

# RÉPLICA A ANTONIO CASO: HUMANISMO, RELIGIÓN Y SOCIOLOGÍA DE OLIVER KOZLAREK

Jorge Luis Navarro Campos  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
jorgeluis.navarro@upaep.mx

## *Resumen*

El objetivo de este texto es poner sobre la mesa algunos argumentos de Oliver Kozlarek acerca del papel que la religión juega en el humanismo latinoamericano. Particularmente, en el humanismo de Antonio Caso. La relación entre humanismo y religión es de gran importancia en nuestro tiempo llamado por muchos “post-secular”. En este sentido, explorar las relaciones entre ciencia y religión, cultura secular y religiosidad, humanismo y cristianismo, abre interesantes perspectivas sobre este “asunto de nuestro tiempo”.

*Palabras clave:* Humanismo, religión, cristianismo, Modernidad, Caso.

REPLY TO “ANTONIO CASO: HUMANISM, RELIGION  
AND SOCIOLOGY” OF OLIVER KOZLAREK

*Abstract*

I discuss in this paper some arguments of Oliver Kozlarek relative to the role that religion plays in the Latin American humanism, particularly in Antonio Caso's humanism. The relationship between humanism and religion is of great relevance in our time, called by some people “post secular”. In this sense, exploring the relationship between science and religion, secular culture and religiosity, humanism and Christianity, opens relevant perspectives for this “issue of our time”.

*Keywords:* Humanism, Religion, Christianity, Modernity, Caso.

En este artículo sigo el planteamiento de Oliver Kozlarek en *Humanismo, Religión y Sociología en América Latina* (2012), sobre el cual haré algunas observaciones incidentales con las que posiblemente se amplíen o se enriquezcan algunos argumentos. Después intentaré individuar algunas observaciones críticas.

De entrada, puedo decir que comparto la idea de que la ruptura o la conflictividad entre Modernidad y religión es —tomando prestada la expresión a Ortega— “el tema de nuestro tiempo”. Contrario a la proclama del positivismo decimonónico, la religión no es algo que quedó entre las antigüallas del pasado. Ya “el filósofo del Escorial”, el mismo Ortega, pasado apenas el primer cuarto del siglo XX, había advertido el alejamiento de una era de *odium Dei*, “de gran fuga lejos de lo divino, en que esa enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo [...] emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. ¡Dios a la vista!” (1993: p.493) y así, se presiente no sólo una reviviscencia de la estricta religiosidad, como fe, plegaria, culto, etc., sino el asomarse de la figura de la divinidad en ámbitos de carácter secular. Reaparece, lo que Ortega llama, “un Dios laico o flanco laico de Dios” (1993: p.494), que atañe a las “preguntas fundamentales” que ya en ese momento comienzan a asaltar a la ciencia y a la convivencia humana: en efecto, “todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo los primeros de la gran ciencia de Dios” (1993: p.496).

Además comparto una observación inicial del profesor Kozlarek, que me parece absolutamente decisiva: “las herramientas conceptuales y teóricas que destinamos a explicar la Modernidad y a articular su orientación normativa han mostrado ser insuficientes” (2012: p.1). Pero estas herramientas teórico-conceptuales, de ordinario son las herramientas con las que el mundo moderno se ha construido: ciencia, tecnología, ideología. La crítica a la Modernidad implica una ruptura epistemológica, tal vez la creación de nuevos paradigmas del saber, que no excluyan sino que incluyan la posibilidad de comprender la religiosidad y las realizaciones históricas de las religiones, su inserción y su relevancia en la cultura y las ciencias.

En el debate actual sobre la Modernidad, la reaparición de lo religioso en la esfera pública es motivo de diversas lecturas e interpretaciones porque está en juego el significado de la Modernidad o de la modernización, precisamente en tanto que ésta se identifica con el proceso secularizador. Kozlarek nos ofrece explorar “algunos argumentos que pudieran identificarse como un diagnóstico latinoamericano de la Modernidad”, porque en estas latitudes “la interacción entre religión y la forma secular de humanismo ha dado lugar a una muy particular manera de comprender la Modernidad” (2012: p.1). De esta comprensión latinoamericana de la Modernidad se podría esperar que sirva de referencia en las discusiones del *tema de nuestro tiempo*.

Estas afirmaciones suscitan mi interés como filósofo y como latinoamericano. Comparece a este propósito la figura de Antonio Caso a quien Oliver considera un pensador “dentro de un no pequeño grupo de ideas que evolucionaron en América Latina, en donde se mantiene un fuerte sentido religioso al mismo tiempo que los esfuerzos de modernización” (2012: p.2).

Es oportuno recordar el papel de la ciencia en la formación de la mentalidad modernizadora, y especialmente el papel que jugó el positivismo en América Latina y en México como ideología legitimadora del proyecto político del liberalismo triunfante y como método de conocimiento para la planeación y la construcción social. Además, la ciencia, y no la religión, podría dotar de legitimidad a una ideología secular ordenadora. El positivismo enarbolaba la bandera de la modernización, es decir, del progreso y proclama la superación de la edad mítica o religiosa. El positivismo en México ha disputado a la Iglesia católica su influencia “en las mentes de los mexicanos”. Por su parte, Leopoldo Zea, en su estudio sobre el positivismo en México, señaló que éste fue algo peculiar: fungió como una ideología —una ideología importada— que ha servido a los fines de un grupo político en el poder. Una ideología que fue pensada en otro lugar y en otras circunstancias. Se puede decir que la ideología positivista en México ha servido más para la simulación y para justificar los intereses de dominación del porfirista, que para construir una sociedad igualitaria y justa (cfr. Paz, 2000).

En los albores del siglo XX, un grupo de intelectuales, reunidos en el Ateneo de la Juventud, dio cauce a una aguda crítica a la filosofía del régimen y se conectó de este modo con el estado de malestar y la efervescencia social que desembocarían en la Revolución. Antonio Caso es una de las figuras prominentes del *Ateneo* y el humanista en el cual Kozlarek explora, como ya se dijo, una visión peculiar de religión y humanismo moderno.

El humanismo de Caso se distancia del intelectualismo cartesiano. Caso parte de una crítica epistemológica y no de una lectura confesional, religiosa, ni anti*ilustrada* de la Modernidad. El modelo cartesiano del saber que disecciona la realidad en problemas cada vez más simples, acaba por impedir la comprensión de lo humano como realidad multi-dimensional. En el mundo de los objetos materiales, de la *res extensa*, no está el hombre como tal. El positivismo asume la misma perspectiva cartesiana y se olvida que toda empresa científica es una obra humana, que la ciencia pertenece a la dimensión cultural del ser humano. Por tanto, el valor del conocimiento científico no descansa *exclusivamente* en la validez de sus leyes y de sus contenidos objetivos, sino que hay que situarlo al interior de la vida y de la cultura humana. Aquí se juega, a mi entender, algo crucial. El humanismo de Caso parece descansar no sobre una idea o una construcción teórica, sino sobre un dato antropológico incontestable: *primum vivere*, lo primero es vivir (cfr. 198, p. 5). La vida humana no es un dato biológico, sino de un dato estrictamente antropológico.

El humanismo positivista, como otros humanismos modernos, reposan sobre grandes constructos ideológicos: la humanidad como divinidad, la humanidad en la utopía igualitaria, la diosa razón, de igual manera que el progreso, la raza o la nación son grandes abstracciones, ídolos con los que la Modernidad ha podido construir sus propios mitos.

Pero el hombre no puede vivir una vida humana sin saber cómo orientarse en la existencia. Así lo piensa Caso: “Sin saber nada de las cosas, o casi nada de las cosas, hemos vivido siempre. No podemos vivir, en cambio, sin saber cómo es bueno vivir. La moral o teoría de la significación de la vida, doctrina del deseo y de la voluntad es más importante que el análisis matemático, las fórmulas lógicas y las ciencias naturales e históricas” (Caso, 1985: p.5).

“El mundo está incompleto... el hombre también lo está”. Estoy casi tentado a decir que esta situación de hombre es también un dato antropológico y no una doctrina o un concepto. Y no estoy seguro de que Caso lo piense así. De cualquier manera, el humanismo de Caso descansa sobre esta convicción. El hombre está incompleto y la tarea de la vida, es decir, la vida misma, es completarse, hacerse humano. En esto consiste el humanismo: “no somos un *factum* sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne, morimos y renacemos en los episodios de la historia...” (p.185). Desde la *Oratio de hominis dignitate* de Pico de la Mirándola, éste es un tema constante en el humanismo moderno, un tema con diferentes interpretaciones y justificaciones. Ni la ciencia ni el progreso material son, por tanto, una meta, sino una herramienta con la cual el ser humano se abre camino hacia su íntegra humanidad. También en esto Antonio Caso es un moderno.

La modernidad de Caso también aflora en su visión de México y del momento particular por el que transita la sociedad mexicana: la Revolución Mexicana. Escuchemos esta proclama:

¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres, a nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas, y nuestros anhelos a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor (...) Para salvarse es preciso ante todo saber lo que somos en verdad (p. 202).

No obstante las alusiones a “nuestro pasado” y “nuestras costumbres”, Caso reivindica la República: ¡salvar la república! No se trata entonces de conservadurismo ni de una regresión histórica que además resultaría absurda, sino de asumir la propia identidad para construir el futuro.

Más aún, el talante moderno de Caso es inequívoco en su apuesta democrática. En 1913 en *El conflicto interno de nuestra democracia* escribió que:

El mundo contemporáneo se gobierna democráticamente o tiende a hacerlo por modo incontrastable a causa de una de esas razones capitales que, gracias a su evidencia ahorra ulteriores desarrollos y corroboraciones subsidiarias: en virtud de que no puede gobernarse de otro modo (p. 219).

Han desaparecido los criterios tradicionales para fincar la legitimidad del poder y de las instituciones políticas y en su lugar el mundo contemporáneo ha colocado el único respeto que “constituye la fuente inequívoca de la soberanía, la masa humana, el pueblo” (p. 220). La lectura de la historia implícita en esta convicción se distancia evidentemente de las lecturas tradicionalistas y contrarrevolucionarias que a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX ya circulaban por Europa y América Latina. La democracia no sólo es necesaria, también conlleva un ideal político: “Así, pues, la democracia, que por motivos incuestionables tiene que ser la fórmula política única de los tiempos modernos, es al mismo tiempo una necesidad ingente y un ideal insuperable” (p. 221).

La marcha de la historia no sólo acredita la actual solución democrática, en ella también se verifica la marcha del ser humano, ser incompleto, hacia su plenitud. La vida democrática y la construcción de un orden secular, es decir: un orden en el que el pueblo pueda tomar a su cargo la convivencia civil, la creación de instituciones y la solución de sus problemas concretos, sólo es posible gracias a la democracia, a pesar de todas sus imperfecciones; es deseable. Hay aquí implícita una idea de secularización que no está centrada en una disputa con la religión, a pesar de que parezca inevitable el conflicto con ciertas instituciones religiosas. Es deseable y no representa una idea estrictamente moderna, buscar una legítima separación entre lo del César y lo de Dios.

Volvamos a retomar la exposición de Oliver Kozlarek. El humanismo de Caso, es decir, el hombre en marcha hacia su “completez” dispone de la ciencia, de la cultura, de la filosofía y de la moral como instrumentos de su realización, en una suerte de “pragmatismo no utilitario”. La relación entre humanismo y religión, de acuerdo con la exposición de Oliver, se apuntala sobre la distinción entre

axiología y ética. La ética proporciona principios rectores a la conducta humana, la axiología proporciona una orientación “positiva” y por ello resulta más útil. Tal orientación no se encuentra en las ideas, o en principios, sino en ejemplos de vida y para Caso el ejemplo es Jesucristo.

De este modo en *Antonio Caso: humanismo, religión y sociología* están ligados y tal vinculación, subraya Kozlarek, es posible “sólo si la religión no está cegada por el dogma de la Iglesia y si, de igual forma, el humanismo no busca una postura radicalmente anti-religiosa” (2012: p.6) . Sobre esto quiero volver más adelante.

La religión puede aportar ejemplos de vida en armonía con los valores humanos y así el valor de la religión se mide no con los dogmas que sostiene, sino con el tipo de vida que hace posible. Jesús es un ejemplo que todo ser humano puede seguir si está interesado en vivir humanamente.

Un paso más y entramos en la sociología de Caso, que Oliver caracteriza por estar fundada en una filosofía social de base antropológica. En *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, la “obra capital” de Caso se da cuenta de esa antropología subyacente a la filosofía social.

La vida es economía: significa que tiene una dimensión utilitaria, orientada a la satisfacción egoísta de las necesidades vitales. La vida como desinterés, manifestada en el arte, en cambio, introduce una oposición a la vida material: idealismo, antimaterialismo, actitud de renuncia, actitud contemplativa. Pero no es en el arte, sino en la caridad en donde se pueden fundar nuestras esperanzas de un mundo mejor. La caridad es una comprensión práctica de lo cristiano que ayuda a señalar la dirección en la que los seres humanos podemos interactuar unos con otros. Esta noción de la caridad la sitúa al nivel de un valor ético, es decir, de un valor de acción.

Viene después una crítica al catolicismo en el que Caso descubre una cierta similitud con el positivismo. El cristianismo ha de liberarse del catolicismo, cultivando su identidad a partir de sus funciones sociológicas. Esta misma línea de discurso trae a colación la interpretación que Caso hace de la etimología de la palabra “religión” como “religar”, como lazo que une lo colectivo. Es decir, en la



perspectiva sociológica que Caso asume, el significado de la religión como relación con lo trascendente no es relevante, lo relevante es su función de ligazón o de producir solidaridad social. Dejo aquí la presentación que Kozlarek nos ha hecho que me permite hacer las siguientes consideraciones y comentarios.

1. En general, me parece que puedo coincidir con Caso, visto a partir de esta presentación que nos ha hecho Olivier Kozlarek, en lo que corresponde a la formulación de un nuevo humanismo, que se formula a partir de una crítica epistemológica a la Modernidad y sus métodos. En especial, me entusiasma descubrir en Caso un tema que me ha estado rondando en los últimos años y que es precisamente la perspectiva de “la persona en acción”, o también del raciovitalismo orteguiano, como un punto de vista no racionalista que puede reasumir lo más valioso de la Modernidad sin menoscabo de otras tradiciones intelectuales.

2. Agradezco a Oliver que nos haya invitado a mirar como de trasluz a aquel formidable grupo del Ateneo de la Juventud, que intentó “pensar la Revolución”, su significado histórico y cultural y llegó a incidir hondamente en muchas generaciones: Caso, Vasconcelos, Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, etc. Sea dicho sin ánimo de regatear merecimientos a otros personajes que aspiraban a convertir aquellos cambios sociales en una oportunidad para un nuevo México, más justo y más humano.

3. En cambio, las alusiones que hemos escuchado sobre el modo como Caso comprende la religión, su papel y su importancia, me dejan menos satisfecho. Aquí me parece que se encuentra la parte más polémica. Intentaré ser lo más directo posible. La relación entre Modernidad y religión no puede hacerse comprensible sin clarificar el significado de ciertas palabras. No se trata de precisiones meramente conceptuales, sino de restituirles su valor dentro de la vida humana. Hay ciertas palabras que no se pueden usar indistintamente, sin correr el riesgo de confundirse. Me refiero en particular a palabras como: “religión”, “sentido religioso”, “creencia”, “dogma”, “Iglesia”,

“cristianismo”, “catolicismo”, incluso palabras como “laicismo” y “secularismo” necesitarían una clarificación crítica, sobre todo cuando funcionan como palabras legitimadoras o como descalificaciones.

Si el sentido religioso es una dimensión del hombre que lo impulsa a buscar el significado total de la existencia, expresado en el deseo de verdad, de justicia, de belleza, etc. (cfr. Giussani, 2010), entonces la cuestión no consiste propiamente en conciliar humanismo y religión. En su forma fundamental, la experiencia religiosa es la experiencia de una dependencia radical del hombre y del mundo, que se confirma en la experiencia de lo sagrado; una experiencia que, recordando una reflexión de Max Scheler, es la experiencia de un don, de una *revelación*, una manifestación de lo sagrado: “*Revelar* quiere decir aquí lo contrario de todo ser imaginado, inferido, abstraído. Significa que al hacerse el ser absoluto por sí y ante sí diáfano, transparente en un objeto empírico, de ser relativo, sólo por esta transparencia hace resaltar al objeto en cuestión sobre todos los demás” (Scheler, 1940: p.112). Se halla el hombre no ante sus propios sentimientos o representaciones sino ante un objeto singular, el *ens a se*: “en virtud de los actos religiosos naturales, ve, piensa y siente el hombre... que se le abre (se le revela) un ente que posee al menos dos determinaciones esenciales: es ente absoluto y es santo” (Scheler, 1940: p. 113).

El problema es evidenciar que esta dimensión pertenece al hombre, al *homo religiosus*, a pesar de que se halle oscurecida o censurada. Por contraste se podría afirmar que el humanismo ateo no sólo es antirreligioso, sino antihumano. En esto me parece que el humanismo de Caso coincide.

4. La reivindicación de las religiones históricas requiere otros instrumentos de comprensión. Si la palabra “religión” se usa para nombrar las religiones como sistema de prácticas, rituales, códigos morales, creencias, formas de vida, sus ministros e instituciones, se puede partir de un dato sociológico elemental: las religiones forman parte de la experiencia humana en sus vertientes comunitarias y colectivas. Las religiones en general no son instituciones privadas, sino colectivas. En la historia vemos surgir pueblos cuya identidad se

forma en el crisol de la religión. La religión pertenece al dinamismo esencial de una cultura y constituye su núcleo más íntimo. Por otra parte, la religión no es puro “pegamento social”. Los pueblos viven y se mueven en torno a lugares, acontecimientos y objetos en los que encuentra un punto de contacto con lo santo. Pero lo santo, según lo vio Scheler, no es un valor que el hombre pueda crear, no es precisamente un valor de acción. Por eso no es un valor ético. Hay un gran peligro de instrumentalización de lo sagrado cuando se reduce a categorías de acción. Es perfectamente comprensible y en cierto modo saludable el criterio *pragmático* en el que, desde el punto de vista sociológico, las religiones deben mostrar su capacidad de generar humanidad, es decir, que no alienan al hombre. Pero la religiosidad parece *descentrar* al hombre de sí mismo, es la *inquietudo cordis*, que lo obliga a una apertura hacia la trascendencia. En el estudio sobre lo sagrado de Julian Ries (1989) se ponen de manifiesto los cambios metodológicos y las sorprendentes conclusiones que las ciencias humanas han hecho sobre este tema y sobre el *homo religiosus*, por ejemplo en referencia a Rudolf Otto:

Como historiador de las religiones Otto intentó hallar un camino de investigación fundado simultáneamente en los datos históricos y en la experiencia religiosa vivida [...] demostró que el estudio científico de las religiones estaba falseado desde el momento en que se operaba la reducción de lo religioso a lo social, a lo cultural (Ries, 1989: p. 268).

O, en referencia a Eliade:

Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia humana (y) la experiencia religiosa se presenta como la experiencia esencial del hombre. El *homo religiosus* no es un desviado ni un “alienado” [...] Eliade ha insistido en el papel fundamental de lo sagrado como elemento mediador entre la realidad trascendente y el hombre religioso (p.269).

Sin embargo, el conflicto entre Modernidad y religión se alienta desde otras pretensiones: el mundo moderno ha surgido de una crítica a la religión, pero ahora, desde los acontecimientos trágicos de la primera mitad del siglo XX, estamos convencidos de que también es necesario emprender la crítica al Estado moderno y a la ideología que lo justifica; en especial cuando éste se asume como instancia determinante de un proyecto de hombre, cuando se concibe como “Estado ético”, capaz de definir el bien y el mal.

5. Me detengo sobre la idea de que “*el cristianismo ha de liberarse del catolicismo*”. Tratando de no encallar en problemas más o menos circunstanciales que motivan y hasta justifican ciertas posturas anticlericales, me parece que es necesario ampliar los horizontes para evaluar el significado histórico, cultural y religioso del catolicismo. Y esto además es de una importancia capital para los pueblos latinoamericanos, en los que el catolicismo ha sido un ingrediente esencial de su formación histórica. No se trata de justificar sino de comprender. Necesitamos reconocer lo católico desde una perspectiva de fondo, para lo cual se requiere de una mínima “simpatía con el fenómeno”, es decir, con lo católico. Permítanme mostrar un ejemplo de este reconocimiento simpático del catolicismo acudiendo de nuevo a Ortega, cuya imparcialidad en este asunto está acreditada por sus orígenes liberales y su talante “anticlerical”, sin rabia y sin fanatismo. Escribió Ortega con un cierto aire de reclamo:

Nunca se repiensa (entre nosotros) con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar concretamente su fertilidad en tal o cual cuestión [...] Contrasta superlativamente con la egregia labor que durante estos mismos años están haciendo los católicos alemanes. Hombres como Scheler, Guardini, Przywara se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático (“modernismo”), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido sin pérdida alguna del tesoro

tradicional alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos (1994: p.565).

Ortega es un pensador laico que se reconoce heredero del liberalismo moderno y que habla para el mundo académico español y para el gran público de su tiempo. Aún así puede referirse con acentos tan positivos a ciertos notables pensadores católicos, incluido Max Scheler, quien por entonces había profesado su adhesión al catolicismo. *Mutatis mutandis* el reproche también vale para nosotros que asumimos que la “tesis católica” no existe y ni remotamente podemos imaginar que sea “magnífica”. Magnífica es también para alguien cuyo interés no es hacerse creyente sino porque presiente que en su acercamiento podría descubrir su fecundidad y su originalidad ante las cuestiones que nos incumben y urgen a todos, creyentes o no. La magnífica labor de recrear una sensibilidad católica, partiendo del alma actual, de algunos pensadores católicos es, para Ortega, la posibilidad de ver el catolicismo no como fuga hacia el pasado, como nostalgia, sino como una sensibilidad que puede corresponder a la situación del hombre contemporáneo. De modo que, así, Ortega califica de “egregia” la labor de los católicos alemanes –la de Guardini, Pryzwara y Scheler. En especial, destaco este último que figura entre los pensadores a los que Caso se ha acercado, y al final el pensador español está dispuesto a confesar que ha descubierto en él mismo una predisposición católica. Con esta digresión sobre Ortega y el catolicismo he querido mostrar que para un pensador moderno atento a las fuerzas que bullen en su tiempo, en el catolicismo se puede descubrir mucho más que una burocracia religiosa sancionadora de dogmas.

6. Una última observación. La religión no es ética. Es necesario respetar la especificidad de cada una de ellas, y aún cabría la necesidad, en el universo de lo religioso, de establecer lo “específico cristiano”, o eso que Giussani (2006) llama la “pretensión cristiana”. Por ello mismo, me resisto a aceptar la identificación entre caridad y solidaridad, sobre todo cuando ésta se interpreta como “pegamento social”. Quizá no haya nada que mueva más a la solidaridad que la

caridad, pero aún así es necesario “distinguir para unir”. En la comprensión de la caridad cristiana hay que tener presente que en primerísima instancia es la experiencia de un “gran don”. El hombre se descubre a sí mismo y a su prójimo porque se descubre amado por Otro, afirmado incluso cuando no tiene integridad ética. Si la eticidad es la última realización de lo humano, al hombre le aguarda la desesperación, como ya lo mostró Kierkegaard, porque de ella no obtiene respuesta a sus límites ni a sus defecciones morales. También encuentro una dificultad de fondo en centrar la religiosidad en la ejemplaridad de Cristo. Ya hace algunos siglos San Agustín en debate con los pelagianos les reprochaba: “éste es el horrendo y oculto veneno de vuestro error: que pretendéis hacer consistir la gracia de Cristo en su ejemplo y no en el don de su Persona”. (*Contra Iulianum*, VI, Pl. 45) La experiencia del otro, del próximo como un don, como un tú que me constituye, que me abre a otra vida, en la fraternidad y en el amor, es más que solidaridad; apunta no sólo a una antropología, sino a una nueva ontología del ser personal como don y gratuidad.

Estas observaciones las hago sin ánimo de restar merecimientos a Caso ni a nadie, las hago porque me parece que ayudan a ampliar el horizonte de nuestra reflexión, y las hago deseando incorporarme al camino de aquel grupo de mexicanos que soñaron con una nueva realidad para México: más justa, más libre y más humana.

## REFERENCIAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Iulianum* en *Opera Omnia*, Editio Latina, PL 44. El texto está disponible en [http://www.sant-agostino.it/latino/contro\\_giuliano/index2.htm](http://www.sant-agostino.it/latino/contro_giuliano/index2.htm)
- CASO, Antonio. 1985. *Antología Filosófica*. México, Biblioteca del estudiante universitario, UNAM.
- GIUSSANI, Luigi. 2006. *Los orígenes de la pretensión cristiana*. Madrid. Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, Luigi. 2010. *El sentido religioso*. Editorial Jus/Conspiratio, México.
- KOZLAREK, Oliver. 2012. "Humanismo, religión y sociología en América Latina". En *Open Insight*, enero 2012, vol.III (n.3), pp. 5-19 .
- ORTEGA Y GASSET, José. 1993. "¡Dios a la vista!" en *Obras completas 2*. (2da.reimp) Madrid. Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, José. 1994. "Un Diálogo", en *Obras completas 3*. (2da.reimp.) Madrid. Alianza Editorial
- PAZ, Octavio. 2000. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PAZ. Octavio. 2009. *Peregrino en su patria*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RIES, Julian. 1989. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- SCHELER, Max. 1940. *De lo eterno en el hombre*. Madrid, Revista de Occidente.