



VOL: AÑO 9, NUMERO 24

FECHA: ENERO-ABRIL 1994

TEMA: LA SOCIOLOGIA EN MEXICO: Una aproximación histórica y crítica

TITULO: **El replanteamiento de la sociología profunda de Antonio Caso**

AUTOR: *José Hernández Prado* [\*]

SECCION: Artículos

EPIGRAFE:

Al Maestro Rafael Moreno, reivindicador entusiasta de la obra de Antonio Caso

RESUMEN:

Luego de esclarecer ciertos elementos históricos y conceptuales necesarios, el presente artículo quiere sugerir algunas razones teóricas por las que la "sociología profunda" de Antonio Caso (1883-1946) nunca llegó a imponerse como programa de investigación hegemónico o siquiera progresivo en el contexto de la sociología mexicana de mediados del siglo XX y también otras razones "internas" por las que es hasta la actualidad que pudiera cobrarse plena conciencia de esa sociología profunda para desarrollarla como programa de investigación. El artículo propone las hipótesis de que la casiana sociología profunda no pudo desplegarse porque ni se presentó ni se ilustró a sí misma de manera exhaustiva, y porque el "núcleo" de su programa propiciaba mucho menos que el de las sociologías "naturalistas" una institucionalización de la sociología en México. Asimismo -y esto es otra hipótesis conveniente-, será hasta el momento actual, en el que las sociologías naturalistas resultan peculiarmente cuestionadas por un nuevo clima ideológico y académico en la sociología mexicana institucionalizada, cuando la sociología profunda pudiera llamar de nuevo la atención sobre sí misma.

ABSTRACT:

The Restatement of Antonio Caso's Profound Sociology

After elucidating some necessary historical as well as conceptual items, this article wants to suggest some theoretical reasons which explain why the "profound sociology" of Antonio Caso (1883-1946) never acquired the status of an hegemonic or even progressive scientific research programme in the Mexican sociology's context of the middle of this century and, in addition to that, other "internal" reasons by means of which it is until now that there is the possibility of being aware of the fact that "profound sociology" could be developed as a research programme. This article proposes the hypotheses that the Casian profound sociology couldn't have grown up because it didn't introduce or exemplify itself in an exhaustive way, and because the nucleus of its research programme was less appropriate than any of the "naturalistical" sociology for promoting an institutionalization of Mexican sociology. As another convenient hypothesis, this article suggests that it will be until the present day -when naturalistical sociologies have been put in question in a new ideological and academical ambience-, when "profound sociology" could attract an attention over itself.

## TEXTO

I

El comienzo de la sociología como disciplina institucionalizada en nuestro país se liga especialmente al nombre de Lucio Mendieta y Núñez (1895-1988) y a la década de los años cuarenta. En 1939, Mendieta y Núñez fue nombrado director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México -que figuraba en el organigrama de la Universidad desde 1930, aunque operó con plena eficacia sólo bajo la dirección de Mendieta y Núñez-, y fue también cuando éste fundó la Revista Mexicana de Sociología (Mendieta y Núñez, 1965: 378; Sefchovich, 1989: 5; Castañeda, 199: 410). Además, Lucio Mendieta y Núñez se convirtió en el iniciador de los congresos nacionales de sociología desde el año de 1950 y en el promotor principal de la entonces Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, creada en 1951 (Mendieta y Núñez, 1965: 378 y 387). Con el impulso institucional de Mendieta y Núñez emprendieron su labor los primeros sociólogos mexicanos especializados y reconocibles a nivel nacional e internacional: René Barragán, Carlos A. Echánove Trujillo, Oscar Uribe Villegas y el joven Pablo González Casanova, entre otros. La institucionalización de la sociología mexicana se vio fortalecida desde sus bases y orígenes por la presencia de algunos intelectuales españoles inmigrados interesados en la sociología: principalmente, José Medina Echavarría, Luis Recaséns Siches y Francisco Carmona Nenclares. Pero del mismo modo en que el mexicano Samuel Ramos o el español José Gaos estimularon una institucionalización definitiva de la filosofía mexicana, al tiempo que reconocieron la valiosa obra cimentadora de Antonio Caso (Ramos, 1928 y 1985; Gaos, 1954), Mendieta y Núñez y Recaséns Siches supieron destacar también, en su momento, la figura sociológica imprescindible del mayor de los hermanos Caso (Mendieta y Núñez, 1946; Recaséns Siches, 1947).

Antonio Caso es en la actualidad un personaje prácticamente desconocido en el ambiente de las ciencias sociales mexicanas, e inclusive en el de los estudios filosóficos. Contemporáneo de Alfonso Reyes y José Vasconcelos, con quienes integró la trinidad fundamental de la Generación del Centenario y del célebre Ateneo de la Juventud, no es extraño e inusual que se le confunda con su hermano más joven, el arqueólogo Alfonso Caso (1896-1970). Irónicamente, a Antonio Caso se le identificó en sus mocedades, hacia las primeras dos décadas del siglo que ya casi termina, como el líder indiscutible del grupo de jóvenes intelectuales que llevaría a cabo en México lo que Alfonso Reyes llamó en 1939 una "campaña de cultura" (Reyes, 1983), caracterizada en la historiografía mexicana actual como la "campaña antipositivista" que socavó las bases ideológicas y pedagógicas del régimen porfiriano. En la opinión de Reyes se trataba, más bien, de una vasta campaña de cultura, debido a que fue con ella que la literatura, el arte y la filosofía universales, encontraron de nuevo su lugar en el México del siglo XX (Reyes, 1983: 211). Antonio Caso tuvo mucho que ver en esta campaña de cultura o "antipositivista", pues sería él quien desplegó la argumentación más completa, entre los "ateneístas", contra la magnificación de la razón científica que el porfirismo reivindicaba a nivel de discurso político, educativo e ideológico. Tal argumentación fue condensada en el libro de 1915 Problemas Filosóficos (Caso, 1973), que como esclarece su título, ubicó a Antonio Caso en el terreno de la filosofía y, particularmente, en el de la filosofía espiritualista francesa. Apoyado en las obras de William James, Nietzsche, Emile Boutroux y, sobre todo, Henri Bergson (1859-1941), Caso reinstaló de lleno en México al pensamiento filosófico y metafísico, tan denostado por el positivismo comteano y barrediano, y estructuró, además, una crítica de la concepción positivista clásica del mundo natural, humano, social, político y personal, que terminó por delinearse como una concepción filosófica integral diferente y, en rigor, original, que José Gaos quiso llamar en 1947 el "sistema de Caso" (Gaos, 1972):

su filosofía de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, formulada tres veces a manera de libro en 1916, 1919 y 1943 (Caso, 1972a y b).

El "sistema de Caso" proyectó a su autor hacia la sociología, convirtiéndolo en uno de los nombres más relevantes de la etapa histórica inicial de la disciplina en este país latinoamericano. Dicha etapa pudiera caracterizarse como preponderantemente magisterial. Lucio Mendieta y Núñez, después de mencionar los atisbos sociológicos reconocibles en Fray Bernardino de Sahagún, Fray Toribio de Benavente, Alexander von Humboldt, José María Luis Mora o los escritores coordinados por Vicente Riva Palacio en México a través de los siglos (1885-1889), afirmó que la disciplina sociológica empezó a cultivarse en México desde 1875, gracias a su inserción en los planes de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria, en la asignatura denominada "Lógica, Ideología y Moral" (Castañeda, 1990: 400). En 1896, la Preparatoria ofreció ya unos "Cursillos de sociología general" y en 1901, la materia de "Sociología y Moral" (Mendieta y Núñez, 1965: 373-374). Posteriormente, las escuelas profesionales de Jurisprudencia de Michoacán y de Puebla se interesaron en la novedosa ciencia e inauguraron en 1906 cursos de sociología general. Un año más tarde, la Escuela Nacional de Jurisprudencia del Distrito Federal instituía su cátedra de "Principios de Sociología", promovida por Justo Sierra, con el historiador coahuilense Carlos Pereyra en la silla magisterial (Mendieta y Núñez, 1965: 375; Cardiel, 1986: 101). En 1909, Antonio Caso sucedió a Pereyra en aquella cátedra, para ubicarse con claridad en la "encrucijada intelectual y pedagógica (de) ser al mismo tiempo el continuador de los estudios sociológicos en México y la cabeza visible de un movimiento de oposición al positivismo, filosofía creadora de la sociología" (Cardiel, 1986: 146).

En efecto, Caso fue la "cabeza visible" de la campaña "antipositivista" protagonizada por el Ateneo de la Juventud (fundado en 1909) dadas, primordialmente, sus grandes dotes de orador. Alfonso Reyes destacaría con claridad la gran importancia de la oratoria en el México porfiriano, al llamarla "la corte de honor de la democracia mexicana" -desde luego que la procurada por Juárez y la Reforma, no tanto por Porfirio Díaz-; además, recordaría que la oratoria fue una pieza clave en la vida intelectual nacional de la época (Reyes, 1983: 196). Por su parte, José Gaos escribió que la oratoria de Antonio Caso tenía "ingredientes más hondos" que una simple arquitectura verbal y una retórica eficaz, pues se fundamentaba en un pensamiento profundo y analítico, que hizo de Caso un orador académico, más que político. Fue, precisamente, en la academia, dijo Gaos, donde la oratoria casiana alcanzó su perfección (1954: 67-71). No es, por tanto, gratuito, que en la segunda mitad del siglo XX se evoque a Antonio Caso como un maestro: como el primer maestro de filosofía en el México del siglo XX y como uno de sus primeros grandes maestros de sociología. Cuando Caso ocupó la cátedra de sociología en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, adoptó como libro de texto la Sociología General del peruano Mariano Cornejo, pero en 1927 publicó su Sociología Genética y Sistemática, sumándose así a la naciente producción mexicana de textos de sociología, generada, principal aunque no exclusivamente, por los profesores de la etapa magisterial de la disciplina en México. Andrés Molina Enríquez (1865-1940) sería la gran excepción.

En 1897, según Raymond Lenoir, o en 1901 según Raúl Cardiel Reyes, el entonces profesor de sociología de la Escuela Nacional Preparatoria, el general de brigada, ingeniero y médico militar Alberto Escobar, publicó sus Apuntes para una Sociología General, reeditados en 1902 con el nombre de Elementos de Sociología General (Lenoir, 1954: 95; Cardiel, 1986: 145). La materia sociológica había logrado figurar expresamente en los programas de la Preparatoria a instancias de uno de sus pilares positivistas, el psicólogo Ezequiel A. Chávez, quien fundó, junto con Horacio Barreda (hijo del creador de la Escuela Nacional), Carlos Pereyra y Agustín Aragón, la Revista Positiva publicada de 1900 a 1914 (Lenoir, 1954: 95; Mendieta y Núñez, 1965: 377 y Sefchovich, 1989: 8). En

esta revista, Carlos Pereyra editó en 1903 un ensayo sobre la "Sociología abstracta y su aplicación a algunos problemas fundamentales de México"; Horacio Barreda su extenso "Estudio sobre el feminismo", de 1909, y Agustín Aragón un "Curso de sociología" difundido en los últimos años de vida de la publicación (Mendieta y Núñez, 1965: 377). Por cierto que en 1920, Agustín Aragón sostendría con Antonio Caso una polémica pública sobre la científicidad de los estudios históricos, centrada en las propuestas del filósofo e historiador rumano Alexandru Dimitriu Xenópol (1847-1920). En aquel año, Caso dio a conocer el artículo "La historia como ciencia sui generis (Crítica de la teoría de Xenópol)", donde defendió que la historia no podía ser ciencia, y Aragón su respuesta intitulada "A. D. Xenópol y el señor licenciado don Antonio Caso", en la que argumentaba la tesis exactamente contraria (Hernández Luna, 1971). Las singulares ideas antipositivistas de Caso en esta discusión reflejaron la postura que permearía su mencionada Sociología Genética y Sistemática de 1927 -la posterior Sociología de 1945 (Caso, 1980)- y, sobre todo, su sugerente libro de 1923, El Concepto de la Historia Universal, reeditado diez años más tarde bajo el título de El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores (Caso, 1985). Especialmente estas dos obras de Antonio Caso estructuraron el núcleo de un virtual programa lakatosiano de investigación científica, que no sería insensato llamar la "sociología profunda".

## II

Un capítulo de El Concepto de la Historia Universal, de 1923, denominado "La sociología y la historia", indicaba que la sociología se había conformado hasta los primeros lustros del siglo XX como una ciencia al estilo de las naturales, distinta por su objeto de la biología y la psicología, pero diferente, por completo, a la investigación histórica, en virtud de "su índole y método privativo" (1985: 63-64). En el texto de ese capítulo, Caso reconocía al "filósofo Emile Durkheim", editor de la "excelente revista" de L'Année Sociologique, como el principal responsable de la autonomía de la ciencia sociológica (1985: 64-65), y señalaba que dicha ciencia constituía una "teoría de la uniformidad humana" capaz de descubrir las "repeticiones y simetrías de las sociedades" (1985: 66). De acuerdo con Caso, había que distinguir a la sociología de la historia, que era, propiamente, el estudio de "lo asimétrico y singular, (...) la diferencia, lo propio y accidental; no (de) lo genérico y común". En este especial contexto, Caso afirmaba que "ni lo sociológico es histórico, ni lo histórico, sociológico", ya que la sociología persigue regularidades como no, en cambio, la historia, que si tan sólo se preocupara por evidenciar regularidades en las secuencias de hechos históricos, jamás completaría su labor de investigación histórica, de acuerdo con otro capítulo de El Concepto de la Historia Universal -el capítulo segundo, intitulado "La definición del progreso y la filosofía de la historia"- . Esa labor era la de describir explicativamente entidades y procesos individuales y sociales irrepetibles, en los que no se interesaba la ciencia positiva de hechos reiterativos (1985: 24-25).

Es por supuesto que la Sociología, Genética y Sistemática, de 1927, ratificaba la visión de la sociología reivindicada cuatro años antes, y recalca que la ciencia sugerida por Auguste Comte en la primera mitad del siglo XIX proponía un "pensamiento unificador" para el estudio de los fenómenos sociales, concibiéndolos como sometidos a leyes universales, al igual que el resto de los fenómenos naturales (1980: 5-6 y 20-21). En ediciones posteriores de la Sociología, Caso sumaría al positivismo la enorme influencia del neokantismo sobre esa disciplina, para concluir, hacia 1945, que a mediados del siglo XX prevalecían dos concepciones "cientificistas" de la misma: aquella positivista que la comprendía como ciencia de la naturaleza, y aquella neokantiana que quería colocarla entre las "ciencias de la cultura", en el sentido peculiar en que Wilhelm Windelband (1848-1915) se había referido a unas ciencias "idiográficas", diferentes de las llamadas por él "nomotéticas". Sin embargo, Caso enriqueció su concepción de la sociología

considerando un tipo de ciencias distinto de las idiográficas de Windelband o de las "culturales" de Heinrich Rickert (1863-1936): las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey (1833-1911), cuyo concepto le resultó muy útil para despejar una noción de la sociología que pugnaba por hacerse explícita desde sus escritos de la década de los veinte (Hernández Prado, 1990: 124-125).

A Caso le llamó mucho la atención que Dilthey tratara sus peculiares "ciencias" del espíritu como un ámbito cognoscitivo que bajo ninguna circunstancia podía "reducirse al imperio de las ciencias naturales". Así como el "científico" debía explicar la naturaleza formulando leyes cada vez más generales y limitadas en número, el "estudioso de las ciencias del espíritu" debía comprender los "episodios de la cultura" y las instituciones sociales; debía comprender el "amplio desarrollo del anchuroso mundo que, con la presencia y acción del hombre, se agrega a la naturaleza" (1980: 24). Aquello que Dilthey proponía con su comprensión del mundo del espíritu humano, a juicio de Caso, no era otra cosa que una intuición de las entidades de "la realidad histórico-social", para conocerlas "de un modo emotivo y volitivo", además de racional. La intuición era, por excelencia, el instrumento del "estudioso de las ciencias del espíritu", del historiador y del sociólogo, ya que la realidad social se mostraba a aquellos estudiosos como un mundo comprensible, y no únicamente explicable, de entidades históricas irrepetibles en muchos de sus rasgos, y no tan sólo recurrentes o reiterativas (1980: 25). Sumando filas con el diltheyano Eduard Spranger (1882-1963), Caso precisaba que para conocer la naturaleza no era indispensable comprenderla; bastaba con explicarla. En cambio, para conocer la cultura era insuficiente con explicarla; había, además, que comprenderla, lo que significaba abandonar los terrenos de la simple generalización para penetrar en los de la intuición singular (1980: 26-28). Por último, Caso diferenciaba la comprensión concebida por Dilthey de la sostenida por Max Weber (1864-1920), ya que en su opinión, este último no deseaba tanto comprender el sentido de "fenómenos culturales como la religión, el arte y el Estado", como comprender el "actuar de los individuos" a través de una reconstrucción de la racionalidad de esa actuación (1980: 28).

En la base de la concepción casiana de la sociología como diltheyana "ciencia del espíritu"; como discurso intuitivo capaz de superar las generalizaciones de la ciencia natural para llegar hasta una intuición de las peculiaridades de las entidades sociales irrepetibles y, por consiguiente, históricas, podía hallarse una ontología de lo social que Antonio Caso desarrolló en otros trabajos suyos, especialmente en *La Persona Humana* y *el Estado Totalitario*, de 1941 (Caso, 1975). Asimismo, figuraba en aquella base una gnoseología universal discernible, especialmente, en los escritos que componen *El Acto Ideatorio* y *la Filosofía de Husserl*, reunidos en forma definitiva en 1946 (Caso, 1972c). En el primero de esos dos libros, Caso reiteraba su tesis habitual de que las leyes naturales son "meras fórmulas estadísticas" que la razón descubre en los fenómenos de lo real. Toda "masa" de entidades puede revelar leyes, inclusive en el ámbito de lo humano y de lo social. Empero, la "compensación estadística" es más difícil a medida que los individuos que integran aquella masa son más complejos y perfectos. Caso sostenía que en el mundo físico los individuos son insignificantes y las leyes universales, relevantísimas, mientras que en el mundo social, que se inaugura con lo humano, las leyes son insignificantes y los individuos, lo determinante y fundamental (1975: 146-147). Esto es así porque la sociedad humana es sociedad de personas conscientes y libres, capaces de realizarse de manera íntegra gracias, precisamente, a esa sociedad, que no es una realidad "por encima de las personas", sino una resultado de la relación entre entidades que no están completas y que buscan realizarse de manera "inteligente y libre". La relación social entre las personas tiene, por cierto, una historia secular que implica el esfuerzo voluntario de las personas humanas por "evolucionar sin transformarse", es decir, por progresar sin dejar de ser personas humanas (1975: 146-147).

Obviamente, La Persona Humana y el Estado Totalitario abordaba el problema de la consistencia ontológica de la persona humana, esa entidad sobre la que es factible erigir la realidad social. La persona está por encima de la cosa y del individuo, que son las unidades de lo físico y de lo orgánico, respectivamente. La persona es un individuo capaz de actuar voluntariamente, habida cuenta de que puede concebir ideales producto de sus facultades intelectuales y emotivas. El ser humano es persona y no solamente individuo o cosa. La persona humana actuante es creadora de valores, es decir, de ideas que soportan a los ideales de su actuar personal y voluntario; de ideas universales generadas y concretables en las acciones particulares, con una ineludible dimensión social. Por consiguiente, la persona humana es espiritual, como no pueden serlo el animal o la cosa. La espiritualidad de las personas humanas ocurre y se desarrolla necesariamente en la sociedad humana. Por ello, las sociedades animales son individuos, mientras que las sociedades de personas humanas son personas sociales no mejores que las humanas mismas, ya que sus ideales sociales se encuentran puestos al servicio de los de la persona humana, y no al revés. Es posible concebir, por lo demás, a la persona más perfecta de todas: Dios. Las personas social, humana y divina son libres para actuar, para llegar a ser lo que pueden ser (salvo la persona divina, que ya es cuanto pudiera ser). La personalidad y la libertad comienzan con la propia realidad de los seres humanos, y por eso las personas humanas inauguran una realidad que es la cultura, un mundo peculiar al que arriba ese otro mundo de la natura, a través de las personas humanas y de las sociedades dotadas, necesariamente, de personalidad (1975: 116-128).

"El que sabe todo lo que es, todavía no sabe todo", escribió Antonio Caso en El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl. Además, "ha de investigar lo que vale o lo que hace valer" (1972c: 92), y esto último son los valores, que "no son obra del psiquismo individual, sino de la mentalidad colectiva"; son "creaciones ideales del grupo" (1972c: 101) que "no pueden subsistir aisladamente" y que "se incorporan a la persona y ahí se realizan" (1972c: 105). En consecuencia, Caso no aceptaba un platonismo axiológico de acuerdo con el cual los valores fueran esencias topos ouranos (1972c: 108-109); más bien, sostenía que los valores culturales cobraban existencia posible en las relaciones interpersonales, haciendo de esas relaciones, con sus acciones y productos, entidades realmente valiosas. La cultura es, así, el ámbito de los valores universales concretables en todo lo valioso (acciones, relaciones, hechos y cosas) y es también el vínculo del individuo personal humano con la naturaleza y, sobre todo, con la historia. De no radicar en la cultura, además de en la naturaleza, los seres humanos jamás se detendrían a examinar y a ponderar la existencia, la consistencia y la historia de los hechos naturales y culturales. La cultura puede convertir en valiosos para las personas humanas a los hechos del universo, y llama la atención de esas personas sobre aquellos hechos históricos. La cultura hace histórica la realidad universal y vincula a los seres humanos con la historia objetiva de los mundos natural y cultural.

Pero según El Acto Ideatorio y la Filosofía de Husserl, los valores implicados en todo lo valioso, como las esencias o las formas implicadas en todo lo existente, son "una forma de realidad distinta de los objetos individuales", y son parte del "mundo eidético, base y fundamento del fáctico" (1972c: 61). Caso reivindicaba, de tal suerte, el husserliano "positivismo de las esencias", para el que "en el fenómeno está implícita la esencia" (1972c: 51); y sí, aquella esencia es asequible mediante el "acto de conciencia" que es la intuición misma, la cual puede distinguir entre lo transitorio y fugaz en los fenómenos y lo esencial y objetivo en ellos y es, en rigor, una intuición eidética que supera la simple percepción de lo fáctico y descubre, como "los últimos datos de la intuición" (1972c: 52), a unos universales que son formas o que son valores materializados en los particulares de los mundos natural y cultural. De esta manera, Antonio Caso ratificaba, en plena madurez intelectual, la crítica que volcara en sus Problemas Filosóficos de 1915 en contra de la "pequeña razón" positivista que generaliza reglas de funcionamiento o de comportamiento

en los fenómenos naturales o culturales, y que cree que hace, con ello, una ciencia verdadera de esos fenómenos (1973: 50-51). En oposición a esta "pequeña razón" inferencial, Caso propuso una profunda razón inteligente o intuitiva que lograba "la ideación de lo universal, el acto noético de intuir la esencia, de elevarse a la idea" (Caso, 1972d: 390), y que no es válida exclusivamente para conocer los hechos naturales, sino que también lo es para conocer los hechos de un mundo cultural, eminentemente histórico y social. Por ello la idea casiana de la sociología podía avenirse perfectamente con el término que Samuel Ramos ideó para ella en 1957, cuando escribió que Antonio Caso había delineado "una sociología profunda, como sólo un filósofo la puede hacer" (Ramos, 1985: XXIII). Eso fue, justamente, lo que Antonio Caso reivindicó en el ámbito sociológico: una sociología profunda que desbordaba las dimensiones propuestas para la disciplina por la sociología científicista, fuera ella positivista, neokantiana o neopositivista (Hernández Prado, 1990: 128-129).

### III

Antonio Caso juzgaba que el conocimiento cabal del objeto de la sociología sólo podría lograrse, entonces, con los considerandos recién descritos de su "sociología profunda", a saber, las ideas de que la realidad social se estructura en base a personas cuya actividad desborda el ámbito de lo meramente natural y es, en consecuencia, una realidad cultural, histórica y contingente, además de sujeta a leyes descubribles por la "pequeña razón" inferencial. Para conocer lo social, cultural e histórico era indispensable, según Antonio Caso, la intuición eidética que revela y que caracteriza la forma impresa y existente en la materia de cada entidad irreplicable del mundo social, natural y cultural. Claro que Caso estimaba ciertos los considerandos de su "sociología profunda"; los juzgaba verdaderos, por lo que en palabras de Imre Lakatos (1922-1974), su propuesta sociológica quedaba subordinada al justificacionismo conforme al cual es factible un conocimiento objetivo de lo real, concebido como conocimiento refutable sólo a través de instancias de verificación que contradigan sus asertos demostrables (Lakatos, 1986: 94).

Para Lakatos, el "justificacionismo" está comúnmente ligado a un epistemología "pasiva", que concibe al conocimiento como simple copia intelectual de las entidades objetivas reales. Lo cierto es que esa epistemología "pasiva" ha enfrentado históricamente, según Lakatos, las críticas de una epistemología "activa" que propone que en el conocimiento intervienen siempre supuestos a priori o teóricos, capaces de modelar los objetos a conocer como fenómenos "puestos" por el sujeto. Esta epistemología "activa" que cobró plena presencia histórica con el kantismo original, debilitó la tesis de que el conocimiento es simple reflejo o copia mental de las "cosas en sí" y, por lo tanto, cuestionó al "justificacionismo" entero. La epistemología activa iba a promover cierto falsacionismo según el cual todo conocimiento es cierto mientras no llegue a probarse lo contrario; mientras sus enunciados puedan superar una popperiana "falsación", para afirmarse como conocimiento probable, más que demostrable. El asunto es que las epistemologías "activas" han llegado a considerar, a la larga, que sus a priori no sólo pueden ser naturales o inherentes a la naturaleza o al entendimiento humanos, como lo creía Kant, sino que, más bien, pueden ser culturales e históricos y modificarse según el contexto socio-cultural en el que se hayan delineado. Por consiguiente, una epistemología activa satisfactoriamente desarrollada, pudiera conducir al denominado falsacionismo metodológico sofisticado, que considera válidos conocimientos falseables, contruidos desde los supuestos de teorías asumidas como verdaderas, aunque, en rigor, no sea posible demostrar que esas teorías son verdaderas. Imre Lakatos proponía, entonces, que el saber científico descansa sobre grupos diversos de supuestos teóricos a los que se juzga verdaderos y a los que llamó los programas de investigación científica (Lakatos, 1986: 104-108 y 132-133). La historia de las ciencias no es una historia de la génesis y maduración de teorías científicas verdaderas, sino una de coexistencia y competencia de

programas de investigación científica en torno al conocimiento de objetos de conocimiento elaborados desde conjuntos dados de programas adoptados por las comunidades científicas pero, sobre todo, estructurados por autores que discuten las bases teóricas y los resultados empíricos de programas de investigación diferentes (Lakatos, 1987: 38).

El justificacionismo casiano no impide que se pueda considerar a su "sociología profunda" como un programa de investigación o, más exactamente, como el núcleo de un programa de investigación científica. Ese núcleo incorporaría una serie de enunciados fundamentales que no es admisible someter a falsación alguna. Por ejemplo, que "los actores sociales son personas dotadas de voluntad libre"; o que "las relaciones sociales son relaciones interpersonales"; o que "la sociedad es una realidad cultural, además de natural"; etcétera. Estas proposiciones fundamentales pueden esbozar muy bien una heurística positiva de reglas metodológicas a cumplir en la investigación socio-histórico-cultural y una heurística negativa de principios que hay que evitar. Por ejemplo, el sociólogo ("profundo") tendrá que intuir, entre los datos fenoménicos de interés cultural, la posible esencia o la forma que está "detrás" de esos fenómenos y que habrá de revelársele como "el último dato (eidético, no fenoménico) de la experiencia"; asimismo, deberá considerar que aquella esencia permite sólo una única materialización que torna "irrepetible" al hecho socio-cultural en cuestión y, en consecuencia, histórico. Aunque ese hecho pueda subordinarse a leyes sociológicas "naturales", el sociólogo ("profundo") se cuidará muy bien de orientar su investigación exclusivamente a la búsqueda de aquellas leyes; por ende, no estará demasiado preocupado en el desarrollo de métodos inductivos de investigación de tipo "cuantitativo". Tampoco definirá sus objetos de investigación apegado a las reiteraciones observables de la vida social, sino que lo hará atenido, más bien, a la importancia cultural -según una sostenible jerarquía de valores, previamente establecida- de los eventos de ese mundo social.

Las consideraciones anteriores aclaran a las heurísticas positiva y negativa del virtual programa de investigación de la "sociología profunda", e inclusive permiten elaborar un cinturón protector de hipótesis auxiliares que preserven al programa de críticas aniquiladoras -ejemplos de estas "hipótesis auxiliares", serían: "el descubrimiento de leyes o de generalidades probables sociológicas no es inútil, pero tampoco agota el verdadero quehacer de la sociología", o bien "aunque la inferencia inductiva facilite la intuición eidética, ésta no requiere tanto de métodos especiales, como, sobre todo, de la certidumbre acerca de una esencia existente de las entidades socio-históricas"- . El núcleo del programa de investigación de la "sociología profunda" pudiera plantear, así, problemas de investigación cuya resolución eficaz haga progresivo al programa, y también puede significarle anomalías en el sentido de que este programa sea incapaz de resolver aquellos problemas mostrándose, con ello, degenerativo. Pero el programa de investigación de la "sociología profunda" apenas si logró "arrancar" en la obra escrita de Antonio Caso. Habitualmente, suele afirmarse que ciertas partes de la Sociología y que obras contadas tales como los Discursos a la Nación Mexicana, de 1922; El Problema de México y la Ideología Nacional, de 1924 y los Nuevos Discursos a la Nación Mexicana, de 1934, fueron los únicos esfuerzos concretos de Antonio Caso por llevar a la práctica su "sociología profunda" (Cardiel, 1986: 123-139; García Maynez, 1946: 21).

Lo cierto es que el programa casiano de investigación sociológica puede agregarse, de hecho, como programa de investigación constituido y posiblemente progresivo, a un gran tronco de investigaciones socio-históricas que es verosímil identificar con una tradición de investigación en el sentido que Larry Laudan ha dado a este término desde los años setenta (Laudan, 1977). A partir de un enfoque pragmatista de la actividad científica, que la concibe como un simple ejercicio de resolución de problemas cognoscitivos empíricos y/o teóricos (1977: 13-14), Laudan ha juzgado que las teorías científicas paradigmáticas de Kuhn (1985: 33-34) y aún los programas de investigación de Lakatos, conforman

conjuntos definidos de teorías con un wittgensteiniano "aire de familia" más o menos marcado y delineado a partir de una serie de presupuestos ontológicos y metodológicos, cultivados por comunidades científicas o por científicos aislados durante períodos más o menos prolongados de tiempo: las evolutivas tradiciones de investigación progresivas o degenerativas -como el newtonismo físico-natural, el aristotelismo o el kantismo filosóficos y el darwinismo biológico-, cuya coexistencia y competencia caracteriza la historia de cada rama del conocimiento humano (Laudan, 1977: 78 y ss). El programa de la "sociología profunda" pudiera comprenderse, entonces, como un afluente del inmenso río de la tradición culturalista de investigaciones socio-históricas. De acuerdo con esta tradición "culturalista" -dominante en el pensamiento histórico y social hasta la era moderna, que desde el siglo XIX promovió al positivismo sociológico-, el mundo social-humano inaugura un ámbito de la realidad que no puede reducirse a la naturaleza vinculada a leyes universales o a probabilidades estadísticas, sino que es preciso considerar cultura en tanto que ámbito vinculado a la teleología singular de los fines humanos valorados o afectados por ideas de valor. Mientras que una tradición naturalista sugiere que la cultura es -que las culturas humanas son- un territorio más de la naturaleza, al lado del territorio físico, el químico, el biológico o el psicológico -el territorio histórico-sociológico-, la tradición culturalista propone que la cultura no es naturaleza y que tanto ésta última como aquella penetran al mundo social-humano, que, en rigor, es natural y cultural. La "sociología profunda" de Antonio Caso, en este sentido, significa un culturalismo afín al que reivindicaron el historicismo diltheyano, el neokantismo de Windelband y Rickert, la "sociología comprensiva" de Max Weber o el pragmatismo sociológico norteamericano, programas de los que pudiera distinguirse por su mayor espíritu clásico y propiamente pre-crítico, "restaurador de viejas ontologías", según la expresión de Luis Villoro (1972: XII-XIII).

#### IV

En el mismo año en que Antonio Caso publicaba por primera vez su *Sociología...*, 1927, enfrentaba también la crítica radical de uno de sus más brillantes alumnos: el joven filósofo Samuel Ramos (1897-1960), que entonces escribió el ensayo intitolado "Antonio Caso", para denunciar que después de más de una década de carrera filosófica y magisterial y de doce libros publicados -desde *La Filosofía de la Intuición*, de 1914, hasta *Historia y Antología del Pensamiento Filosófico*, de 1926-, Caso había perdido toda aptitud de renovación. "Parece que dijo todo lo que tenía que decir hace diez años, porque desde entonces ni sus cursos ni sus libros nos traen ninguna novedad", dictaminaba Ramos. El hecho era que Caso ignoraba completa la filosofía posterior a Bergson, Croce, Boutroux y James, e inclusive había dejado inconcluso "el estudio de estos mismos filósofos", a los que solía recuperar en forma superficial (Ramos, 1928: 96). Pero una de las críticas más concretas de Ramos a Antonio Caso era la que decía que éste había hecho mal al "abogar por la intuición en un país en que hace falta la disciplina de la inteligencia". Los ataques de Caso al positivismo, confundido por él con la propia ciencia, ponían trabas en México a la actividad científica, precisamente cuando era más que necesario estimular esa actividad. El intuicionismo irracionalista de Caso, finalizaba Ramos, le hacía el juego a "la propensión del hispanoamericano a saltar sobre lo que significa trabajo y disciplina", y predisponía a los mexicanos en contra de una muy saludable y conveniente filosofía que rehabilitase la inteligencia.

Es sabido que Caso reaccionó a las críticas de Samuel Ramos primero con la vanidad y la arrogancia intelectuales que afectaron claramente su opúsculo *Ramos y Yo*, del mismo 1927 -cuyo título, según algunos comentaristas, es una paráfrasis del *Platero y Yo* de Juan Ramón Jiménez-, y después con la actitud más sensata y sabia de escuchar a su joven alumno y de enriquecer sus convicciones fundamentales con el pensamiento de autores principalmente alemanes -Dilthey, Windelband, Rickert, Husserl, Scheler, etcétera-

, los cuales influenciaron ostensiblemente sus escritos posteriores a 1933 (Krauze, 1990: 171-172). Pero a pesar de que Caso expresara mejor su pensamiento y, literalmente, lo rectificara en sus puntos débiles a partir de la cuarta década del siglo, hasta llegar a poner en cuestión el sesgo irracionalista que Ramos detectó en él, lo cierto es que la crítica de Ramos estaba dirigida, especialmente, al elemento capaz de impedir que el programa de la sociología casiana se desarrollara en la obra de su autor y, sobre todo, lograra su inserción como disciplina cultivable y autosustentable en las instituciones de educación superior y de investigación avanzada del país. Tal elemento no era otro que la carencia, en el programa de la "sociología profunda", de una técnica cultivable y enseñable para la obtención de saberes evidentemente útiles. En efecto, esa sociología "profunda" podía generar espíritus entregados por completo a ella, aunque el de Caso no fuera, curiosamente, uno de ellos, pero, por otro lado, también era incapaz de propiciar la creación de una comunidad de investigadores amparada en instituciones con una finalidad pública dada, práctica y precisa. Aquellas instituciones, a excepción de la Dirección de Antropología y del posterior Departamento de Asuntos Indígenas creados a instancias de Manuel Gamio desde 1917 (Castañeda, 1990: 410), no pudieron tener existencia en la mejor época del magisterio sociológico de Antonio Caso. Sólo la tuvieron cuando otro de sus destacados alumnos, Lucio Mendieta y Núñez, se sumó expresa y eficazmente a programas de investigación científico-social que podían favorecer, en verdad, una incipiente institucionalización de la sociología mexicana; programas de investigación afines, por cierto, a los de la disciplina antropológica que cultivaba Gamio.

Sara Sefchovich escribió que el positivismo sociológico mexicano, nacido en tiempos del porfiriato, persistió hasta la época de Mendieta y Núñez como director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y como fundador de la Revista Mexicana de Sociología, "a pesar de la oposición y las críticas del Ateneo" de la Juventud, ambas contemporáneas al estallido de la Revolución Mexicana (1989: 8). En apoyo de esta tesis, Sefchovich cita a Ledda Arguedas y a Aurora Loyo, quienes afirmaron que "la temprana creación del ISSUNAM (tradujo) la persistente fe (del Estado y la sociedad mexicanos) en la utilización del conocimiento para plantear soluciones a los grandes problemas nacionales; (...) fe que (tenía) sus raíces en el liberalismo y sobre todo en el pensamiento positivista" (1989: 6). Sefchovich refiere, además, una declaración de Mendieta y Núñez contenida en el número inicial de la Revista Mexicana de Sociología, de 1939, conforme a la cual había que promover en México la investigación científico-sociológica "no con fines de especulación y de abstracción puras, sino dentro de un riguroso sentido vital: a fin de encontrar fórmulas de acción adecuadas para resolver los problemas sociales más importantes del país" (1989: 7). Aunque no sea el objetivo del presente trabajo elucidar el núcleo del programa de investigación sociológica reivindicado por Mendieta y Núñez y sus primeros colaboradores, sí conviene al mismo insistir en el hecho de que semejante programa tenía mucho de positivista en la mejor acepción durkheimiana del término (Lenoir, 1954: 99; Sefchovich, 1989: 13) y, por lo tanto, también mucho de naturalista. Era, acaso, un programa inserto en la tradición naturalista de investigaciones sociológicas que, dadas las nuevas condiciones históricas de relativa estabilidad de los gobiernos mexicanos posrevolucionarios y de maduración de los programas naturalistas de investigación sociológica norteamericanos y europeos, hacía posible, finalmente, una institucionalización de la sociología en México, toda vez que especificaba, ante todo, técnicas metodológicas claramente comunicables y objetos empíricos de investigación cuya elucidación sugería soluciones factibles a las tribulaciones más acuciantes del país.

Lo anterior habla, sobre todo, de las condiciones estrictamente teóricas o "internas" que coadyuvaron a una suerte de "degeneración" o relegamiento del programa casiano de la "sociología profunda", particularmente a partir del éxito de programas naturalistas de investigación "institucionalizados" desde los años cuarenta, y alude, asimismo, a las condiciones "internas" que hicieron posible el carácter "progresivo" de esos programas

naturalistas observantes, en forma paulatina, de la avasalladora influencia del estructural-funcionalismo y, más adelante, del marxismo "académico" (Castañeda, 1990: 419 y 428). No se intenta demeritar aquí el análisis de las condiciones "externas", prácticamente "sociológicas", que pudieran explicar el éxito o el fracaso de determinadas formas de hacer sociología. Tan sólo es el caso reivindicar aquellas palabras de Imre Lakatos que proponen que "la historia de la ciencia es siempre más rica que su reconstrucción racional. Pero la reconstrucción racional o historia interna es primaria, la historia externa sólo secundaria, ya que los problemas más importantes de la historia externa son definidos por la historia interna" (Lakatos, 1987: 38). En este sentido, cabe una última sugerencia a incluir en las líneas finales de este artículo respecto del tipo de sociología que pudiera abrirse camino en el problemático contexto de la sociología en México.

Efectivamente, parece haber un acuerdo en el hecho de que la sociología mexicana se encuentra actualmente en crisis, no tanto a nivel de su propia institucionalización -la que, al menos, está garantizada por algunos espacios firmes-, sino, más bien, a nivel de sus enfoques y de sus "relaciones con la vida pública" (Castañeda, 1990: 429). La crisis de la sociología mexicana es en gran medida una crisis "teórica"; es la de ciertos programas de investigación dominantes en ella o "paradigmáticos" de los que, de nueva cuenta, hay que decir que su carácter es preponderantemente naturalista. Pero en circunstancias de crisis naturalista, bien cabría echar un vistazo a los programas sociológicos de la distinta tradición culturalista, y esto es precisamente lo que ha permitido que se vuelva la mirada a autores extranjeros o mexicanos como Antonio Caso, en los que es posible encontrar planteamientos culturalistas como los de la casiana "sociología profunda". Hoy por hoy, esta sociología no es sino un proyecto esbozado en unos cuantos y viejos textos de Caso, reforzados por la obra de vindicadores que le fueron contemporáneos, como el español Luis Recaséns Siches (1947), pero a la recuperación de las tesis centrales de esa sociología, pudiera seguir muy bien su presente examen crítico y el esfuerzo de una cabal puesta en práctica de su "heurística positiva", en un ejercicio que no sería del todo incorrecto denominar el replanteamiento de la sociología profunda.

#### CITAS:

[\*] Profesor-Investigador del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

#### BIBLIOGRAFIA:

Cardiel Reyes, Raúl (1986), Retorno a Caso, UNAM, México.

Caso, Antonio (1972a), "La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol. 3, pp. 1-22.

Caso, Antonio (1972b), "La existencia como economía, como desinterés y como caridad", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol. 3, pp. 23-120.

Caso, Antonio (1972c), "El acto ideatorio y la filosofía de Husserl", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol. 7, pp. 1-118.

Caso, Antonio (1972d), "Filosofía", en Obras Completas de Antonio Caso UNAM, México, vol. 6, pp. 361-408.

Caso, Antonio (1973), "Problemas filosóficos", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol. 2, pp. 1-76.

Caso, Antonio (1975), "La persona humana y el Estado totalitario", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol. 8, pp. 1-175.

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

Caso, Antonio (1985), "El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol. 10, pp. 1-93.

Castañeda, Fernando (1990), "La constitución de la sociología en México", en Paoli, F.J. (comp.), Desarrollo y Organización de las Ciencias Sociales en México, Porrúa-UNAM, México.

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

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

García Maynez, Eduardo (1946), "Antonio Caso y su obra", en Revista Mexicana de Sociología, UNAM-IIS, México, vol. 8, núm. 1, enero-abril, pp. 15-35.

Hernández Luna, Juan (1971), "La polémica sobre la teoría de la historia de Xenópolis", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, pp. 47-79.

Hernández Prado, José (1990), "Los conceptos de realidad social y sociología en Antonio Caso", en Sociológica, UAM-A, Departamento de Sociología, México, año 5, núm. 14, septiembre-diciembre, pp. 109-130.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1990), La Filosofía de Antonio Caso, UNAM, México.

Kuhn, Thomas S. (1985), La Estructura de las Revoluciones Científicas, trad. Agustín Contín, Fondo de Cultura Económica, México.

Lakatos, Imre (1986), "Falsification and the methodology of scientific research programmes", en Lakatos y Musgrave (comps.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge University Press, New York, pp. 91-196.

Lakatos, Imre (1987), La Historia de la Ciencia y sus Reconstrucciones Racionales, trad. Diego Ribes Nicolás, Editorial Tecnos, Madrid.

Laudan, Larry (1977), Progress and Its Problems, Toward a Theory of Scientific Growth, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Lenoir, Raymond (1954), "La sociología en México", en Revista Mexicana de Sociología, UNAM-IIS, México, vol. 16, núm. 1, enero-abril, pp. 93-101.

Mendieta y Núñez, Lucio (1965), "La sociología en México", en Revista Mexicana de Sociología, UNAM-IIS, México, vol. 27, núm. 2, mayo-agosto, pp. 373-388.

Ramos, Samuel (1928), Hipótesis, México.

Ramos, Samuel (1985), "La Filosofía de Antonio Caso", en Caso, A., Antología Filosófica, UNAM, México, pp. IX-XXVI.

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

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

Sefchovich, Sara (1989), "Los caminos de la sociología en el laberinto de la Revista Mexicana de Sociología", en Revista Mexicana de Sociología, UNAM-IIS, México, vol. 51, núm. 1, enero-marzo, pp. 5-101.

Villoro, Luis (1972), "Introducción", en Obras Completas de Antonio Caso, UNAM, México, vol.7, pp. VII-XXIV.