar la doble fase del positivismo mexicano. un positivismo puesto al servicio de un grupo social identificado con el porfirismo, que es la visión que de él ha tenido la generación del Ateneo de la juventud, y un positivismo ideal que se quedó como una utopía que sostuvieron algunos positivistas, quienes se negaron a reconocer al porfirismo como fruto de la doctrina positiva.

Para Villegas, la generación del Ateneo tuvo algunas coincidencias con los epígonos positivistas. Ambos consideraron que la prosecución de fines materiales y la práctica de la vida científica poco valían si no se complementaban con formas de existencia esencialmente morales. La diferencia entre ambos radicó en el tipo de moral que sostenían. Aragón y Horacio Barreda reiteraron los viejos principios comtianos en tanto que los ateneístas sostuvieron una nueva metafísica de cuño neocristiano.

**SEGUNDA PARTE**

**LA REFUTACIÓN DEL POSITIVISMO Y LA**

**RESTAURACIÓN DE LA METAFÍSICA**

### III. LA REFUTACIÓN DEL POSITIVISMO.

#### A. El Ateneo de la Juventud.

Juan Hernández Luna en la introducción a la recopilación de las *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, señala que al finalizar el siglo XIX sólo la filosofía positivista gozaba de una situación académica legal en las instituciones oficiales del país. El positivismo, en las versiones de Comte, Mill y Spencer se erguía como una hegemonía en la vida intelectual del país. Fuera de esta filosofía, aseguraban sus partidarios, era imposible encontrar la verdad.

Pero en los comienzos del siglo XX empieza a destacarse en el ambiente cultural del país un grupo de jóvenes que se revela contra la opresión filosófica ejercida por el positivismo y se da a leer y meditar, en pequeños cenáculos, justamente aquellos autores que la filosofía oficial había asfixiado y proscrito de las aulas. Pero este grupo, no sólo lee y medita, sino que expone en públicas conferencias su disentimiento con la filosofía oficial y su simpatía por los autores proscritos.

Este grupo estaba formado fundamentalmente por José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Enriquez Ureña, Jesús T. Acevedo y Antonio Caso. A este grupo se sumaron algunos nombres que habrían de brillar en la cultura mexicana como Diego Rivera, Julio Torri, Enrique González Martínez, Martín Luis Guzmán, Manuel M. Ponce, Julián Carrillo, Isidro Fabela y Manuel de la Parra.

José Vasconcelos reconoce que las lecturas que influyeron en su grupo fueron las de Shopenhauer, Kant, Boutroux, Eucken, Bergson, Poincaré, William James, Wundt, Nietzsche, Schiller, Lessing, Winkelmann; Taine, Ruskin, Wilde, Menéndez Pelayo, Croce y Hegel. Aún cuando este último filósofo, advierte Vasconcelos, nunca alcanzó la aceptación general acordada a su rival Schopenhauer.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vasconcelos, Jose, "El movimiento intelectual contemporáneo" en *Conferencias del Ateneo de la juventud*. Edit UNAM, Mexico, D F , 1962. P.10

Otro miembro distinguido del Ateneo, Pedro Enrique Ureña, señala por su parte: “Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro primer maestro, hasta Kant y Shopenhauer, Tomabamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce”.<sup>2</sup>

En 1907, el joven arquitecto Jesús T. Acevedo concibe la idea de crear una *Sociedad de Conferencias*, agrupando en ella no sólo a quienes se daban cita en los cenáculos, sino a los literatos, poetas, músicos y pintores que habían logrado destacarse en aquéllos años. Sin apoyo oficial, la *Sociedad de conferencias* organizó su primera serie en un Casino de la Ciudad de México. En esta serie participó Antonio Caso con una disertación sobre *La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento moderno*. Debido al éxito alcanzado en la primera serie de conferencias, en marzo de 1908 se organizó en segunda, que fue abierta por la disertación de Caso sobre *Max Stirner y el individualismo exclusivo*.

Y, el 28 de octubre de 1909, se funda propiamente el Ateneo de la juventud. Según José Vasconcelos, Antonio Caso inició formalmente esta agrupación con las conferencias y discusiones de temas filosóficos en el *Salón del Generalito* de la Escuela Nacional Preparatoria. El mismo Caso abriría la discusión con su célebre conferencia *La filosofía moral de Eugenio M. de Hostos*.

Para Juan Hernández Luna, el Ateneo de la Juventud representa un recodo en la historia de las ideas en México, pues no tiene los perfiles de las instituciones del coloniaje, ni las características de las agrupaciones del porfiriato. Es el primer centro libre de la cultura que nace entre el ocaso de la dictadura porfirista y el amanecer de la revolución del 20 de noviembre: Tiene, por tanto, fisonomía propia: es el asilo de una nueva era del pensamiento en México.

---

<sup>2</sup> Henríquez Ureña, Pedro, “La revolución y la cultura en México”. ” en *Conferencias del Ateneo de la juventud Op. Cit.* p.11

La cualidad más notable de este grupo es su oposición al positivismo. Al drawinismo social opusieron el libre albedrío, al fetichismo de la ciencia, las ideas de la contingencialidad de las leyes científicas, a la actitud de circunscribir la investigación a los hechos positivos, la necesidad de volver a la humanidades, y particularmente, y en el caso notable de Antonio Caso, la necesidad de restaurar la metafísica como fundamento de una ética basada en el personalismo y el cristianismo.

Pero la crítica de los ateneístas no se enderezó sólo contra el positivismo, fundamento filosófico del porfirismo, sino que abarcó la propia personalidad de Porfirio Díaz y los demás aspectos de su régimen dictatorial. José Vasconcelos declara: “La administración de este déspota enseña a burlar el funcionamiento de las instituciones, nada prepara, nada crea, sólo aprovecha una prosperidad material obtenida a costa de un verdadero remate de las riquezas públicas. En este periodo la cultura, como el capital y el poder, se encuentra en reducidos grupos, se convierte en prenda de lujo.”<sup>3</sup>

Por su parte, Antonio Caso lanza una furiosa crítica utilizando conceptos que delatan la estructura de su pensamiento filosófico, tal y como lo veremos más adelante. Para Caso, Díaz y la oligarquía mexicana son expresiones del más puro egoísmo, de la *existencia como economía*, seres preocupados por la acumulación material y desprovistos, por tanto, de espíritu caritativo:

(Díaz) paulatinamente toleró el entronizamiento de una oligarquía que hizo del egoísmo el único móvil de su existencia (...) Esta oligarquía, esta casta vivió una existencia de vil interés económico, preocupada por la industria, el comercio, el acaparamiento de tierra y el bienestar material. Su vida estuvo inclinada hacia la tierra en busca perdurable del sustento como lo hacen los animales, en perpetuo movimiento nutritivo. (...) El acaparamiento de la tierra, la acumulación de la riqueza agraria fue el resultado de este insaciable apetito nutritivo de los hombres del porfirismo. (...) El hacendado, el latifundista, es el prototipo del hartado, del glotón, del avaro, del acaparador de alimentos que vivió conforme a la ley del egoísmo: *maximun* de provecho con *minimun* de esfuerzo. El latifundista y hacendado es la encarnación del *Único y su propiedad* del que habla Stirner, es el acaparador que hizo suya la máxima de Nietzsche; *no contentamiento sino más poder*.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Citado por Juan Hernández Luna en *Op. Cit.* p. 20

<sup>4</sup> Citado por Juan Hernández Luna en “ en *Conferencias del Ateneo de la juventud. Op. Cit.* p. 22.



Como se ve, existe un vínculo muy íntimo entre la actitud filosófica y la actitud política de los ateneístas. Para Caso, el problema del profirismo era fundamentalmente ético, y solo la restitución de la metafísica podría dar sentido moral al nuevo régimen.

## B. La rebelión irracionalista.

Según describe Rosa Krauze de Kolteniuk en su libro *La filosofía de Antonio Caso*, en primera instancia, Caso se enfrentó a una disyuntiva: el idealismo o el antiintelectualismo. Kant fue uno de los primeros filósofos con los que tomó contacto; la obra de Kant, según declaró el propio Caso, advirtió a los ateneístas la falsedad del empirismo:

La obra de Kant rompió nuestra virginidad filosófica... produjo en nuestro ánimo la rebelión perenne de todo empirismo: Kant nos ofrecía el mundo del *a priori*; la forma del conocimiento de la misma intuición, no derivaba de la experiencia, la hacía posible. Entonces aparecía el positivismo a nuestra consideración como un sistema filosófico desprovisto de crítica. En esto consistía puntualmente su error, su error epistemológico; no reconocer que las formas del saber hacen posible el saber.<sup>5</sup>

Pero la crítica de Kant, al negar la posibilidad de traspasar los límites de la razón pura, hacía difícil de resolver el problema metafísico. Para restaurar la metafísica, Caso se dirigió a los filósofos que trataron de despejar el problema kantiano y por un momento pensó en Hegel. El mismo Caso señalaba ya en 1935 al hacer un recuento de sus afinidades filosóficas: “Nosotros, al abandonar el positivismo, pensamos acogernos al idealismo hegeliano, a través, sobre todo, de la obra entonces conocida de Benedetto Croce... Pero bien pronto las obras de Boutroux, Bergson y James, nos convencieron de que al lado del intelectualismo absoluto se desarrolla la filosofía de la intuición”.<sup>6</sup>

Así, para reconstruir la metafísica, Antonio Caso se propuso retomar las facultades no racionales, de ahí que lo primero que llamó su atención fue el irracionalismo vitalista. En 1907, a los 24 años, Caso dio una conferencia titulada *La influencia de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo* y un año más tarde: *Max Stirner y el individualismo exclusivo*.

<sup>5</sup> Citado por Rosa Krauze en *La filosofía de Antonio Caso* Edit UNAM México D F., 1985 p.47

<sup>6</sup> Caso, Antonio, “Un renegado claudicante” en *Obras Completas*. Vol. I. *Op. Cit.* p.323

Tanto Max Stirner (1806-1856) como Friedrich Nietzsche (1844-1900) representaban para Caso “una rebelión de la conciencia humana en contra de la continuada serie de sistemas intelectuales que desde Fichte a Hegel habían intentado volatizar lo real, sustituir la existencia, que es lo individual, por entes abstractos vacíos de realidad”<sup>7</sup>. Para Caso, Stirner y Nietzsche reaccionan contra esta falsificación de lo real, rechazando la razón, el intelectualismo, el idealismo absoluto de Hegel, y afirmando la singularidad absoluta, lo real, que es único, excepcional, diferente a todos los demás entes. A partir de estos autores el hombre ya no podía concebirse como lo pensaba el positivismo, como un ser fundamentalmente pensante, cuya facultad básica era la razón.

Sin embargo, Antonio Caso no está en completo acuerdo con estos filósofos y realiza una severa crítica a su exacerbado individualismo que, según considera el pensador mexicano, hace imposible la moral. Aunque en su conferencia únicamente reprochó a Stirner la ausencia del amor, años más tarde criticaría con gran fuerza su egoísmo, su falta de caridad. Stirner hizo imposible la moral porque negó todo imperativo, porque la metafísica que admitió es la unicidad de cada ser, la personalidad absoluta del hombre; por eso desembocó en el nominalismo ético y en el anarquismo y el individualismo absoluto. Para los *únicos*, la moral sólo es la libre asociación de egoístas, y el bien, el ideal humano, un simple fantasma.<sup>8</sup>

Caso declara que Stirner quiso exhumar al *ego* inicial del intelectualismo abstracto, y sólo consiguió caer en el mismo error contra el que había luchado. El “único” también es una abstracción nacida de la simple consideración de las características diferenciales de los individuos. Al sostener el culto al individualismo absoluto; Stirner erigió al *único* en Dios, y propuso un nuevo ideal: el egoísmo.

Respecto a Nietzsche, Caso señaló que en aras de su ideal alejó de sí la piedad y el sacrificio, y postuló la crueldad, el exterminio y la muerte; invocó la desaparición del débil y la apoteosis del poder, sin pensar que no siempre es débil quien sucumbe y fuerte quien triunfa en las contiendas.

---

<sup>7</sup> *Idem.* p 48

<sup>8</sup> Caso Antonio, “Max Stiner” en *Filósofos y doctrinas morales* Edit Porrúa México D.F., 1915 p 165

Para Caso, el hombre es espíritu y el espíritu florece como justicia y piedad, como cultura y sacrificio. Solo así habría de surgir el superhombre, es decir, el hombre superior y no el “feroz carnicero blondo” que anunciaba Nietzsche.

Caso sostiene que Nietzsche, en su estudio crítico sobre la doctrina cristiana, formuló para la posteridad una filosofía que ignora el amor, el amor verdadero, el cristiano, al invertir los valores de la siguiente manera:

...¿Qué es bueno? Todo lo que aumenta en el hombre el sentimiento de poder, de voluntad para el poder, el poder mismo; ¿qué es malo? todo lo que procede de la debilidad; ¿qué es la dicha? El sentimiento con que el poder se agranda, con que se vence una resistencia. No contentamiento sino más poder, no paz sino guerra, no virtud sino valor. Perezcan los débiles y los fracasados, primer sentimiento de nuestro amor al hombre. Y hasta hay que ayudarles a desaparecer.<sup>9</sup>

Ante esta declaración de odio a la debilidad, Caso se pregunta: ¿Quién es más fuerte, el justo o el hambriento, el caritativo que da o el egoísta que pide o quiere ser siempre más? Y su respuesta, enmarcada dentro de la filosofía cristiana, señala que es fuerte es quien es capaz de dar y no de pedir, el que tiene justicia y razón, porque el que sólo tiene poder, mañana será vencido por otro más poderoso, y el que tiene para sí la justicia, la tiene para la eternidad.<sup>10</sup>

Sin embargo, cuando se trata de la caridad, se piensa generalmente en el alivio que recibe el débil por la acción del caritativo; más no en la explosión de fuerza que implica el sentimiento de caridad, al vencer las resistencias del egoísmo y brotar del alma del fuerte. “La caridad es indisolublemente fuerza y bondad; fuerza porque es bondad y bondad porque es fuerza, porque es virtud...virtud a secas. Virtud eterna, única, divina.”<sup>11</sup>

Para Caso, Nietzsche y Stirner, son tipos de enfermos, de débiles, enamorados de la vida, de la fuerza. Como eran débiles ansiaban vehementemente no serlo; y sus sistemas de moral nacieron de este profundo contraste de su vida animal con su ideal biológico. De esta experiencia brotó la concepción exaltada que hizo la apoteosis de la conquista, del

<sup>9</sup> Citado por Antonio Caso en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Obras Completas Vol III *Op. Cit.* p.43

<sup>10</sup> Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. *Cit.* p.43

<sup>11</sup> *Idem* P 98

desbordamiento vital, del *único y su propiedad*, del *no contentamiento sino más poder*, de la *moral sin obligación ni sanción*. Moral de débiles sin fuerza espiritual capaz de ofrecerse sin tasa. Sólo quieren más poder los débiles sin ingenuidad, sin caridad, sin humildad.

La conclusión de Caso es que mientras los intelectualistas o idealistas vivían fascinados por la *idea*, los individualistas estaban seducidos por el *yo*. El intelectualismo destruye la personalidad, la libertad, la individualidad; el individualismo se basa en la brega egoísta que supone la supervivencia del más apto. Para Caso, ambas posiciones, por unilaterales, dificultaban considerablemente la concepción de una moral verdadera.

Al respecto José Gaos señala: “Desde el primer momento es de repudio la posición última que toma Caso frente a Nietzsche y Stirner. Su individualismo y su antiintelectualismo no podían menos que atraer al joven Caso. Pero el extremo sentido de aquel individualismo y antiintelectualismo, le repelia con mayor fuerza aún”<sup>12</sup>.

Como hemos visto, las objeciones al irracionalismo fueron fundamentalmente éticas. A Caso le sedujo la idea de dejar de concebir al hombre como un *puro sujeto de conocimiento* y concebirlo como un ser existencial y único, esta revaloración de lo individual se oponía tanto al idealismo como a la sociología del positivismo. Pero aún hacía falta restaurar la metafísica y Caso volteó la mirada hacia Arthur Schopenhauer (1788-1860) y al intuicionismo. Caso siguió en muchas de sus ideas a Schopenhauer, pero no suscribió su pesimismo; incluso, su obra fundamental, *La existencia como economía como desinterés y como caridad*, emula muchas de las tesis de *El mundo como voluntad y representación*, aunque no admite sus conclusiones.

A lo largo del desarrollo de su filosofía, Caso enriquecerá sus ideas antiintelectualistas que desembocarán en una nueva metafísica donde encuentra apuntalamiento seguro la moral, a través de una síntesis del intuicionismo de Bergson, la fenomenología de Husserl, las teorías estéticas del desinterés y las ideas del personalismo cristiano.

---

<sup>12</sup> Gaos, Jose, “Las mocedades de Caso” en *Homenaje a Antonio Caso. Op. Cit. p.29*

#### IV. LA CRITICA AL DETERMINISMO CIENTIFICO.

Para Caso, rebelarse contra el positivismo era revelarse contra la ciencia como saber supremo e inamovible, y contra la razón como medio exclusivo de llegar al conocimiento. Pero el edificio inamovible de las ciencia construido, ladrillo a ladrillo, por el pensamiento positivista, ya había comenzado a tambalearse en sus cimientos a través de la crítica de una de sus voces más autorizadas en México, Justo Sierra, quien había colaborado en la redacción del manifiesto de los “científicos”.

Antes de terminar la primera década del siglo, Justo Sierra pronunció un discurso en la inauguración de la Universidad Nacional, en el que, según palabras de Caso, “oponía al absolutismo científico la interrogación del criticismo contemporáneo; y al entusiasmo por la religión de la ciencia el titubeo incoercible del escéptico”.<sup>1</sup> Justo Sierra declaraba:

Dudemos; en primer lugar, porque si la ciencia es nada más el conocimiento de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si ésta es la verdadera ciencia, ¿cómo no estaría en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido, no se discute en estos momentos? ... ¿No basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de paz?”<sup>2</sup>

La crítica elaborada por Caso se asentaba en este escepticismo y se documentaba con las ideas de los propios científicos (Maxwell, Hertz, Mach y Poincaré,) quienes la colocaron en una posición pragmatista y relativista. A estas críticas se les agrega las ideas de Émile Boutroux (1845-1921) quien intentó demostrar que el supuesto carácter de necesidad de las leyes científicas no venía de las cosas mismas sino de su forma lógica. Con estos autores Caso concluyó que en las cosas mismas existe indeterminación, contingencia y no necesidad absoluta

---

<sup>1</sup> Caso, Antonio, *Historia y antología del pensamiento filosófico* en Obras Completas. Vol VI. P 301

### A. Boutroux y el contingencialismo de la ley científica.

En su célebre conferencia sobre el filósofo dominicano Eugenio Hostos, quien sostenía que la moral se fundamenta en el orden natural, Caso aseguró que el error intelectualista partió de su confianza ilimitada en la razón; en conceder a las ciencias un valor absoluto; en afirmar que las leyes, las armonías de la naturaleza, son expresiones necesarias de las relaciones fenoménicas.

En su libro *Historia y antología del pensamiento filosófico*, Caso comienza su explicación sobre el pensamiento de Boutroux señalando que según Aristóteles ningún conocimiento empírico podía aspirar a la universalidad y necesidad, porque la experiencia es relativa. Pero si se considera, como lo hace la ciencia moderna, que las propiedades de las cosas son en el fondo matemáticas, entonces la experiencia misma podría llegar a alcanzar lo universal y necesario, con tal de discernir la trama interna de la realidad. Así, al unir las matemáticas y la experiencia se funda la ciencia absoluta de la misma realidad sensible:

Las matemáticas comunican a la ciencia su necesidad y la experiencia su valor concreto. Creemos que todo está necesariamente determinado, porque pensamos que todo es en realidad matemático. Esta creencia es la base que impulsa la investigación científica. El problema consiste en averiguar si se trata de un principio constitutivo o en un principio regulador, en una idea directriz. ¿Establece la ciencia o nada más supone que el fondo de la existencia es exclusivamente matemático?<sup>3</sup>

Y es precisamente esa pregunta la que constituye el tema central de la reflexión de Boutroux; si las leyes naturales son principios de las cosas o nada más los símbolos de la realidad; si el determinismo representa no más que una simple concatenación racional o es lo intrínseco de la existencia. Y su respuesta es que “las uniformidades de la naturaleza son métodos hallados por el hombre para adaptar las cosas a su inteligencia, pero que no nos revelan sino que el carácter de necesidad, atribuido al mundo, reside en la esencia de la razón humana, siendo la existencia en sí infinitamente más compleja y variada, infinitamente más fecunda y contingente”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Citado por Caso en *Historia y antología del pensamiento filosófico* en Obras Completas. Vol. VI. P.301

<sup>3</sup> Caso Antonio, *Historia y antología del pensamiento filosófico Op. Cit* p.59

<sup>4</sup> *Ibidem*.

En *La contingencia de las leyes naturales*, publicada en París en 1874, y traducida por Caso, Boutroux explica que el determinismo moderno descansa sobre dos proposiciones: I. Las matemáticas son perfectamente inteligibles y expresan un determinismo absoluto. II. Las matemáticas se aplican, exactamente a la realidad (al menos en principio), y al fondo mismo de las cosas. Pero para Boutroux las matemáticas no son necesarias, sino con relación a postulados cuya necesidad es indemostrable; por consiguiente, su necesidad es, en definitiva, hipotética. Además la aplicación de las matemáticas a la realidad es simplemente aproximada. Es decir, para Boutroux lo real y lo matemático son simplemente inconmensurables.

Por tanto, las leyes naturales tienen un sentido meramente utilitario. Para Boutroux, lo que llamamos leyes de la naturaleza son “generalizaciones descriptivas con fuerza predictiva, son proposiciones sintéticas y por tanto, contingentes, son a *posteriori*, y la experiencia puede revelarnos relaciones constantes, pero, por sí misma, no nos revela necesidad ninguna, ni puede revelárnosla”.<sup>5</sup>

Es decir, las leyes de la naturaleza no expresan objetivamente relaciones necesarias, y no son irreformables o irrevisables en principio. Según Boutroux, nuestras leyes científicas nos capacitan para habérmolas con éxito con una realidad cambiante. .

Boutroux acepta que la necesidad absoluta únicamente se da en la necesidad que es reducible al principio de identidad ( $A=A$ ). Pero las leyes científicas no son simples tautologías. Al respecto, Antonio Caso señala que Boutroux logró demostrar que se confunde lastimosamente la necesidad lógica con el determinismo científico, y que mientras más determinada es una cosa, menos puede llamarse necesaria, al punto de que la mera necesidad, la identidad absoluta, el principio  $A$  es  $A$ , nada determina, porque a nada se aplica sin alteración.

Cuando Boutroux insiste en el carácter contingente de las leyes de la naturaleza y mantiene que no son reducibles a ninguna verdad absolutamente necesaria ni se derivan tampoco de ninguna, no se está dedicando exclusivamente a investigar el estatuto lógico de la ciencias, sino que está ilustrando las limitaciones de la ciencia con miras a probar que

queda campo para una metafísica religiosa que satisfaga la demanda racional de una concepción del mundo unificada y armónica.

Para Boutroux, la ciencia, lejos de ser algo estampado por las cosas sobre una inteligencia pasiva, es “un conjunto” de símbolos imaginados por la mente para interpretar las cosas por medio de nociones preexistentes. Así, la ciencia presupone la actividad creadora de la mente, la vida del espíritu.

De aquí se desprende que la vida del espíritu toma forma de razón científica, pero ésta no es la única forma que toma. La vida del espíritu es algo mucho más amplio, que incluye la moral, el arte y la religión. Por tanto, el desarrollo de la razón, que trata de sistematizar las cosas desde un punto de vista impersonal, no excluye una *sistematización subjetiva* basada en el concepto del valor de la persona.

Este espacio para la libertad de la persona y, por tanto, para su plena realización, es descrito por Boutroux de la siguiente manera:

En un principio, el hombre veía dondequiera capricho y arbitrariedad; por tanto, la libertad que se atribuía no podía recaer sobre nada. La ciencia moderna le hace ver en dondequiera la ley; por eso creyó que su libertad se abismaba en un determinismo universal; pero una noción justa de las leyes naturales le entrega la posesión de sí mismo, a la vez que le muestra que su libertad puede ser eficaz y dirigir los fenómenos.<sup>6</sup>

Para el filósofo mexicano esta visión del universo implica una responsabilidad ética. Defender el contingencialismo era liberar al hombre, pues si el universo no está regido por leyes inflexibles, el hombre tampoco. Así, el hombre volvía a ser dueño de sus actos, el indeterminismo restituía su personalidad y responsabilidad moral. “Si sólo fuésemos a regir nuestras acciones por el reflejo de las leyes fatales en nuestra propia conciencia, seríamos completamente inmorales, o por mejor decir, amorales; el bien y el mal carecerían de significación para nosotros”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*. T 9. Edit Ariel, México 1991. P 169

<sup>6</sup> Citado por Caso en *Antología del pensamiento filosófico*. Op. Cit. p.275

<sup>7</sup> Caso, Antonio, “La filosofía moral de Eugenio Hostos” en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. Op. Cit. p.39



De manera que, a diferencia de Kant, quien consideraba que el orden del universo se reflejaba en la conciencia moral del sujeto, Caso requería un universo entrópico para restaurar la moral: “El orden cósmico es incapaz de engendrar en la conciencia de los hombres y en la vida de las naciones no ya la ley moral en toda su amplitud imperativa, sino la más pequeña partícula del bien”.<sup>8</sup> La razón es que la moral exige principios universales y necesarios y estos no pueden surgir de las ciencias pues las ciencias sólo ofrecen resultados relativos, nunca normas necesarias de acción. Por eso, la conclusión última de Caso es que sólo si la contingencia de las leyes naturales es verdad, queda un fondo de existencia para el espíritu y el bien.

### B. El intuicionismo de Bergson.

Para Antonio Caso, el golpe definitivo a la hegemonía de las ciencias lo da Henri Bergson (1859-1941) con su corriente espiritualista, intuicionista y temporalista. Caso se declaró abiertamente Bergsoniano en 1913. Bergson quien le dio verdadero cauce a su antiintelectualismo. Con el filósofo francés, Caso podría concluir, contra Kant, que los límites de la razón no son los límites del conocimiento. El filósofo francés plantea una fundamental dualidad:

Por un lado la razón y su producto: el edificio científico y tecnológico. Por otro, la intuición y el conocimiento de lo que se forma y se está haciendo, el mundo del futuro, de la invención y de la imaginación que constituía una invitación formal al hombre de acción. De un lado el mundo estático, mecánico, material de la razón y la ciencia, subsumido en la dimensión espacial; del otro, el mundo del devenir, de la vida y la intuición, subsumido en la dimensión temporal. El mundo espacial es externo, superficial; el mundo temporal, de la duración, revela la verdadera esencia y naturaleza de la realidad.<sup>9</sup>

Lo que importaba de Bergson para Caso era la vuelta a la metafísica, por cuanto pretendía captar la *esencia* de las cosas. Pero este pensar metafísico no era especulativo, una metafísica *a priori*; sino un conocimiento directo de las cosas, un empirismo de nueva clase que no partía de las sensaciones, sino de las intuiciones del yo, de las vivencias directas de la conciencia, de una metafísica *a posteriori*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cardiel Reyes, Raul, *Retorno a Caso* Edit. UNAM, México 1986 p.64-65

El mérito fundamental de la filosofía de Bergson estribaba, en opinión de Caso, en haber reivindicado para el espiritualismo el método y la actitud esencial de la filosofía científica. “Bergson ha vuelto a hallar las conclusiones del espiritualismo como resultado de la aplicación de los métodos científicos. Como los positivistas, es un empírico, no parte de postulados a priori; de ideas vacías de contenido real. Su metafísica es *a posteriori*. Se funda en la interpretación de los datos que ofrecen la biología y la psicología”.<sup>10</sup>

El punto de partida de Bergson es la experiencia interior, entendida como compenetración intuitiva con los datos del espíritu. No se trata, como en el positivismo, de aplicar a los fenómenos psíquicos las rígidas categorías de la materia. Esta tendencia equivocada se debe, en opinión de Bergson, a que tenemos la propensión a pensar lo espiritual valiéndonos de la materia, por eso “espacializamos” el tiempo.

Para Bergson, el espíritu es una melodía ininterrumpida, un esfuerzo libre y creador, un “anhelo vital”. Este es el dato íntimo de la conciencia. Antonio Caso advierte que a diferencia de Bergson, los positivistas se detienen en las irreales asociaciones de estados de conciencia. “No penetran en el estado dinámico y cambiante en que palpita la originalidad mayor de la existencia universal. Actúan sobre el mundo espiritual que se hizo, no sobre el mundo espiritual que se está haciendo”.<sup>11</sup>

El planteamiento de Bergson expuesto en *La evolución creadora* es que para asomarnos al flujo perenne de la vida, a la verdadera experiencia interior habrá que romper esos cánones racionales. La razón es esencialmente determinista. El entendimiento se caracteriza por una incapacidad natural para comprender la vida. La única capaz de captar el movimiento de la evolución creadora, el *élan vital*, es la intuición.

Por intuición, Bergson entiende la “conciencia inmediata” o percepción directa de una realidad. El objeto de la intuición es el movimiento, el devenir, la duración, aquello que sólo puede conocerse por aprehensión inmediata o intuitiva y no a través de un análisis que lo distorsione o destruya su continuidad. Esto equivale a decir que para Bergson el

<sup>10</sup> Caso Antonio, *Historia y antología del pensamiento filosófico*. Op. Cit. P 61

<sup>11</sup> *Ibid* P 62

objeto de la intuición es la realidad, pues toda la realidad no es más que movimiento, cambio, transformación constante. “Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita soporte alguno. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva. El movimiento no implica un *movil*”<sup>12</sup>

Bergson describe al *élan vital*, como “una corriente que atraviesa las generaciones humanas, subdividiéndose en individuos”. Para el filósofo, las almas humanas, no son otra cosa, “sino arroyuelos en que se divide el gran río de la vida, corriendo a través del cuerpo de la humanidad”.<sup>13</sup> Y a partir de esta definición metafórica construye una metafísica:

El movimiento de una corriente es distinto de lo que atraviesa, aunque adopte, naturalmente, sus sinuosidades. La conciencia es distinta del organismo que anima, aunque experimente algunas de sus vicisitudes. La suerte de la conciencia no está ligada por tanto, a la suerte de la materia cerebral. La conciencia es esencialmente libre, es la libertad misma, pero no puede atravesar la materia sin posarse de ella, sin adaptarse a ella; esta adaptación es lo que se llama intelectualidad; y la inteligencia volviéndose hacia la conciencia que obra, es decir, que es libre, la hace entrar en los marcos en que acostumbra ver a la materia insertarse<sup>14</sup>

Según explica Antonio Caso, para Bergson, no entendemos la libertad porque al razonar pretendemos volver espacio lo que es tiempo, y el libre albedrío es tiempo puro. Inconscientemente *proyectamos* el tiempo puro, lo espacializamos en virtud de la tradición de la vida que se mueve en pro de la satisfacción de necesidades.

Lo importante para Caso de las ideas de Bergson es que la razón tiene que reconocer que por sí misma nada funda. Tiene que basarse en la evidencia, en la intuición que le da su punto de partida. En la práctica ha de haber intercambio entre intuición e inteligencia.

Así, intuición e inteligencia representan dos direcciones opuestas del trabajo consciente: la intuición camina en el sentido mismo de la vida, la inteligencia va en sentido inverso. Para Bergson, una humanidad perfecta y completa sería aquella en que estas dos

<sup>12</sup> Copleston F, *Op. Cit.* P 182

<sup>13</sup> Caso, Antonio, *Historia y antología del pensamiento filosófico. Op. Cit.* p.280

<sup>14</sup> *Ibidem*

formas de la actividad consciente alcanzaran su pleno desarrollo. En la humanidad actual, la intuición está casi sacrificada a la inteligencia. En la conquista de la materia la conciencia ha tenido que adaptarse a los hábitos de la materia y determinarse especialmente como inteligencia.

Bergson considera que el gran error de las doctrinas espiritualistas había consistido en creer que aislando la vida espiritual de todo el resto, suspendiéndola en el vacío lo más alto posible, por encima de la tierra, la pondrían al abrigo de todo ataque, arriesgándola a ser tomada por un espejismo. Por eso, una filosofía de la intuición para no ser destruida por la ciencia tendría que ver la vida del cuerpo allí donde está realmente, en el camino que conduce a la vida del espíritu.

Caso retoma de Bergson la idea de que el mundo todavía se está haciendo y con él la filosofía y la verdad: “Todo se abre sobre perspectivas indefinidas, como dice Rodó, sobre un mundo *en train de se faire*”<sup>15</sup>

Por tanto no hay diferencia entre creación y desarrollo. Bergson sostuvo la síntesis original de las ideas de creación y evolución. El libre albedrío humano es el acto mismo de la *evolución creadora*.

Bergson sostiene que no hay cosas que sean creadas y una cosa que las cree. De hecho no hay cosas ni estados, sino cambios y actos. Si se concibe a Dios como el centro de donde los mundos brotaron y brotan en una continuidad, entonces éstos no tienen nada de hecho, son vida incesante, acción, libertad. Para Antonio Caso el mundo así pensado resulta más propicio a la actividad humana y por tanto es un mundo dispuesto para la actividad ética. Ya no es el hombre la simple resonancia de poderes extraños, sino el actor original de su propia vida, responsable de sus actos y dueño de su destino: “La creación concebida así no es un misterio; la experimentamos en nosotros si obramos libremente. Las cosas, los hechos, se constituyen por un corte instantáneo que el entendimiento practica, en un momento dado; y lo que es misterioso cuándo se comparan entre sí los cortes, se esclarece cuando se refieren al flujo. La dificultad nace de que se presenta estáticamente

---

<sup>15</sup> Cardiel, Raul, *Op. Cit.* p.75

partículas materiales yuxtapuestas las unas a las otras, y estáticamente también, una causa exterior que grabaría sobre una de ellas una organización sabia”<sup>16</sup>.

Bergson explica que al percibir en el organismo sólo partes exteriores, la organización infinitamente complicada sólo puede ser explicada de dos maneras: Por una reunión fortuita, o por la influencia incomprensible de una fuerza exterior. Pero esta complicación es obra del entendimiento. Pues si intentamos ver, no con los ojos de la sola inteligencia, que no ve más allá de *lo ya hecho*, y que mira del exterior; sino con el espíritu, es decir, con la facultad de ver que Bergson considera inmanente a la facultad de obrar, entonces, “todo se volverá a poner en movimiento, y todo se resolverá en movimiento”.<sup>17</sup>

La conclusión ética es inminente: Si el mundo todavía se está haciendo, la actitud humana no puede reducirse a la expectación infecunda, estéril; el universo no es un simple espectáculo, ni el hombre “el cantor de las armonías de la creación”.<sup>18</sup> Si el mundo hubiera terminado de hacerse bien valdría la pena gastar la vida en contemplarlo. Pero aún no termina la obra de Dios y los hombres debemos unir nuestros esfuerzos para colaborar con la acción divina. Nada es perfecto. “Sólo en un mundo imperfecto pero perfectible por la voluntad tiene sentido la acción del hombre”.<sup>19</sup>

Antonio Caso concluye que Boutroux y Bergson han elaborado de consuno, por el análisis lógico de las ciencias y la intuición metafísica de lo propiamente espiritual, la mejor demostración de la posibilidad cosmológica y la realidad psicológica del libre albedrío humano. El evolucionismo dialéctico de Hegel y Schelling, al evolucionismo mecánico de Darwin y Spencer, es sustituido por la contingencia de las leyes naturales y la creación evolutiva, o *evolución creadora*, nuevo misticismo fundado en los datos inmediatos de la conciencia, y que realiza la apoteosis de la intuición y la libertad, frente a la lógica y el determinismo.

---

<sup>16</sup> Caso, Antonio, *Historia y Antología del pensamiento filosófico. Op. Cit.* p.277

<sup>17</sup> *Ibidem*

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 280

<sup>19</sup> *Ibidem.*

## V. METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA

### A. Antonio Caso y la fenomenología.

En 1933 Antonio Caso entra en contacto con la que se convertiría en una de las influencias más importantes de su pensamiento: la fenomenología. El impacto es de tal magnitud que un año después, en 1934, edita dos libros: *El acto ideatorio* y *La filosofía de Husserl*. Ambos libros serían reunidos después en una sola edición en 1946.

El estudio de Caso sobre Edmund Husserl (1859-1938) se basa en las dos obras hasta entonces asequibles: *Investigaciones lógicas* y *Meditaciones cartesianas*.

Caso identifica en la filosofía de Husserl una parte crítica (*pars destruens*), a la que corresponde las *Investigaciones lógicas*, y una parte constructiva (*pars edificans*), a la que corresponden las *Meditaciones cartesianas*. La parte crítica de Husserl, con la que Caso coincidirá está dirigida contra el subjetivismo, representado por el psicologismo.

#### 1. Psicologismo contra objetivismo

La pregunta central es si la psicología, como ciencia que estudia el pensamiento como hecho mental, es el fundamento de la lógica, la cual estudia las leyes del pensamiento válido, o viceversa. Caso advierte que si se considera que el pensamiento válido no es sino un caso del pensamiento en general, entonces, la lógica no podría analizar sino uno de los casos particulares del problema psicológico. De esta manera, la lógica quedaría comprendida en la psicología.

Sin embargo, es evidente, según señala Husserl, -y este es uno de los puntos centrales que Caso retoma-, que las verdades lógicas poseen un carácter propio de universalidad y necesidad que no tienen las ciencias pues éstas se basan en los hechos naturales. “El principio de identidad, el de contradicción, el de tercero excluido, no expresan inducciones ni probabilidades, sino que revisten certidumbre apodíctica. Los principios del silogismo, las verdades lógicas son *a priori*, y las leyes psicológicas son *a*

*posteriori*”<sup>1</sup>. Es decir, la psicología es una ciencia empírica y sus conclusiones no pueden reclamar sino certidumbre asertórica. Por tanto, la lógica no se fundamenta en la psicología, sino que es la psicología, como cualquier otra ciencia, la que se fundamenta en los principios lógicos universales.

Los psicólogos replican que el pensamiento válido no es sino un caso del pensar en general y que el pensar es objeto de la psicología. Husserl responde, según explica Caso, que en efecto, el pensar es plenamente psicológico, en cambio el pensamiento lógico, se da en el pensar pero no es psicológico. Husserl pone el ejemplo de que las leyes mecánicas no pueden constituir la explicación de los cálculos aritméticos realizados por una máquina de calcular; la suma se hace en la máquina, pero las leyes de la mecánica que rigen el movimiento no son las leyes matemáticas que rigen la suma. “La lógica es como la aritmética de los pensamientos; la psicología como la mecánica que mueve a la máquina”.<sup>2</sup>

Caso concluye que Husserl, al vencer a los psicólogos, reivindicó la ciencia de la lógica pura, ciencia en que se basará el saber humano sobre fundamentos incontrovertibles.

De esta manera Antonio Caso encontró en Husserl un llamado a reconocer el fundamento objetivo de toda verdad. Luis Villoro señala que la demostración de la validez objetiva de las verdades lógicas parecía apuntar a una superación del idealismo e incluso a una restauración de una ontología de corte clásico. Husserl abrió de nuevo la ventana a un viejo paisaje abandonado: el mundo de las esencias.

Así, Caso cree encontrar un aliado en su defensa de la ontología clásica en las nuevas formas del intuicionismo, tanto de Bergson como de Husserl. En 1938 escribe en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*: “La obra fundamental del pensamiento filosófico contemporáneo es su rectificación del punto de vista agnóstico en que se situó la filosofía del siglo XIX. Lo mismo en la filosofía de Bergson que en la recia corriente de la fenomenología, se supera el agnosticismo radical del kantismo y del positivismo”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Caso, Antonio; *El acto ideatorio y la fenomenología de Husserl* en Obras Completas. Vol. VII p.33

<sup>2</sup> *Idem* P 34-35

<sup>3</sup> Caso, Antonio, *La existencia como economía como desinterés y como caridad* en Obras Completas Vol. III p 75.

## 2. La intuición de lo universal

Aunque el contacto de Caso con Husserl es tardío, desde su primer libro, editado en 1915, *Problemas filosóficos*, Caso se pronuncia por una intuición no estrictamente individual (Bergson), sino de lo “universal concreto”.

Desde 1915, Caso quiso distinguir expresamente la intuición filosófica y la intuición estética porque, aunque guardaban muchas semejanzas, ésta última no cumplía con las condiciones de universalidad que juzgó necesarias para toda filosofía y así declaró que la intuición estética es “la revelación de lo individual concreto”, en tanto que todas las intuiciones filosóficas, desde el platonismo hasta el bergsonismo, son intuiciones de lo universal concreto.

Pero al tomar contacto con Husserl, ya no tuvo necesidad de incluir ningún elemento universal a la intuición bergsoniana. La intuición *eidética* colmaba su afán de universalidad. Por eso, tanto en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1946), como en la última edición de *La existencia como economía como desinterés como caridad* (1943), sostuvo que “la intuición bergsoniana se dirige a considerar cada objeto singular verdadero en su individualidad.”<sup>4</sup> Así, admitió lo que no había querido admitir: que la intuición empática de Bergson es fundamentalmente una intuición estética.

Husserl mostró a Caso que lo ideal se da en el mundo fáctico, sólo que para conocerlo se necesita, además de la intuición sensible, una nueva intuición: la intuición *eidética*, que otorga los principios universales que aseguran la posibilidad de todo saber. Caso asumió la síntesis del mundo en movimiento de Bergson y la posibilidad de la unidad universal de Husserl. Identificado con Bergson Caso había intuido la duración, la evolución, la impermanencia de los seres. Había especulado sobre un mundo que todavía se está haciendo, un mundo sólo gobernado por la ley del movimiento y la transformación; en este mundo nada era estático ni definitivo, como no era estática ni definitiva la verdad. En cambio Husserl hablaba de verdades eternas, ideales, intemporales, inmateriales: las

---

<sup>4</sup> Caso, Antonio, *La existencia como economía como desinterés y como caridad*. Op. Cit., p 61



esencias. Nada más opuesto a Bergson que Husserl; representaba la antítesis, según observó el propio Caso, “entre Parmenides y Heráclito que reaparece siempre”.<sup>5</sup>

Para Antonio Caso, Bergson procuró mostrar frente a Kant que los límites de la razón no eran los límites del conocimiento, y restauró la metafísica mediante los recursos de la intuición; sin embargo, hizo desaparecer de nueva cuenta la ciencia del ser en tanto ser, esto es, la teoría aristotélica de las esencias. Husserl volvía a renovar el problema de las esencias, y ofrecía el método adecuado para conocerlas. Las esencias existían, eran los últimos datos de la intuición; la reducción fenomenológica hacía posible tomar contacto con ellas. Caso lo expresa de la siguiente manera: “Bergson ha intuido una sola esencia: la vida, y fascinado con su intuición del *élan vital* pretende erigirla en esencia universal y es necesario admitir que sobre la vida, sobre la voluntad en el sentido schopenhaueriano de la palabra, está el *ego cogitans* en donde todo es inmanente”.<sup>6</sup> De manera que no se trataba del problema de las esencias como realidad en sí, en sentido platónico, sino de las esencias en su inmanencia del sujeto cognocente.

Y es precisamente la superación de la hipóstasis platónica, la idea de Husserl que resultó más atractiva a Caso. La resolución de la hipóstasis se da al considerar que es en el mundo fáctico donde se da lo ideal, tal como lo había enunciado Aristóteles. Caso señala que las esencias de Husserl no son los paradigmas de Platón, sino los últimos datos de la intuición y eso es todo. Se presentan en ella como en la experiencia se exhibe el fenómeno. La abstracción no habría podido crearlas porque las esencias no resultan de estilizar o seleccionar abstractamente la realidad, sino que la integran en una suprema integración, que se da intuitivamente con toda claridad.

Husserl establece la necesidad de una nueva intuición; la intuición *eidética*, que otorga los principios universales que aseguran la posibilidad de todo saber.

Caso explica que en su *Primera Meditación*, Husserl estableció que el principio de todos los principios es la intuición, que se expresa en la fórmula de que “todo lo que se nos

<sup>5</sup> Caso, Antonio, *El acto ideatorio y la fenomenología de Husserl*. Op. Cit p.74

<sup>6</sup> Caso, Antonio, *Positivismo, neopositivismo, y fenomenología*. Edit. Centro de Estudios Filosóficos UNAM Mexico p. 121-123

ofrece en la intuición originariamente debe tomarse simplemente como se da, pero sólo dentro de los límites en que se da.”<sup>7</sup>

Y lo que se da a la intuición es el fenómeno, pero los fenómenos se esclarecen sólo por su fundamento originario: la esencia, y ésta, que no es singular, sino universal, también se intuye. Únicamente a través del fenómeno podemos elevarnos a la esencia, pero la esencia no es el fenómeno, por eso reclama para su conocimiento una nueva intuición.

Esto significa que la esencia es una forma de la realidad distinta de los objetos individuales, porque su nota no es el tiempo ni el espacio. Pero este mundo ideal de significaciones, estructurado en sí; este mundo eidético, es base y fundamento del fáctico. Es otro modo de existir: “Se trata de una realidad diferente, esto es todo... Este triángulo es aquí y ahora. Este rojo es aquí y ahora también; pero la triangularidad y la rojez no son en ninguna parte, ni han sido nunca, ni serán jamás; y sin embargo son siempre; como fundamento indeclinable de todos los triángulos y de todos los rojos”.<sup>8</sup>

Las esencias no pueden ser definidas y son entre sí irreductibles; solamente se les ve y se les capta como se captan los fenómenos, quien no las ve, dice Husserl, tiene ceguera para las ideas.

En el método fenomenológico, no se hacen hipótesis, se practica la reducción fenomenológica, una *epoche*, y se describe la vivencia que se tiene. En la reducción fenomenológica, toda la existencia queda implícita en el *ego cogitans*, pero esto de nada serviría, advierte Husserl, si no halláramos en el mismo ego trascendental principios universales, *universalidades esenciales*, que valen como ley inviolable y determinan el sentido de todo lo empírico. Gracias a la intuición eidética accedemos a las universalidades esenciales, y por tanto, poseemos los principios universales que aseguran la posibilidad de todo saber. Así, sólo por elevarnos a lo *eidético*, del mundo de lo *a priori*, del *ego* trascendental, somos capaces de elaborar una ciencia preteórica, que servirá para la fundamentación necesaria de todas las ciencias.

<sup>7</sup> Caso, Antonio, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl. Op. Cit.* p.45

<sup>8</sup> *Idem.* P.61

Antes de toda ciencia teórica, antes de toda hipótesis posible, hay una ciencia de la conciencia pura, de la intuición y la reflexión combinadas que no puede ser sino descriptiva. Esta ciencia es la fenomenología trascendental.

### 3. El solipsismo y el problema de la trascendencia del mundo

Para Caso, esta propuesta gnoseológica de Husserl, nos sitúa ante el problema realismo - idealismo, es decir el problema sobre si realmente existe el mundo o si éste es inmanente al yo. Para Caso, el problema del solipsismo, entendido como la inmanencia del mundo, se derrumba con la idea de intencionalidad heredada de Franz Brentano (1838-1917). En la *Segunda Meditación*, Husserl establece que el yo psíquico se opone a un mundo que no es él. Pero practicada la *epojé*, el mundo que llamamos exterior no existe sino como objeto intencional del yo.

El *ego trascendental* resulta después de practicada la reducción fenomenológica en tanto que el *yo psíquico* existe antes, oponiéndose a un mundo exterior. En el yo trascendental está otra vez el mundo implícito con todas sus notas y señales; pero sólo como objeto intencional del *ego cogitans*. “La *epojé* universal nos ha hecho perder el mundo como objeto fenomenológico. Lo guardamos como *cogitatum*”.<sup>9</sup>

El yo de la meditación fenomenológica puede llegar a ser *espectador imparcial de sí mismo*; y éste sí mismo comprende toda la objetividad que existe para él. Por tanto, explica Husserl, “yo, que permanezco en actitud natural, soy también, y en todo instante yo trascendental, pero no me doy cuenta de ello sino al efectuar la reducción fenomenológica. Esta actitud me hace ver que el conjunto del mundo no es *para mí* sino una cosa que *vale*. Es decir, que no existe para mí sino como *cogitatum* de mis *cogitationes* variables pero ligadas entre sí”.<sup>10</sup>

En otras palabras, el mundo es inmanente en el *ego cogitans*, y el yo trascendental ve en sí mismo, como espectador imparcial, tanto lo que corresponde en él al yo psíquico

---

<sup>9</sup> *Idem* P 47

<sup>10</sup> *Idem* p.48

(noético) como lo que corresponde al mundo natural (noemático). Así, practicada la *epoché* nada es exterior al yo, todo queda implícito en el yo trascendental, pero también queda *intacto*. Cada fenómeno subsiste con sus notas integrales.

Para Caso, donde sí hay solipsismo es en Descartes, quien queda encerrado en el *ego cogitans*. El mundo no puede ser, para el sujeto que lo piensa, más que un *cogitatum* del *ego cogitans*. Así, el mundo queda inmanente en el yo del hombre natural, y el mundo se vuelve una cosa en sí incognoscible. Por eso, según explica Caso, Descartes tuvo que recurrir a la veracidad divina mediante el argumento ontológico de san Anselmo para afirmar la existencia del mundo. En tanto que Kant resolvería que las cosas son cognoscibles *para mí*, pero incognoscibles *en sí*.

En cambio, para Husserl, la cosa *en sí* es un absurdo porque querer percibir el universo del ser verdadero como algo que se encuentra fuera del universo de la conciencia, del conocimiento, de la evidencia posible, es suponer que el ser y la conciencia se refieren uno a otro de un modo puramente exterior y esto es un absurdo. Todo lo que no sea en la conciencia -pero en la conciencia trascendental del *ego cogitans*, no en la conciencia del hombre natural-, no es.

Husserl llama a su sistema de la *trascendencia inmanente*. En el *ego cogitans* todo es inmanente, pero no se niega lo que se da como trascendente. Es decir, se afirma, por el realismo, que los objetos del mundo exterior son trascendentes al yo; pero en el *ego cogitans* son inmanentes.

Para Caso sólo dentro del idealismo trascendental acuñado por Husserl es posible resolver convincentemente el problema gnoseológico de las esencias. Caso se pregunta ¿Qué valor puede tener la estructura eidética del conocimiento fuera del idealismo trascendental?. Y responde que dentro de un realismo, las esencias habrían de hipostasiarse y caer en la posición platónica. En cambio, cuando un idealista (no husserliano) declara que el mundo, por darse en la mente, se reduce a puras ideas, no lo incorpora en el *ego cogitans*, sino que lo deja imperfectamente reducido a conceptos. Por tanto, sólo cuando, merced a la reducción fenomenológica, se integran el yo psicológico y el mundo dentro de *ego cogitans*, se produce una verdad superior que impregna de sentido la conjugación de lo

interno y lo externo. Entonces sí hay un verdadero universo pensable, que se puede analizar partiendo de principios absolutamente evidentes.

De esta manera, Caso ve en la fenomenología la superación de la oposición entre el realismo ingenuo y el idealismo crítico. “Hay dos faltas igualmente graves en materia de conocimiento: la ingenuidad y la suspicacia. Los realistas ingenuos, que creen que la existencia es como la ven y la palpan, pecan por carta de más; pero los idealistas críticos, que identifican el ser con el concepto, pecan por carta de menos”.<sup>11</sup> El idealista crítico niega el correlato de los conceptos cuando afirma que los conceptos no son objetos de posible intuición o descripción, sino que valen únicamente como normas (leyes). En cambio la fenomenología afirma la idealidad y objetividad de los “objetos universales”.

Caso concluye que *ego cogitans, y cogitatum*, todo es relativa trascendencia, con trascendencia inmanente. Tratar de algo absolutamente trascendente como la cosa en sí kantiana es pensar en quimeras.

La propuesta de Husserl es sintetizada por Caso de la siguiente manera: “Yo sé que el mundo existe fuera de mí, pero que puedo conocerlo y para hacerlo lo incorporo dentro de mí mediante la reducción fenomenológica”.<sup>12</sup> De esta manera Caso resuelve que indudablemente el sistema de Husserl es un solipsismo, pero un solipsismo que no niega, sino que afirma con energía y evidencia, todo lo trascendente como trascendente. Lo único que niega es la trascendencia absoluta

#### **4. El voluntarismo y el principio de la economía de pensamiento.**

Caso había sostenido desde la primera edición de *La existencia como economía y como caridad* (1916), que todo conocimiento científico, aun la lógica, se fundaba en un principio de naturaleza psicológica, llamado *Principio de la economía de pensamiento* de Ernest Mach (1838-1916). Para Caso, como estudiaremos más adelante, era indispensable asegurar que toda actividad biológica, incluido el conocimiento, está regida por la ley de la economía universal, *del máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo*. Según Mach la

---

<sup>11</sup> *Idem* P.614

ciencia tiene por objeto ordenar los datos sensibles, investigar las relaciones de dependencia que existen entre las nociones, *con toda la economía posible*. Se proponía la realización de “una construcción tan uniforme como parece dable, para evitar la fatiga intelectual. Un conocimiento científico implica la descripción, es decir, la imitación mental de un hecho, y esta descripción debe poder remplazar a la experiencia y economizarla.”<sup>13</sup>

Husserl en cambio, como vimos arriba, sostenía la independencia de las leyes de la lógica respecto a todo principio psicológico. Expresamente se oponía a la tesis de Mach, en la que veía un intento de fundamento biológico de la lógica que desembocaba en una forma de psicologismo. Husserl señala:

Estrechamente emparentada con el psicologismo se halla otra forma de fundamentación empirista de la lógica y de la teoría del conocimiento, que en los últimos años se ha difundido en singular medida: la fundamentación *biológica* de estas disciplinas, por medio del principio del menor esfuerzo, como lo llama Avenarius, o del principio de la economía de pensamiento, como lo llama Mach. Pero también esta nueva dirección desemboca en el psicologismo.<sup>14</sup>

Según Caso, Husserl acepta que el principio de economía puede arrojar luz sobre la metodología de la investigación científica, pero de ninguna manera acepta que funcione sobre la teoría pura del conocimiento y especialmente sobre las leyes de la lógica pura.

Aun cuando Caso, como vimos arriba, acepta y se adhiere a la crítica general de Husserl al psicologismo, sin embargo trata de salvar de ella el principio de Mach.

Si bien en “*Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (1941) reproduce la crítica de Husserl contra Mach, sin tomar partido por este último, y el capítulo “Intuicionismo y la teoría económica del conocimiento” de la última edición de *La existencia como economía como desinterés y como caridad* (1943) finaliza con la crítica de Husserl a Mach; en *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1946), Caso concede su falsedad como ley biológica o psicológica, pero sostiene que debe mantenerse como “principio *a priori*” del ideal de conocimiento.

---

<sup>12</sup> *Idem* p 72

<sup>13</sup> Caso Antonio, *La existencia como economía y como caridad Op. Cit.* P 9 y 10

Husserl señala que en la esfera de los hechos no puede haber *lo más posible*. Desde el punto de vista psicológico, lo que se logra en cada caso es determinado, exactamente tanto, y no más. Caso está de acuerdo en que en la esfera de los hechos no puede haber *lo más posible*, pero señala que el principio del menor esfuerzo no se refiere al orden de los hechos, sino al orden ideal del conocimiento donde sí cabe *lo más posible*.

Caso considera que el mismo Husserl al pensar en una ciencia sin supuestos, que se fundamenta exclusivamente sobre el principio apodíctico del *ego cogitans*, en el fondo está aceptando el principio de economía, pues querer reducir al mínimo posible la totalidad pensable es regirse por el ideal de la suprema economía.

Caso acepta que la economía de pensamiento no es una ley constitutiva, sino un principio meramente regulativo de la explicación científica que sólo puede tener un uso práctico derivado de nuestra voluntad de conocer; orden regulativo que él denomina “orden del Ideal”, y, en este sentido, reprochará a Husserl el no conceder suficiente importancia al papel de la voluntad en el conocimiento científico.

Hay tres órdenes, dice Caso: el orden *fáctico*, el orden *eidético*, y el orden *ideal*. El orden ideal no es reductible al orden eidético porque el primero implica la noción de voluntad. Los ideales son siempre la síntesis de las ideas con la voluntad. Los órdenes fáctico y eidético simplemente se dan; en cambio en el orden ideal se da la finalidad irrealizada pero realizable. El principio económico de conocimiento es la expresión justa de la voluntad de conocer. En Husserl, la voluntad sólo aparece como acto psicológico; en cambio en filósofos como Maine de Biran y Schopenhauer se erige como la esencia de todo.

Así, si se suprime la noción de voluntad el orden de los ideales resulta imposible. Siguiendo a Hans Reichenbach (1891-1953) Caso afirma que la esencia de la explicación es comprender con el menor número de supuestos, por eso es indispensable sumar al conocimiento puro la noción de voluntad que quiere conocer lo más posible, con el menor número de supuestos. Conocer es identificar; pero querer conocer es una cosa distinta. “Un ideal es una idea querida”.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Citado por Caso en *La existencia como economía y como caridad Op. Cit.* P.38-39

<sup>15</sup> Caso Antonio, *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl Op. Cit.* p. 40

Caso establece que tanto la voluntad como la razón son *a priori* para todo conocimiento; y sin voluntad de conocer, nada se conocería. El ideal de conocimiento, la explicación, es decir, llegar a comprender con el menor número posible de supuestos el conjunto más amplio de hechos posible, es un principio *a priori* de todo conocimiento y se debe incluir en la lógica al lado de los principios de identidad, de contradicción y de exclusión del medio.

### 5. El voluntarismo existencialista.

Como hemos visto, el único reproche que Caso hizo a Husserl fue el que no concediera suficiente importancia a uno de los aspectos fundamentales del espíritu humano: la voluntad. “A Husserl le faltaba cierto dinamismo, la intuición de vida o de voluntad.”<sup>16</sup> Más adelante, Caso halló otra función en la voluntad: la intuición del ser en acto, de la existencia según la tesis de Main de Biran, el *volò ergo sum*.

Para Francois-Pierre Main de Biran (1766-1824), nuestra voluntad, nuestra intuición del esfuerzo, exhibe dos cosas concordantes: “nuestro propio ser actuando al esforzarse y el ser de las cosas que se nos aparecen; es decir, en el acto mismo de esforzarnos, sabemos de nosotros y de lo que no es nosotros mismos”.<sup>17</sup>

En Main de Biran, Caso halló otros argumentos para combatir el idealismo. Pues si bien admitió que la esencia es inmanente al *ego cogitans* en sentido husserliano, también afirmó que el ser no sólo se nos revela como esencia, sino como existencia, como ser en acto, “y el sujeto puro de conocimiento que mira las ideas, jamás podrá mirar a sí mismo la existencia. Los objetos reales, físicos o psíquicos se experimentan, y sólo porque además de ser pensamiento, somos voluntad, podemos saber de la existencia. Lo que nos da el sentido de la existencia es la voluntad”.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Krauze de Kolteniuk, Rosa : *Op. Cit.* P.197

<sup>17</sup> *Idem* p. 198

<sup>18</sup> Caso, Antonio, *Obras Completas* Vol II. *Op. Cit.* P. 326



Así, para Caso, el ser se nos revela como actividad, como causa de la acción y como resistencia a la acción, por eso no puede indentificarse el ser con el pensamiento como lo hace el idealismo. Esta creencia fundamental de Caso lo lleva a abrazar un realismo y un existencialismo de cuño cristiano.

## 6. ¿Es Caso fenomenólogo?

Oswaldo Robles señala que el punto de vista original de Caso reside en el modo como integra, en la unidad de la experiencia metafísica, la intuición individual de Bergson y la intuición de las esencias de Husserl:

El conocimiento de la individualidad, de la concreción, no se alcanza únicamente por los sentidos, porque ellos sólo captan la individualidad mostratoria o aparental; tampoco la abstracción... puede directamente penetrar la genuinidad del concreto; se hace necesaria una forma inconfundible de visión, intuición de la realidad concreta. Pero la realidad es también tipo, especie, constitutivo esencial, forma, como decía Aristóteles; este otro aspecto de ella se entrega en la intuición *eidética*; en suma, la intuición metafísica, la experiencia metafísica, la visión de lo real, abarca dos momentos, se escinde en dos modos de captación coincidentes con los dos aspectos de la misma realidad; uno capta la genuinidad individual del concreto; el otro su tipología formal; uno es intuición análoga a la estética; el otro es intuición esencial.<sup>19</sup>

Oswaldo Robles concluye señalando que Caso no construye un eclecticismo agregativo de Bergson y Husserl, sino una síntesis unitaria y original de dos tipos de experiencia metafísica que postularon sucesivamente dos filósofos contemporáneos y que, por ser ejercitados aisladamente, condujeron al moviismo substancializado a uno, y al logicismo objetivante u ontologismo intencional, al otro. Para Robles, Caso supera estas dos posiciones por la síntesis que de los dos modos de intuición hace, y porque aplica todas las formas de la experiencia, la científica, la metafísica, la axiológica, y aún la mística, llegando a postular un existencialismo personalista y cristiano que hace de la persona divina y de la persona humana el eje de la metafísica.

En cambio, para Luis Villoro el intuicionismo de Caso era de cepa bergsoniana. Se refería a una intuición que recaía sobre el ser y no sólo sobre los fenómenos. Se trataba de una fuente de conocimiento distinta –y aún a veces opuesta– al entendimiento. En cambio, la intuición se presentaba en Husserl como una operación cognoscitiva racional; estaba

siempre ligada a la conceptualización, al “sentido” y consistía en un acto por el cual las significaciones llegaban a su plena clarificación racional.

Para Villoro, Caso no ve la intuición como una función de clarificación racional, sino como una fuente de conocimiento distinta, aunque complementaria a la razón. Se trata de una facultad pararracional ligada al sentimiento y la emoción. En opinión de Villoro, Caso realiza una “bergsonización” de Husserl que mitiga el racionalismo del segundo. Para Caso la intuición husserliana sólo amplía la bergsoniana, pues considera que mientras esta última estaba dirigida a lo universal y concreto, aquella se aplica a un campo ignorado por Bergson: el de lo universal abstracto. En esta ampliación del ámbito del conocimiento intuitivo, encuentra Caso “el mayor mérito y gloria de la fenomenología”.<sup>20</sup>

Por otra parte, Villoro advierte que la intuición conserva en Caso, al igual que en Bergson, un alcance metafísico que Husserl se hubiera negado a darle. Es decir, para Villoro, Caso no distingue entre esta intuición metafísica y la eidética, dándole a la última un alcance metafísico.

En opinión de Villoro, tal como Husserl la entendía, la fenomenología no iba en la dirección que Caso había seguido. Rechazaba todo antropologismo y mantenía una postura racionalista y crítica frente a la metafísica. Estaba más emparentada con el criticismo kantiano que con una filosofía de la vida centrada en la reflexión sobre la existencia. Pero también ofrecía otra faceta: el redescubrimiento del mundo ideal, al que Caso se atuvo, sin seguir la dirección general de la fenomenología, sino sólo sumándose a la revelación del mundo de las esencias, gracias a una interpretación de la intuición eidética que la vuelve compatible con la intuición bergsoniana.

Villoro señala que esta visión tergiversada de Caso sobre la fenomenología es explicable porque el interés del filósofo mexicano se centraba en la restauración de la metafísica como parte de la empresa que inició contra el positivismo. Por ese motivo, a la vez que exponía y comentaba la fenomenología, la afiliaba a su doctrina.

<sup>19</sup> Robles, Oswaldo, “Caso y el heroísmo filosófico” en *Homenaje a Antonio Caso. Op. Cit.* p.64 y 65

<sup>20</sup> Villoro, Luis, Introducción a *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl Op. Cit.* p XVI

Villoro concluye que Caso nunca fue fenomenólogo, porque ni compartió el espíritu crítico de esa doctrina, ni asumió todas sus consecuencias: “Mientras que su autor (Husserl) quería ver en la fenomenología la postura crítica más radical, su intérprete (Caso) saludaba en ella la restauradora de una tradición metafísica. Lejos de convertirse Caso a la fenomenología, convirtió la fenomenología a sus preferencias.”<sup>21</sup>

Si Caso logró una síntesis original de Bergson y Husserl, como lo afirma Oswaldo Robles, o si traicionó la fenomenología “bergsonizando” a Husserl. Será un asunto que no decidiremos en este trabajo. Para esta investigación lo importante es que ambos pensadores ayudaron a Caso a reconstruir una metafísica, de corte más aristotélico que platónico, y que esta metafísica le dio argumentos para debatir no sólo contra el positivismo, sino con el subjetivismo radical abanderado por la escuela neokantiana de Marburgo.

## **B. El neokantismo de Marburgo y la metafísica de las esencias**

El 14 de abril de 1937 Antonio Caso inició una polémica contra la escuela neokantiana, representada en México por Héctor Guillermo Rodríguez, al publicar en el periódico *El Universal* el artículo *Por qué no somos kantianos*. Para Caso, los neokantianos, al rechazar la intuición, hacen imposible el contacto de la mente con su objeto, creen que al pensar crean el propio objeto de pensamiento y caen en el más puro subjetivismo. “El conceptualismo neokantiano, al negar la intuición de las esencias, pretende fundamentar el saber en un subjetivismo radical”<sup>22</sup>

Caso señala que el neokantismo es “la negación de la metafísica de las esencias, la negación de la evidencia apodíctica del ser.”<sup>23</sup> Porque para esa filosofía el conocimiento es concepto y juicio de lo que se llama objeto. En cambio para Caso, el conocimiento es intuición, concepto y juicio de su objeto, del ser.

<sup>21</sup> *Idem*. P XXIV

<sup>22</sup> Caso, Antonio, “Polemica sobre el neokantismo” en *Polémicas*. Obras Completas Vol. I. p.607

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Para Caso las esencias son una forma de la realidad distinta de los objetos individuales, son *objetos universales*. Los objetos individuales poseen una nota común: el tiempo. Duran y se mudan, comienzan a ser y concluyen por no ser. Las esencias ni han comenzado a ser, jamás, ni pueden dejar de ser.

Caso señala que los panlogistas de Marburgo, corrompen el kantismo, lo seleccionan arbitrariamente y acaban por pensar que los primeros principios son meros supuestos, hipótesis, no verdades supremas al sostienen que todo se crea por el concepto. El problema es que no advierten que *conocer* es subordinar el pensamiento al objeto, que mediante el conocimiento los objetos se conocen, no se crean.

Así, la cuestión clásica ¿Qué son las cosas?, se convierte en ¿cómo son posibles las cosas?. Con esto, la metafísica se vuelve lógica. Y “si alguien pregunta por el ser y se le responde con el conocimiento, si alguien inquiriere ontológicamente y se le contesta gnoseológicamente, no quedará jamás satisfecho”.<sup>24</sup>

Según Caso, para los panlogistas de Marburgo, el conocimiento ya no es relación ontológica, entre el objeto y el sujeto sin un acto de creación del objeto mismo. Sin embargo, advierte el filósofo mexicano, quien hace de la lógica la sustancia misma de la realidad, al suscribir el panlogismo, construye una teoría metafísica; quien dice que la existencia posee una estructura lógica, edifica una ontología y no una lógica. Esta metafísica *sui generis* consiste en afirmar que existir es estar en conexión de leyes.

Para Caso, el verdadero ser no se reduce a pura legalidad; el verdadero ser es el que se da en la intuición y se organiza mentalmente en las formas de la inteligencia. Por eso opina que los panlogistas construyen una teoría metafísica absurda, pues al opinar que la existencia sólo es legalidad, definen la existencia por uno de sus aspectos y dejan fuera la rica variedad del ser que la filosofía de la contingencia afirma. Es decir que para Antonio Caso, la conciencia no es un conglomerado de leyes funcionales: sino que tiende a un objeto independiente de ella: el ser, mismo que sólo es aprehensible por medio de la intuición.

Para Caso el neokantismo y el positivismo están emparentados. “Identificar el concepto y el ser es como identificar el ser y la sensación.”<sup>25</sup> La sensación y el concepto son actos subjetivos. Para los positivistas todo se da en la sensación; para los panlogistas todo se crea por el concepto. Pero *el ser* (no el “ser en sí” opuesto al “ser en mí”, y absolutamente incognoscible), que no es sensación elaborada ni creación conceptual, queda obscurecido, negado, anonadado en esta doble actitud metafísica igualmente absurda. El ser-sensación y el ser-concepto son aspectos de lo real en mí; pero no son *lo real*.

Caso concluye que la negación del intuicionismo, que realiza la escuela de Marburgo, lleva forzosamente a la negación de todo contacto con la realidad. Porque sólo la “intuición nos da el ser”,<sup>26</sup> porque el conocimiento no es copia ni creación, sino una aprehensión de realidades que se revelan por lo dado. El neokantismo niega la intuición porque siente un verdadero horror a lo dado. Para ellos no hay nada dado, todo es construido. Y la ciencia, que tiene como tarea la construcción íntegra de la realidad, viene a ocupar el papel del dios creador.

### C. Causalidad contra legalidad.

Augusto Comte señalaba que las hipótesis deben ser susceptibles de verificación experimental, pero nunca deben pretender buscar causas o modos esenciales de producción de los fenómenos, pues degeneraría en una expresión metafísica inverificable. En *Discurso sobre el espíritu positivo*, Comte establece: “La revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo la inaccesible determinación de las causas por la simple averiguación de las *leyes*, o sea de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados.”<sup>27</sup>

En contra del positivismo, Caso sostiene que la ciencia humana no sólo se ha elaborado con un fin de acción y previsión. Por eso la ley no basta, porque la ciencia aspira a comprender los fenómenos en función de sus causas.

---

<sup>24</sup> *Idem* P. 613

<sup>25</sup> *Idem* P. 616

<sup>26</sup> *Idem* P.619

Caso advierte que debajo de las leyes se encuentran los objetos que las leyes enlazan. No hay pues legalidad sin ontología. Contra lo que enseñó Comte, siempre hay una cosa, un objeto, una ontología, un causalismo, una hipótesis, que presupone causa. En su polémica con la escuela neokantiana, Caso afirma: “No hay relación (*rapport*) sin ser (*support*).”<sup>28</sup> Esto significa que el causalismo científico es esencialmente realista. Es una investigación sobre los seres que entre los que se establecen las relaciones. Por tanto, el objetivo de la ciencia debe ser no sólo definir leyes, sino también investigar causas.

Desde la perspectiva de Caso, tanto el positivismo como la escuela de Marburgo, al quedarse en los límites de la legalidad, la convierten en esencia y existencia. Pero, la existencia no puede ser rígida como la ley, sino que se presenta dinámicamente. Por eso es necesario recurrir a la voluntad, al *volò ergo sum* de Maine de Biran, Schopenhauer y Scheler. Sin la voluntad el acto de ser resulta completamente ininteligible; y la noción misma de causa se elimina en pro de un panlogismo absurdo, que se satisface con la pura conexión legal.

Ya al término de su exposición libre de Husserl, Caso había establecido que la ciencia es incognoscible sin un elemento volitivo, porque la esencia de la realidad es de naturaleza volitiva.

Caso defiende la noción de causa porque de ella se desprende una metafísica de carácter volitivo, porque todo proceso causal se origina en una causa libre, esto es, en una causa que se determina a sí misma a causar.

La relación causal no es temporal, y por tanto no es empírica, sino necesaria. Los sentidos nos informan que han acaecido dos hechos y, a lo sumo, nos informarían que el uno acaeció antes y el otro después; pero que el uno acaeció *por causa del* otro, eso no nos lo entregan los sentidos. Tampoco la repetición y la regularidad tienen nada que ver con la causalidad. Por ejemplo, la noche no es la causa del día, ni la rojez lo es de la dulzura de

<sup>27</sup> Comte, Augusto; *Discurso sobre el espíritu positivo*. Op. Cit. p.54

<sup>28</sup> Caso Antonio, “Polémica sobre el neokantismo” en *Polémicas Op. Cit* p 624.

las manzanas. Por tanto, la causa tiene que encontrarse fuera de los límites temporales y espaciales.

Por otra parte, la misma existencia de los procesos causales nos obliga lógicamente a afirmar que existen sujetos libres. El libre albedrío se define como “una causa que se determina a sí misma en su causar.”<sup>29</sup> Así, al aceptar la existencia de un proceso causal, se acepta la existencia de alguna causa que se determina a sí misma a causar, o sea la existencia de algún libre albedrío.

El agnosticismo se ha refugiado en una serie concatenada de causas, cada una de las cuales es determinada por la anterior a causar, y ésta a su vez por la precedente, y así sucesivamente sin llegar nunca a un primer eslabón de la cadena. Pero sin la determinación para causar, una pretendida causa no causa efectivamente; causará cuando le llegue esa determinación que, por hipótesis, le viene de fuera de sí misma, puesto que es una causa que no se determina a sí misma en su causar. Por tanto, sólo cuando se llega a una causa que se determina a sí misma a causar se ha explicado la existencia del efecto.

El kantismo y el positivismo dirían que “la causa que se determina a sí misma no es objeto empírico, y por tanto la ciencia no puede hablar de ella”. Pero para Caso esta aseveración es anticientífica, pues la ciencia misma sólo se puede definir como explicación de los fenómenos por sus causas. La realidad es un tejido de causaciones: unos eventos causan otros, unos objetos causan otros, unos organismos causan otros, etc. Impedir el estudio de la causalidad es impedir el estudio de la realidad. Por tanto, Caso coincidiría con Porfirio Miranda al señalar que “hay un autismo en la evasión positivista de la causalidad.”<sup>30</sup> Sin embargo, ¿es toda la realidad reducible a la causalidad?

### **1. El problema de los “irracionales”.**

En 1939 Caso publicó lo que se considera el primer trabajo de presentación de la epistemología de Émile Meyerson (1859-1933) en lengua Castellana, se trata de la

---

<sup>29</sup> *Idem*, P.396

conferencia titulada *Meyerson y la física moderna*. Meyerson ayudará a Caso a establecer lo que vimos en el punto anterior, es decir, que la ciencia no se reduce a la búsqueda de leyes, pero también que la realidad no es del todo racional.

Meyerson caracteriza a la ciencia como afán de explicación, ésta se logra en virtud de una identificación, e identificar es reducir la diversidad de lo existente a principios unitarios. Así, al explicar se sustituye la diversidad reduciéndola al orden, a la unidad. Pero, y esta es la pregunta fundamental, o como dice Caso “el timbre de gloria de los ensayos epistemológicos de Meyerson.”<sup>31</sup> ¿Podrá reducirse toda diversidad a la unidad?; ¿Cómo pensar algo sin diversidad?; ¿no es la diversidad condición del pensamiento?. Estas interrogantes constituyen, según advierte Caso, el problema de lo irracional.

Meyerson opina que la historia entera de las ciencias demuestra lo reacio de la realidad para plegarse a nuestra exigencia de identificación. La ciencia trabaja siempre con el mismo esquema: busca identidades. Pero no hay una armonía preestablecida entre la razón y el mundo. Todos son ensayos: la razón hace pruebas frente a la diversidad fenoménica, pero a pesar de todos sus esfuerzos, toda explicación es parcial, junto a la identidad conseguida hay un halo inevitable de diversidad irreductible. “Lo irracional constituiría el límite fijo de la explicación, el valladar opuesto a nuestra inteligencia elaboradora del saber.”<sup>32</sup>

Caso considera que la ciencia misma formula el principio de lo irracional, cuando Sadi Carnot (1796-1832) señala: “Toda energía tiende a degradarse en calor, y el calor a repartirse uniformamente entre los cuerpos”.<sup>33</sup> Esto significa que aunque en matemáticas las relaciones son reversibles, en la naturaleza interviene el principio de Carnot que define la relación irreversible, a la que Caso concibe como *irracional*, pues hay un orden de degradación, de irracionalidad. Caso también considera que la teoría de los quanta de Max

<sup>30</sup> *Idem*. P 404.

<sup>31</sup> Uranga, Emilio; “Antonio Caso y Emile Meyerson” en *Homenaje a Antonio Caso*, Op. Cit. p.226

<sup>32</sup> Krauze, Rosa, *Op. Cit.* p.208

<sup>33</sup> En 1824 describió su concepción del motor ideal, el llamado motor de Carnot, en el que se utiliza toda la energía disponible. Descubrió que el calor no puede pasar de un cuerpo más frío a uno más caliente, y que la eficacia de un motor depende de la cantidad de calor que es capaz de utilizar. Este descubrimiento es la base de la segunda ley de la termodinámica.



Planck (1858-1947), que propone la dualidad onda-corpúsculo, y que juega un papel importante en la mecánica cuántica, es uno de aquéllos irracionales con que se topa el investigador en su afán explicativo.

Caso concluye que los “irracionales” demuestran, mejor que largas consideraciones metafísicas, la falsedad de todo idealismo, porque “si lo real fuese racional, ¿cómo explicar la existencia de lo inexplicable?. Si lo real es racional, si lo racional es real, ¿por qué existe la constante de Plack? ¿Por qué es la suprema ley física el principio de Carnot, la ley de la degradación de la energía?”.<sup>34</sup>

Sin embargo, Emilio Uranga considera que Caso da un sentido diferente al término irracional utilizado por Meyerson, al establecer que razón y realidad se oponen como dos extremos diferentes y que en esa realidad hay una porción racional que puede ser identificada y por tanto, explicada, y hay otra parte que se rehusa a ser identificada. Por tanto, la realidad alberga dos componentes: uno racional y otro irracional.

Pero lo que Meyerson postula como factores distintos dentro del conocimiento -y sólo dentro del conocimiento-, no es un elemento real; no se trata de un ente especial, de un sector del ser, sino el término correlativo de la identificación.<sup>35</sup> Para Meyerson, puntualiza Uranga, nuestro conocimiento opera con dos factores incancelables: unidad-diversidad, racionalidad- irracionalidad, identificación –diferenciación. “En Caso estos dos factores, distinguidos en el proceso de conocer, se transportan a la realidad misma y no se habla ya de lo racional e irracional como términos correlativos e indispensables en la inminencia del conocimiento, sino como partes distintas de la realidad que se enfrentan una a la otra como esencias diversas.”<sup>36</sup>

Así, Caso transforma una dualidad de factores del conocimiento en una dualidad de factores ontológicos, es decir pasa de la epistemología a la metafísica. Por lo que para Uranga es posible inquirirle con las propias que Caso dirigió a la escuela neokantiana de Marburgo, pero intercambiadas punto por punto: “ Si alguien pregunta por el conocimiento

<sup>34</sup> Caso, Antonio; “Polémica sobre en neokantismo” *Op Cit.* P.623.

<sup>35</sup>Uranga, Emilio. *Op. Cit.* P.240

<sup>36</sup> *Idem.* P.239

y se le responde con el ser, si alguien inquiriere gnoseológicamente y se le contesta ontológicamente, no quedará jamás satisfecho.”<sup>37</sup>

Para Meyerson, las expresiones científicas de los fenómenos no necesariamente traducen la estructura misma de la realidad y sobre todo no pueden identificarse con ella. Sin embargo, Caso considera que las leyes son probabilísticas porque los elementos radicales, últimos de la materia, son de esencia volitiva, son pequeños núcleos de espontaneidad, muy semejantes a las monadas leibnizianas.

De esta manera, interpretando la fenomenología desde el punto de vista intuicionista, polemizando con el idealismo y el subjetivismo, reivindicando la causalidad frente a la legalidad y estableciendo que el carácter antideterminista de la realidad, Caso construye doctrina metafísica a la que es posible considerar como realismo volitivo. Este realismo volitivo postula la existencia de un ser independiente de la conciencia, y además, la naturaleza dinámica, volitiva de ese ser, que sólo será aprehensible a la intuición.

---

<sup>37</sup> *Idem.* p 244

**TERCERA PARTE**

**LAS DERIVACIONES ESTÉTICAS, ETICAS Y**  
**POLÍTICAS DE LA METAFÍSICA DE ANTONIO CASO**

## VI. Estética y metafísica

### A. Ubicación de la estética en el pensamiento de Antonio Caso.

En *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Caso plantea que hay tres formas de existencia. La primera es la existencia como economía, que coincide con la visión del filósofo alemán del mundo como voluntad. Aquí, la vida del hombre es vista como un organismo animal, sujeto a las meras necesidades biológicas: nutrirse y reproducirse, y cuya máxima de acción fundamental es “el mínimo de esfuerzo con el máximo de provecho.”<sup>1</sup> En esta forma primaria de existencia la razón tiene una función utilitaria, es instrumento de la voluntad y sirve para alcanzar los fines biológicos de la vida, por eso se rige por el principio de la economía de pensamiento, y por eso se reduce a conocer y establecer las relaciones entre las cosas, y a ejercer el dominio material de las fuerzas naturales en beneficio del hombre.

Pero hay dos modos en que el hombre puede desvincularse de los imperativos impulsos de su naturaleza biológica: el arte y la ética, es decir la existencia como desinterés y la existencia como caridad, porque en ambos el hombre despliega su fuerza espiritual y realiza valores superiores a su naturaleza animal. En el arte, el hombre busca un deleite desinteresado en la contemplación del mundo.

Por este motivo el filósofo Samuel Ramos, alumno de Antonio Caso, afirma que el problema del arte no se planteaba ante su maestro como una cuestión estética, sino como un tema conexo a la metafísica. Su conexión se manifiesta bajo dos aspectos: Primero: como actividad humana, el arte tiene un sentido de revelación; es la revelación metafísica de un orden espiritual, que se sobrepone al orden estrictamente biológico. Segundo: como un producto objetivo, el arte ofrece en su contenido un conocimiento sobre el mundo de una especie particular, la naturaleza individual y característica de las cosas, mientras que las ciencias brindan el dato general.<sup>2</sup>

Antonio Caso escribió numerosos artículos sobre estética, casi todos fueron publicados en el periódico *El Universal Ilustrado* entre 1917 y 1945. En 1925 Caso

<sup>1</sup> Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Vol. III Obras Completas Edut UNAM 1972. P.11

<sup>2</sup> Samuel Ramos, “La estética de Antonio Caso” en *Homenaje a Antonio Caso Op. Cit.* p.257-258

intentó una primera síntesis de sus reflexiones estéticas en su libro *Principios de estética*. Gran parte de este libro, particularmente sus nueve primeros capítulos, servirían de base para una segunda y definitiva versión editada en 1945.

Con este libro Caso pretende lograr una síntesis sobre el pensamiento estético, para, a partir de ahí, arribar al punto central de sus reflexiones metafísicas; la ética. Rosa Krauze advierte que aquí no se estudia la estética desde un panorama general, sino que se le relaciona directamente con los problemas de la existencia

## **B. Teoría de la Intuición creadora**

### **1. La demasía vital o potencia superflua.**

Caso atribuye la posibilidad del arte a la presencia de una demasía vital, una especie de sobrante energético que permanece después de satisfacer las necesidades vitales.

El filósofo mexicano considera que en rigor, a la vida, para ser, le habría bastado la realización de las dos funciones elementales: nutrición y reproducción. Sin embargo, por la acción externa del ambiente, la vida ha debido adaptarse a los medios más variados y disímiles. Esta adaptación la ha logrado porque “poseía en sí propia un excedente, una fuerza directora plástica, suficiente para realizar su fin imperialista e invasor”.<sup>3</sup>

Así, la energía vital se concibe como una potencia inestable, superabundante, que dirige, sin producirlos, los fenómenos físicos y químicos del organismo. Se trata de una especie de *voluntad* de vivir en sentido schopenhaueriano.

Para Caso, esta fuerza metafísica, marca una distinción cualitativa entre el hombre y todos los demás seres, incluyendo los animales. De ahí parte su superioridad espiritual. Y esta superioridad es, según Caso, “tan grande, tan inmensurable y soberana, que prueba, ella sola, el nuevo sentido del progreso universal de la vida”.<sup>4</sup> De esta energía lujosa han brotado frutos imprevisibles, y entre ellos, dos que son los más extraordinarios, y forman la distinción suprema de la estirpe: *el arte y el espíritu de sacrificio*.

<sup>3</sup> Caso, Antonio, *Principios de estética*. Vol. V Obras Completas Edit. UNAM. 1972.p.78

<sup>4</sup> *Idem* P 79

En opinión de Caso, la opulencia o demasía vital es condición indispensable de la producción artística; pero la intuición estética resulta irreductible a este solo principio. El paso de la fuerza superabundante a la actividad creativa no es automático, sino que entraña una paradoja, pues para ser, el arte debe negar la vida como voluntad, sin embargo, sin esta fuerza vital el mismo arte no sería posible.

## 2. El arte como desinterés.

Tanto en *Principios de estética* como en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, Caso sigue de cerca *Las Cartas de educación estética del hombre*, en las que Friedrich Schiller considera al sentido estético como un estado conciliador entre la condición animal del hombre y los dictados de la moral. En ellas, el escritor alemán expresa: “Nuestra naturaleza, incapacitada, igualmente, de continuar por más tiempo siendo animal, y de proseguir los sutiles trabajos de la razón exige un estado que concilie ambos estados contradictorios, transformando en suave armonía, la dura tensión y facilitando el tránsito de uno a otro. No más el sentido estético o sentimiento de lo bello es capaz de ofrecernos este servicio”.<sup>5</sup>

El arte posibilita la moral porque marca un primer y contundente rompimiento con las cadenas de la materialidad. Es, en primera y última instancia, desinterés. Por eso el hecho de hacer posible la moral no significa que el arte sea moralizador. Por el contrario, Schiller lo define, siguiendo a Kant, como una finalidad sin fin. El poeta alemán es muy claro al señalar que la belleza se efectúa por efectuarla, sin designio ulterior:

La Belleza no produce ningún resultado individual para el entendimiento (no enseña) ni para la voluntad (no moraliza). No realiza ningún fin particular, ni intelectual, ni moral, no descubre ninguna verdad, no ayuda a comprender ningún deber, es incapaz de fundar el carácter y de ilustrar la mente ... Sólo sitúa al hombre en la posibilidad de hacer de sí mismo lo que quiere, le devuelve la libertad de ser lo que debe ser, en ese sentido se alcanza algo infinito.<sup>6</sup>

A Caso le resulta muy cara la idea del arte como *causa* del supremo goce de *poder hacer*. El arte es desinteresado; se funda en una intuición que se recrea en ver por

<sup>5</sup> Schuller, Federico; *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Edit. Aguilar. Buenos Aires 1981.

<sup>6</sup> Idem P 117-118

ver y oír por oír. El carácter de desinterés, de contemplación indiferente al bien y al mal, a la verdad y aún a la propia existencia de las cosas, consagra la amplia esfera de la belleza como región privativa, como mundo que se basta a sí mismo.

Caso desarrolla su teoría del arte como desinterés siguiendo el pensamiento de tres filósofos. Kant, Schopenhauer y Bergson.

a) Kant y el desinterés estético

En su libro *Principios de estética*, Caso explica que para Kant, lo agradable, lo útil, lo bueno y lo bello son satisfacciones, “contentamientos”, pero mientras que lo agradable, lo útil y lo bueno implican un interés, lo bello satisface sin interés alguno:

Llámase interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear... Ahora bien, cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o algún otro, sino de cómo la juzgamos en la mera contemplación... Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es *bello* y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto.<sup>7</sup>

De esta definición de lo bello como objeto de satisfacción sin interés alguno, Kant deduce una segunda definición de lo bello como “lo que sin concepto, place universalmente”<sup>8</sup>. En este sentido, Caso advierte que el filósofo de Königsberg reconoce el límite del racionalismo cuando habla de lo *universal sin concepto*. Pues ¿cómo puede ser algo universal sin concepto, ya que el concepto mismo es la expresión de la universalidad? Para Caso, esto es posible porque existe, aunque Kant no lo acepte explícitamente, una armonía entre la sensibilidad y el entendimiento, una concordancia espontánea, un *libre juego* de la imaginación y la razón, sin que ninguna idea determinada las constriña a cierta forma particular de conocimiento. Por tanto, el placer universal de la belleza, procede de esta concordancia del espíritu con las cosas. Para Caso este poder de simpatía con la existencia, es profundamente diverso de la relación lógica entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Para Caso, Kant es el padre del intuicionismo estético. Antes de Kant las categorías lógicas habían acaparado la estética, con Kant, la estética es concebida diferenciada de la lógica.

<sup>7</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del juicio* Edit. Porrúa. Colec. “Sepan cuantos...” No. 246, México 1985 p.210

Para Caso, Schopenhauer dará el segundo paso, cobijado bajo la sombra de Platón. Y Bergson, desechando el mito platónico, realizará la apoteosis de la intuición estética, desligada de todo formulismo lógico. Pero Kant tiene un gran mérito, antes de él, las categorías lógicas habían acaparado la estética. Después de él, la ciencia de lo bello asume su autonomía.

b) Schopenhauer y el desinterés estético.

Para Schopenhauer, en todos los seres, del infimo al supremo, consciente o inconsciente, el *querer ser* es el principio primordial, constantemente ávido y, por tanto, perennemente consagrado al dolor. El arte significa un breve descanso, esporádico e incompleto, en la trágica carrera del querer:

El arte arranca a la corriente que arrastra las cosas de este mundo el objeto de su contemplación y lo aísla ante sí, y este objeto particular que en dicha corriente era una pequeña parte efímera se convierte para él en representante del todo, en equivalente de la multiplicidad espacio-temporal; por tanto se detiene para este individuo (el genio creador) la rueda del tiempo; las relaciones desaparecen: sólo lo esencial, la Idea, es su objeto.<sup>9</sup>

De esta manera, el arte representa para Schopenhauer una satisfacción desinteresada, el hombre se desinteresa del mundo llegando a una liberación metafísica, al contacto con las Ideas

Cabe señalar que la "Idea" a la que se refiere Schopenhauer no se confunde con el "concepto". Para Schopenhauer el concepto es abstracto, discursivo, indeterminado, sólo necesita a la razón para ser comprendido y puede ser comunicado sin más intermediario que la palabra. En cambio, la Idea tiene una naturaleza intuitiva, es absolutamente determinada y sólo puede ser conocida "por aquel que se sabe elevar sobre toda voluntad y sobre toda individualidad para convertirse en puro sujeto del conocimiento".<sup>10</sup>

De manera que para Schopenhauer el genio creador es un sujeto puro del conocimiento, pero obviamente no del conocimiento abstracto, pues éste siempre estará

<sup>8</sup> *Idem* P 214

<sup>9</sup> Schopenhauer, Arturo, *El mundo como voluntad y representación* Edit. Porrúa. Colec. "Sepan cuantos " No 419 México 1992 p 152



ligado al principio de razón, sino de un conocimiento mucho más trascendente, más metafísico y liberador: el conocimiento intuitivo; este conocimiento hace que el genio se olvide de su propia persona y de los intereses que lo ligan al mundo. En palabras de Schopenhauer, “la intuición salta sobre las cosas del mundo percibido por los sentidos, que *devienen* siempre, y no son nunca; cosas cuya *existencia* podía llamarse lo mismo, *no existencia*; salta sobre la percepción de las sombras de las cosas reales, que se dibujan en la caverna del mito platónico, y se unifica con las ideas eternas, sin principio ni fin, prototipos o arquetipos de todas sus efímeras copias”.<sup>11</sup>

Caso sigue muy de cerca Schopenhauer al afirmar que la actividad estética rompe con la cadena del interés biológico:

En el arte se rompe el círculo del interés vital; y, como consecuencia inmediata, el alma, desligada de su cárcel biológica, refleja el mundo que se ocultaba en su egoísmo... Antes era enemiga del mundo, lo quería dominar y el mundo no se ofrecía a su contemplación. Cesó de querer un instante y en ese mismo momento es libre y feliz entre los otros seres que pueblan la creación... Tal es la victoria del alma sobre la vida, la victoria estética, el principio de la vida superior humana, *la existencia como desinterés*.<sup>12</sup>

Esto significa que tanto para Caso como para Schopenhauer, el arte funciona como un órgano especial de conocimiento, capaz de descubrir la realidad metafísica en virtud de la actitud de contemplación desinteresada

### c) El desinterés estético de Bergson.

Caso considera que en el *Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Bergson ha esbozado los fundamentos de una estética que reproduce en su pensamiento fundamental la teoría de la intuición de Schopenhauer, pero que aporta una nueva visión. En este ensayo, Bergson declara que “si la realidad llegase a impresionar directamente a nuestros sentidos y nuestra conciencia, y pudiésemos entrar en comunicación inmediata con el mundo exterior y con nosotros mismos, todos seríamos artistas. Pero entre la naturaleza y nuestra persona; más todavía, entre nosotros y nuestra propia conciencia, se interpone un velo, grueso para el común de las gentes, casi transparente para el artista”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Idem* P 187

<sup>11</sup> *Idem* P 155

<sup>12</sup> Caso, Antonio *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Op. Cit. P.72

<sup>13</sup> Citado por Caso, Antonio en *Principios de estética* Op. Cit. p.95

Para Bergson, como para Schopenhauer, este obstáculo existe porque vivir es tomar las cosas en la relación que tienen con nuestras necesidades. Sin embargo, para Bergson lo importante no es que la razón, con su afán clasificatorio y utilitarista, impida penetrar en la región arcana de las ideas, sino que impide la percepción de las cosas mismas en su individualidad. “Mis sentidos y mi conciencia, sólo me entregan de la realidad, una simplificación práctica... Las cosas se han clasificado en vista del partido que de ellas puedo sacar... Y es esta clasificación la que percibo, y no el colorido y la forma de las cosas mismas... La individualidad de las cosas y los seres se nos escapa, siempre que no nos es, materialmente útil percibirla.”<sup>14</sup>

Schopenhauer recurre a las ideas platónicas como objetos del *sujeto puro de conocimiento*, no le basta el mundo fenomenal para explicar la belleza. De manera que el artista, en la expresión de la obra de arte, selecciona la naturaleza en sus propias defectuosas realizaciones, y se eleva a la contemplación de los paradigmas, de los arquetipos, imperfectamente copiados en la economía del mundo.

En cambio, Bergson abandona definitivamente todo platonismo, y explica, *sin salir del campo de la experiencia*, el objeto de la contemplación. Así, la esfera del arte se constituye, no con los seres sobrenaturales del platonismo; no con los habitantes de la región arcana de las ideas, sino con los mismos seres que la experiencia ofrece pero vistos sin preocupación pragmática.

En suma, para Bergson, el arte es un rompimiento fundado en el *desinterés* innato de los sentidos; rompimiento con la vida vulgar que nos logra entregar la naturaleza propia de los individuos en una lengua nueva: la de la pintura, la escultura, la poesía o la música.

Para Caso, en la estética de Bergson, el realismo y el idealismo en el arte pactan su “paz perpetua”; porque sólo apartándonos de la vida trivial, pero permaneciendo en el mundo de los objetos “reales”, llegamos a la intuición estética de la vida verdadera.

De esta manera, Kant, Schopenhauer y Bergson llegaron a la misma conclusión: el arte es desinterés. Pero ¿es el arte desinterés únicamente?

### C. Teoría de la proyección sentimental.

Para Caso la contemplación estética fundada en el desinterés no basta para explicar la teoría estética. Es indispensable recurrir a la *Einfühlung*, “ese poderoso movimiento total del espíritu, que termina, victoriosamente, en la expresión de la intuición estética.”<sup>15</sup>

Antonio Caso explica en su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, que los pensadores alemanes distinguen con el nombre de *Einfühlung*, que se traduce por *empatía* o *proyección sentimental*, “el hecho irreductible, absolutamente singular de la conciencia, que consiste en lanzarla, con su contenido propio, sobre los objetos que nos encantan o seducen, nos atemorizan o subyugan, nos consternan o nos dominan”.<sup>16</sup>

#### 1. La *Einfühlung* y la ética.

Caso considera que el representante más característico de la teoría de la proyección sentimental es Teodoro Lipps. Para Lipps, el mundo y el yo se unifican por simpatía en la *Einfühlung*, ahí se encuentra la propia personalidad, por eso la *Einfühlung* reviste una significación moral, porque el valor de la personalidad es un valor ético. En la *Einfühlung* se encuentra la misma personalidad, lo positivamente humano, objetivo, puro y libre de todos los intereses reales que quedan fuera de la obra de arte. “Todo goce estético, en general, es, por sí mismo, un goce de algo que tiene un valor ético, no como elemento de un conjunto, sino como objeto de la intuición estética.”<sup>17</sup>

Esta vinculación de la actividad estética y la conciencia moral, encontró no pocos detractores. Por ejemplo, el filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952) opina que de este modo “se priva al hecho artístico de todo valor propio y que sólo recibe significación refleja de la moralidad”<sup>18</sup>. Caso considera, de acuerdo con Lipps, que el mundo del arte reviste significación moral siempre, sin proponerse, no obstante, un fin ético; y que toda

<sup>14</sup> Idem 95

<sup>15</sup> Caso, Antonio: *Principios de estética. Op. Cit.* P.98

<sup>16</sup> Caso Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad. Op. Cit.* p.98. El término de *Einfühlung* fue acuñado por Rudolf Vischer (1907-187) y desarrollado por Teodoro Lipps.

<sup>17</sup> Idem P 102

<sup>18</sup> Croce, Bnedeto, *Estética. Citado por Caso en Principios de estética. Op. Cit.* pp.101-102.

obra puramente bella significa la apoteosis de la persona humana, realizada con las formas y los aspectos de la realidad, merced al propio acto de la proyección sentimental.

Para Caso, el acto de la *Einfühlung* no estrictamente ético, ni mucho menos lógico, sino estético. Pero, como implica la actuación plena de la persona humana proyectándose sobre el mundo, trasciende a lo moral, ya que la moralidad define su campo propio en el valor de la personalidad.

## 2. La *Einfühlung* y la apercepción trascendental.

Según Rosa Krauze, Caso unió la apercepción trascendental de Kant a la teoría de la *Einfühlung* de Lipps, y sostuvo que en el fondo de toda vida espiritual está la síntesis del sujeto y el objeto que se ha logrado a través de una *proyección*.

Para Caso, la proyección sentimental, como toda proyección del sujeto sobre el objeto, encuentra su base en la teoría kantiana de la apercepción trascendental. La apercepción trascendental de Kant, entendida como la pura conciencia de sí mismo, es “la base del entendimiento porque no sólo nos entrega el sujeto del conocimiento, sino que hace posible la unidad, en la diversidad cualitativa del objeto”.<sup>19</sup> Es decir que la capacidad de sintetizar y conectar la diversidad de atributos o cualidades de un objeto, es inherente al sujeto, al principio sintético, universal y supremo de todo entender dado en el *yo pienso*.

Caso explica que la apercepción trascendental es a la lógica, lo que la proyección sentimental es a la estética. La primera es una proyección de la conciencia pura en el objeto del conocimiento, mientras que la segunda es la proyección del yo empírico, con toda la riqueza de una personalidad concreta, sobre el mundo. Para Caso, sin proyección del yo puro no hay lógica, en tanto que sin proyección del yo empírico no hay estética.

Sin embargo, como detractor del racionalismo, Caso advierte que con todo rigor, el principio universal no es la apercepción trascendental, a la que denomina como “proyección lógica del sujeto”, sino la proyección empírica, o proyección sentimental, o proyección total. Pues la lógica nació, según explica Caso, de estilizar y seleccionar el acto

---

<sup>19</sup> Krauze, Rosa. *Op Cit* p 137

primitivo de la proyección del yo empírico. Por esta razón “el mundo del hombre primitivo debió ser un sorprendente mundo, plenamente estético, como el de los niños”.<sup>20</sup>

Para Caso, el arte y el misticismo comparten la misma esencia, porque su causa eficiente se encuentra en la misma actitud psicológica. “Tanto la creación poética como la fe son vehementes fugas del propio corazón hacia las cosas que se crean, se adoran o se cantan.”<sup>21</sup> La diferencia entre arte y misticismo es de grado, ambas son resultado de un proceso de objetivación, es decir, de unión de la conciencia con el objeto. En el caso de la creación estética la objetivación, determinada por un sentimiento intenso, tienen sólo por resultado hacerlo traducir bajo formas sensibles. En cambio cuando la objetivación es completa y llega hasta animar y personificar el objeto, resulta la creación mítica.

Siguiendo a Wilhelm Wundt (1832-1921), Caso establece que en la creación mística la proyección de la conciencia es más completa y la transformación del objeto más permanente y estable porque sólo participan en ella las imágenes y afecciones comunes a todos los miembros de la comunidad, en cambio en el arte los factores individuales tienen más libertad. Por tanto la diferencia más característica entre el proceso mítico y el artístico radica en la acción de la colectividad. Lo cual no significa que el arte no sea un proceso en el que se fusiona lo individual y lo colectivo. Sin embargo, el arte es para Caso, la apoteosis de la personalidad humana, esencialmente individual y diferente, aunque no exenta de las influencias de su medio. En cambio, el proceso mítico es “un desgajamiento más completo, más común y, sobre todo, más utilitario que el artístico”.<sup>22</sup>

Así las cosas, Caso ha logrado establecer la existencia de tres tipos de proyecciones de la conciencia sobre el objeto: la proyección lógica, la proyección sentimental estética, y la proyección sentimental mística, estas dos últimas reconocidas con el término de *Einführung*.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Caso, Antonio, *Estética Op Cit.* p p.110-111

<sup>21</sup> Caso, Antonio, *Antología filosófica* Edit UNAM 1993. P.95

<sup>22</sup> *Idem* P 103

<sup>23</sup> Aunque hay un momento en los *Principios de estética* en el que parece denominar con este nombre también a la apercepción trascendental. Esta misma situación aparece en *Sociología genética y sistemática*, donde el p 124 señala “¿Que es la Einführung? La mente humana procede de dos modos diferentes. O bien se proyecta con todo su contenido fuera de sí sobre las cosas del mundo interior o del mundo exterior que solicitan su admiración, su temor, su complacencia, su exaltación (el arte, la religión), o bien funciona

Caso advierte que se ha objetado la teoría de Croce, diciendo que no toda intuición es creadora, porque si así fuese todos seríamos artistas. Pero para Croce, sólo podemos entender las obras de arte o percibir las y sentir las, porque también nosotros somos capaces de expresar al intuir. También se ha objetado que si la intuición implicase *ipso facto* su expresión, los artistas no experimentarían la angustia al procurar someter a los lenguajes artísticos las urgencias imperiosas de la propia concepción estética. Caso toma la defensa de Croce y responde que estas dificultades no proceden de que la intuición no se adapte a su expresión justa, sino de que los elementos expresivos del lenguaje, de todo lenguaje - colores, formas y sonidos -, se nos dan para el desempeño de fines utilitarios, y no para concordarlos con “esa victoria violenta sobre las leyes ordinarias de la vida que implica la *Einführung* poética.”<sup>26</sup>

De esta manera, la creación artística es la resultante de dos direcciones, no excluyentes, pero sí opuestas; el movimiento conativo de las ideas, y el obstáculo que para la proyección sentimental, opone siempre la experiencia ordinaria de la vida. Por tanto, el arte no puede ser una imitación de la Naturaleza, ni su rechazo, sino un mundo puramente humano.

Caso lo explica de la siguiente manera: “la proyección sentimental, es en cierto sentido antinatural, es una introyección que el mundo (como economía) no consiente, que la vida vulgar no admite porque sólo las ideas que sirven a la inserción vital en el mundo concuerdan con nuestra conducta ordinaria. Y, sin embargo, ha de exteriorizarse porque, como toda idea, es conativa, como todo movimiento espiritual, propende a su expresión”.<sup>27</sup> De manera que como la vida ordinaria no consiente la intuición desinteresada ni la proyección sentimental, ellas forjan su mundo, su región, su universo: la región puramente humana del arte. Así, surge el universo de las obras artísticas, el reino de lo simbólico.

### **1. El símbolo, quintaesencia del arte**

En la versión de 1943 de *La existencia como economía como desinterés y como caridad*, Caso establece que el arte es ante todo símbolo. La finalidad del símbolo consiste en expresar por medio de algo corpóreo y visible, el significado de lo incorpóreo e

---

<sup>26</sup> *Idem* P 20

<sup>27</sup> *Idem*. P 113

invisible. Es decir, que el símbolo estético dice lo espiritual a través de lo sensible y material.

Caso establece una marcada diferencia entre los signos y los símbolos. La lógica usa signos, los cuales exhiben significaciones elementales, en cambio el arte, que no puede ni quiere alcanzar la clarividencia de la lógica, es idea y sentimiento a la vez, por tanto precisa que el elemento sensible revele o haga presentir algo que, como no se puede declarar, apenas se sugiere, esta es la función del símbolo.

Para Caso el símbolo es como el hombre: Un alma en un cuerpo. El cuerpo manifiesta el alma aunque en nada se le parece. Es decir, se trata de una manifestación sensible de lo suprasensible, y por tanto no podrá nunca realizarse en forma absoluta. Por eso Caso define el arte como “el empeño insaciado e insaciable por simbolizar lo que no puede expresarse”.<sup>28</sup> El símbolo declara la potencia y la limitación artísticas. “Su problema es un problema eterno, porque jamás podrá declarar con plenitud lo ideal en lo real; porque nunca la materia se transfigurará en espíritu.”<sup>29</sup>

## 2. La belleza y lo sublime.

El sentimiento de lo sublime parece ser idéntico al sentimiento de lo bello, porque en ambos casos se trata de una contemplación pura abstraída de la voluntad y, por tanto de un puro conocimiento de la Idea. Sin embargo, la diferencia es que en lo sublime hay una elevación sobre la relación hostil y esta elevación produce al espectador una duplicidad de la conciencia. Caso explica la diferencia entre lo bello y lo sublime recurriendo a Schopenhauer, quien define lo sublime de la siguiente manera:

Cuando los objetos, cuyas formas simbólicas nos invitan a la contemplación se presentan en una relación de hostilidad con el hombre; cuando le amenazan con su poder irresistible o su grandeza incommensurable, haciéndole parecer un átomo; cuando el hombre se ve expuesto a su acción destructora y, sin embargo, convertido en mero espectador, no pone atención en esta relación hostil, sino que, viéndola y reconociéndola, se eleva sobre ella desasiéndose de su voluntad y olvidándose de sí mismo y, abandonándose a la contemplación,

<sup>28</sup> Caso, Antonio, *La existencia como economía como desinterés y como caridad. Op. Cit . P.77*

<sup>29</sup> *Ibidem*

mira con calma y fuera de toda volición esos objetos, concibiendo únicamente la idea pura, entonces es presa del sentimiento de lo sublime.<sup>30</sup>

Si bien Schopenhauer no realza la dignidad de enfrentar el temor, sino la anulación de la voluntad ante el espectáculo de lo hostil sustituyendo el respeto por la indiferencia, para Caso, lo sublime es una síntesis entre la experiencia de la pequeñez y el sentimiento de poder elevarse hasta el objeto mismo que produce esa experiencia. Caso explica que las obras de arte sublimes “simbolizan lo absoluto en la cópula de los mundos espiritual y material, ideal y sensible”<sup>31</sup> Los objetos sublimes “elevan las facultades del alma por encima del termino medio ordinario, y nos hacen descubrir en nosotros una *facultad de resistencia* de una especie totalmente distinta, que nos da valor para medimos con el todo poder aparente de la naturaleza”<sup>32</sup>.

Caso concede a lo sublime cuatro elementos:

- 1) Ser síntesis de elementos sensibles: sonidos, colores, formas, ritmos palabras.
- 2) En esta síntesis se construye un símbolo en el que lo suprasensible vivifica lo sensible.
- 3) El símbolo de la sublimidad muestra algo que nos excede inmensamente en magnitud, poder o duración.
- 4) Lo sublime genera la intuición de no permanecer humillados ante la grandeza del objeto, sino conscientes de que, a pesar de nuestra pequeñez, somos capaces de elevarnos hasta aquello mismo que con su grandeza nos confunde.

Caso concluye que lo sublime entraña siempre un conflicto entre la imaginación ilimitada y la razón pura; entre el poder de la naturaleza y la fuerza moral del hombre. Por eso mientras lo bello crea su mundo en el puro deleite de la contemplación. Lo sublime es la contemplación de la brega, de la pugna de las energías cósmicas, psicológicas y morales.

#### **E. Lo sublime y la compasión.**

La palabra compasión indica con claridad como la pasión de otro se convierte en nuestra propia pasión, merced a un movimiento de proyección sentimental.

<sup>30</sup> Schopenhauer, Arturo, *El mundo como voluntad y como representación Op Cit* p.164

<sup>31</sup> Caso, Anonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad. Op. Cit.* p.86

<sup>32</sup> Caso, Antonio, *Principios de estética Op. Cit* P. 128



Hasta ahora hemos visto que el arte es resultado de la proyección sentimental del artista sobre los objetos que crea. Pero estos objetos también son fuente de atracción sentimental para quien los observa. Caso cita el ejemplo clásico de Lipps: “Cuando seguís, respirando apenas, los audaces movimientos del acróbata que salta de uno a otro trapecio, no quedáis cómodamente instalados en vuestros asientos, vais por los aires saltando de un trapecio a otro, y al aplaudir el trágico vuelo del artista, os recreáis en vosotros. ¡Todos podemos saltar en cabriolas magníficas, si el acróbata salta por nosotros, o para decir mejor, con nosotros!”<sup>33</sup>

Siguiendo a Rabindranah Tagore (1861-1941), Caso afirma: “las cosas que despiertan nuestras emociones nos suscitan el sentimiento de nosotros mismos. Es como cuando tocamos las cuerdas de un arpa: si apenas las rozamos, entonces sólo nos damos cuenta del contacto; pero si las herimos con fuerza, entonces nuestra acción vuelve a nosotros en forma de sonido y nuestra conciencia se intensifica”.<sup>34</sup>

### 1. Compasión y tragedia.

Para caso, la compasión puede engendrarse tanto en lo cómico como en lo trágico, puesto que la alegría y el dolor son contagiosos. Sin embargo, el placer trágico, provocado por algo sublime consiste en la fusión en grado supremo con otra personalidad, es decir en lo que Aristóteles denominó como *catarsis*. Caso explica que en lo trágico el hombre reconoce su dignidad espiritual al sentirse solidario de quien padece sin culpa. La tragedia genera un sentimiento moral pues el dolor se refiere a lo intrínseco de nuestra personalidad, a lo esencial de nuestra conciencia, mientras que la alegría es siempre banal.

En este aspecto hay también muchas coincidencias con el pensamiento de Schopenhauer. Para el filósofo alemán, la tragedia nos lleva al abandono del mundo a través de dos sentimientos: el sentimiento de lo sublime, ante el espectáculo del terror, y el sentimiento de compasión, ante el espectáculo del dolor. Según Schopenhauer el objetivo de la tragedia es:

Mostramos el aspecto terrible de la vida, los dolores sin número, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el vergonzoso dominio del azar y el fracaso a que fatalmente están condenados el justo y el inocente, lo que nos

<sup>33</sup> Caso, Antonio, *Historia y Antología filosófica Op Cit* p 97

<sup>34</sup> Citado por Caso en *Antología filosófica Op Cit* p.97

suministra una indicación importante sobre la naturaleza del mundo y de la vida. La tragedia nos muestra el triunfo de la voluntad consigo misma en todo su horror y en el desarrollo más completo del grado supremo de objetivación. Y nos presenta este cuadro, ya provengan nuestros dolores del azar o del error que gobiernan al mundo bajo la forma de fatalidad y con tal perfidia que tiene todas las apariencias de una persecución personal deliberada, ya tengan su origen en la misma voluntad humana, en los proyectos y esfuerzos individuales que se entrecruzan y combaten, o en la malicia y estupidez de la mayor parte de los mortales.<sup>35</sup>

Para Schopenhauer en la tragedia es muy común la presencia de hombres crueles, pero sobre todo de hombres injustamente apesadumbrados. La crueldad consiste en la afirmación de la voluntad individual sobre los otros. Pero del lado opuesto a la crueldad, afirmación total del ego, se encuentra la compasión, dislocación absoluta del ego. Para Schopenhauer, la crueldad, al establecer el principio de individuación en ley del ser, consiste en distinguir. Mientras que la compasión que reconoce que el sufrimiento del otro es mi sufrimiento, consiste en confundir.

La compasión fragua lazos entre los seres que son renuncias al ego, abandonos del principio de individuación, rasgaduras al velo de Maya. Tener compasión es, en primer lugar, pensar en el otro. La compasión, sustituyendo el "yo" por el "nosotros", supera y destruye la ley de la naturaleza, es de alguna manera, un hecho natural contra natura.

El espectáculo del sufrimiento despierta la compasión, es verdad que el espectador no deja de ver claramente que la víctima es el personaje, pero nadie negará que como espectadores sentimos el dolor del otro. Surge entonces una unidad trascendente del Tú que sufre y el Yo enfermo de compasión. Y esta armonía es por un lado, fundamento de la moral. Pero también es aspiración a abandonar el mundo visible, a dejar de querer, para refugiarse, más allá de la voluntad, en la pura nada: "En un individuo superior, el conocimiento, purificado y ennoblecido por el mismo dolor, llega a ese estado en que el mundo exterior, el velo de Maya, no le engaña ya, y ve claro a través de la forma del fenómeno, o principio de individuación, y el egoísmo, consecuencia de este principio, desaparece de él."<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Schopenhauer, Arturo, *El mundo como voluntad y como representación. Op. Cit.* p.201

<sup>36</sup> *Ibidem*