

EL ESPIRITUALISMO LATINOAMERICANO Y SU PERFIL PROFÉTICO FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

Bernardo ASTIGUETA

Introducción

En el nacimiento y formación de las repúblicas hispanoamericanas confluyen tres corrientes principales de pensamiento: el pensamiento social ilustrado, el positivismo cientificista y el espiritualismo. La primera corresponde al período entre los iniciales pronunciamientos independentistas que tuvieron lugar como respuesta al vacío de poder en la América hispana, todavía virreinal y monárquica, y la emancipación política de las insipientes repúblicas hacia 1825. Sin duda el pensamiento social ilustrado inspiró e impulsó la independencia americana. La segunda, superadas las guerras de poder protagonizadas por los caudillos y los malogrados conflictos limítrofes, sirvió como instrumento para la organización estatal y para avalar los procesos de industrialización y desarrollo, es decir como instrumento de “modernización”. Sin embargo también sirvió en muchos casos como respaldo moral de las más famosas dictaduras. La tercera, como reacción a ambas corrientes, representó el intento de una recuperación axiológica y antropológica enmarcada en la particular configuración político-social de Latinoamérica, en busca de su identidad, y como un medio de abrir caminos hacia el futuro de nuevas y genuinas culturas. Estas tres corrientes de pensamiento significaron una respuesta necesaria, a la vez que ideas propulsoras, del acontecer político y social. Comprenderlas, es comprender la gestación que produjo ese talante que hoy llamamos comúnmente América Latina, o Latinoamérica.¹

De estas tres quisiéramos detenernos en la última, en cierto sentido la más fecunda, porque nos permite no sólo echar una mirada retrospectiva a la historia del pensamiento, sino también por el carácter profético que adquiere merced a las particulares similitudes con lo que nos ha tocado presenciar ante los albores del siglo XXI: el fenómeno que ha sido tardíamente denominado “globalización”.

El positivismo

Como suele suceder en el péndulo de ideas que produce el avance del conocimiento, toda corriente de pensamiento es una reacción, una fuerza contraria y antagónica que al mismo tiempo debe su sinergia en todo caso a la corriente que lo precede. Por tal razón es claro que el espiritualismo se reconoce mejor en su contraste con el positivismo. ¿Qué es, por tanto, el positivismo? ¿Cómo lo podríamos definir? ¿En qué se caracteriza? Comencemos por dar una respuesta a estos interrogantes que nos permita configurar una imagen de esta corriente de pensamiento.

El positivismo es conocido como una de las corrientes de pensamiento propias del siglo XIX tanto en Europa como en América Latina. Aunque alcanzó su mayor

¹ Estos nombres contienen significaciones políticas no siempre satisfactorias, al igual que la simple denominación “Hispanoamérica” o la conciliatoria “Ibero América”.

desarrollo con Augusto Comte (1798-1857), debe muchos de sus presupuestos a la doctrina social del Conde de Saint-Simon (1760-1825), maestro de aquel, también conocida en ambos mundos. Con el trasfondo de la industrialización de Europa, el propósito del pensamiento de Comte era poder desarrollar una filosofía positiva como sostén de una estructura social justa, equilibrada, pero sobre todo basada en la claridad del conocimiento obtenido por el método científico. No debemos olvidar que Europa estaba en la búsqueda de nuevas formas de reorganización social al intentar sobreponerse del traumático influjo de la Revolución Francesa de 1789. Del Iluminismo Comte hereda a su vez una confianza sin límites en la capacidad humana de alcanzar el progreso concebido como dominio de la naturaleza por virtud del desarrollo científico. Las ciencias, cuyo avance es concebido como algo ilimitado, parecen indicar a partir de entonces el único y verdadero camino mediante el cual la humanidad alcanzará el estado de bienestar y felicidad bajo el imperio de la razón. Para poder alcanzar una sociedad racionalmente organizada debían concurrir en particular dos ciencias: la sociología y la ética, entre ambas capaces de hacer desarrollar el altruismo, la capacidad intelectual, y el desarrollo del espíritu. Sin embargo, en la medida que se fueron obteniendo mayores logros científicos y se extendía el desarrollo industrial, creció de forma desproporcionada la creencia de que las ciencias podrían solucionar todos los problemas humanos, a tal punto que llegó a ser para muchos un sucedáneo de la religión. De allí la denominación de lo que posteriormente se conoció como la “religión positivista”.²

Las ciencias modernas, herederas de la filosofía, tuvieron un efecto retroactivo frente a ésta imponiéndole su método. El ser humano y la sociedad misma comenzaron a ser tratados de la misma forma, y ser sometidos al mismo análisis con que las ciencias sometían al resto de la naturaleza. Uno de los efectos más directos se dejó sentir, por ejemplo, en la sociología, ciencia incipiente, en la que las teorías evolucionistas de Darwin se aplicaron indiscriminadamente al hombre como especie animal. De allí nace el evolucionismo filosófico que se utilizó para el análisis de todo el universo. Otro ejemplo lo tenemos también en el estructuralismo psicológico que buscó encontrar elementos simples en la mente de la misma forma que la química los había hallado en la materia.

Comte compartía la inquietud de los enciclopedistas de ver la desintegración de del conocimiento humano debido a la especialización de las ciencias y su escisión de la filosofía como ciencia primera. Por lo tanto a la filosofía le competía una función organizativa que debía iniciarse mediante el análisis crítico de las diversas ciencias y sus métodos, para luego establecer lazos de conexión que impidan la total dispersión teórica. En su intento organizativo Comte organiza el saber en torno a seis ciencias: las matemáticas, la astronomía, la química, la biología, la sociología y la psicología aunque considerada como una parte de la biología. Estas ciencias son el resultado del desarrollo o evolución según las leyes de evolución de la humanidad en tres estadios: el

² Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1986, 347-348. Cf. “Catecismo positivista” en Augusto Comte, *La filosofía positiva*, ed. de F. Larroyo, Porrúa, México, 1996, 117-286.

teológico (el más primitivo) según el cual el hombre ha intentado dar explicación de los fenómenos mediante mitos y fantasías, el metafísico en el que ha intentado hacerlo mediante una elaboración racional y recurriendo a entidades conceptuales supuestamente presentes en la naturaleza, y por último el científico o positivo en el que nada puede ser explicado sino por vía del empirismo, la experimentación, la constatación de los hechos, y la elaboración de las leyes de la naturaleza, vale decir por el método inductivo de investigación. Según Comte, de las seis ciencias solo la “física del saber” o sociología, término acuñado por él, alcanzaría plenamente este desarrollo. Para Comte la sociedad era al mismo tiempo la fuente, el objeto y el sujeto del saber. Por lo mismo la sociedad es también el centro, origen y finalidad del pensamiento humano, en lo que antiguamente se daba lugar a Dios. Puesto en términos de la ciencia como totalidad de las ciencias, diríamos que así como la filosofía había suplantado a la teología en el estadio metafísico, la sociología suplanta a la filosofía en el científico.³

Si bien el positivismo comtiano no es sino una de las ramas de esta corriente, podríamos trazar una líneas generales sobre las características comunes. En cuanto al método, corresponde al de las ciencias de la naturaleza, es decir el empirismo o experimentalismo basado en la observación objetiva. Responde a este método la creencia en que la fuente de todo conocimiento está en el mundo físico, en las cosas. A su vez, es característica común el simple descriptivismo expresado en la formulación de leyes, con una visión parcelada de la realidad, sin ocuparse de los aspectos causales ni de los teleológicos. La única relación privilegiada es la de causa y efecto inmediatos. Es también una de sus características principales la actitud antimetafísica, pues se prioriza lo inmanente, el fenómeno mismo. De este modo, dado que en lo inmanente nada se encuentra que pueda ser absoluto, la sujeción a la movilidad conduce necesariamente a un relativismo. Luego, si la praxis humana está sujeta a lo inmanente, la praxis misma adquiere un valor primordial. El valor del saber radica en su eficacia y utilidad. De allí el lema positivo de “saber para poder con el fin de proveer”. Si no hay absoluto ni función rectora en el saber, todo acuerdo debe basarse en el consenso en busca de una paz para el progreso, con la esperanza de que mediante el espíritu científico, la facticidad y objetividad del dato, todas las diferencias serán reguladas de forma pacífica y consensuada. Por último, contra lo que habría de esperar de la fe en el progreso por las ciencias, el positivismo postula más bien un estatismo científico, es decir no un progreso indefinido sino un corpus de doctrina enciclopédica.⁴

Resumiendo, podríamos enumerar las características del positivismo con esta serie de “-ismos”: empirismo, experimentalismo, descriptivismo, inmanentismo, fenomenologismo, relativismo, utilitarismo, consensualismo, y por sobre todo socialismo científico.

De los tres grandes representantes del positivismo, Augusto Comte, John Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903), fue este último quien más influjo tuvo en el positivismo latinoamericano. Spencer intentó realizar una gran síntesis filosófica

³ Augusto Comte, Op. Cit., 54-56.

⁴ Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, ed. de E. Moya, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 155-162.

basada en la evolución del universo físico y del saber humano siguiendo el principio del devenir. Para ello proclama el principio del equilibrio de la naturaleza que genera un movimiento evolucionario de la homogeneidad caótica a la heterogeneidad compleja en que las partes están diferenciadas y organizadas.⁵ Es decir, un paso de la confusión de las ciencias “madres” a la diferenciación o especialización de las ciencias particulares. Pero tal devenir debe regirse por un principio de integración que no puede ser otro sino el del “progreso” sobre la base de un liberalismo radical. Esto es lo que conoce como “darwinismo social” en el que se aplica a la historia y a la formación de la sociedad las leyes de la evolución biológica, es decir la lucha por la vida y por alcanzar un grado de mayor perfección, en la cual las especies fuertes prevalecen sobre las débiles.⁶ Esta razón justifica la libre competencia (*laissez-faire* radical) entre los hombres y las sociedades, el exterminio de unos y engrandecimiento de otros, rechazando toda intervención sea del Estado, sea de instituciones de asistencia social, y todo aquello que pueda atentar contra la productividad y el progreso indiscriminado.

Positivismo en Latinoamérica

Estas ideas no podían menos que seducir las mentes de la intelectualidad latinoamericana, particularmente a finales de siglo XIX, para quienes deseaban construir sociedades perfectas, competitivas, modernas, industrializadas y con igual nivel de progreso que aquellas naciones elevadas como modelo. No es de extrañar que personajes como Juan Bautista Alberdi (1810-1884), aún sin ser positivista, hable de infundir en el joven que llevará en sus hombros el futuro de la nueva república “instintos mercantiles e industriales” que lo haga ser el “yankee hispanoamericano”⁷. Para él como para su compatriota Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), la causa del retraso y marginación de Hispanoamérica se hallaba en su pasado colonial y en su herencia hispánica. Los aires de darwinismo social llevan al convencimiento de que el camino del progreso se abriría cuando las nuevas repúblicas se sacudan el lastre de esa herencia y emulen entre ellos por convertirse en “los Estados Unidos de la América del sur”⁸. Y repite “alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el Océano. Seamos Estados Unidos”⁹. El progreso, como principio de la evolución, impone para ellos la deslatinización y la sajonización del continente, y la incorporación de aquella filosofía que aseguró el progreso de Estados Unidos y Europa occidental: el positivismo. Se hablará así de la necesidad de un cambio de sangre (inmigración blanca) y un lavado de cerebro (positivismo), que haga posible el paso de la barbarie a la civilización.

Estos dos autores son parte de una generación conocida como la de los románticos

⁵ Cf. John Stuart Mill, *La naturaleza*, ed. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

⁶ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, 713.

⁷ Juan Bautista Alberdi, “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina” (Buenos Aires, 1852) en Leopoldo Zea, *Pensamiento positivista latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, I, 79-87.

⁸ Domingo F. Sarmiento, “Argópolis” (Buenos Aires, 1850), en L. Zea, Op. Cit., I, 68-78.

⁹ Domingo F. Sarmiento, “Conflictos y armonías de las razas en América” (Buenos Aires, 1883) en L. Zea, Op. Cit., I, 106-142.

o prepositivistas. Todavía no se han sentado las bases de un positivismo de fuerte raigambre latinoamericana, pero ya se habla de formar hombres prácticos y positivos, se enaltece el pragmatismo, la filosofía de lo concreto frente a los problemas reales de los pueblos, en una palabra, una filosofía encaminada al progreso y la civilización.

Los primeros encuentros con un positivismo más ortodoxo aparecen en el testimonio del Diario íntimo del chileno Jorge Lagarrigue (1854-1894)¹⁰, quien con sus hermanos Juan Enrique y Luis forman parte de la primera de la generación positivista de primera hora. En este documento se muestra cómo el positivismo anuncia la superación de una etapa de anarquía y desorden, guerras internas y luchas por el poder, oscurantismo y retraso. Era la promesa de salvación. Las generaciones que sintieron la misión de organizar los nuevos Estados echan mano de los presupuestos spencerianos según los cuales la sociedad como todo organismo está sujeta a las leyes necesarias de la evolución, es decir la integración y la diferenciación. Sin aquella el orden y la libertad no podrían garantizarse. La integración era una necesidad tan imperiosa que debía obtenerse aún mediante una anulación de las libertades individuales que conduzca a un orden para la libertad. Tal fue la justificación que encontraron las tiranías que se impusieron en las diversas regiones del continente. En México, por ejemplo, la figura de Justo Sierra (1848-1912) fue la bandera emblemática de los “científicos” que sostuvieron el régimen dictatorial de Porfirio Díaz (1830-1915) durante 33 años. Para Sierra y su generación todo el intento estaba puesto en pasar “de la era militar a la industrial”.¹¹ Vencido el espíritu teológico de la colonia por el orden metafísico de la ilustración y el romanticismo que inspiraron la emancipación, el papel reconstructivo y regenerativo, la creación del orden, corresponden al espíritu positivista. La realidad debía ser radicalmente transformada. El secreto estaba en transformar en primer lugar el sistema educativo, reformar las mentes de las generaciones venideras. Gabino Barreda (1818-1881) en México, con su famosa Oración cívica¹², es uno de los representantes de las más sistemáticas reformas educativas basadas en una doctrina positivista teñida de sincretismo. Sarmiento hacía lo propio en Argentina, pero aún de forma más pragmática: importando maestros de Estados Unidos. Allí, Alfredo Ferreira (1863-1935) pone en práctica una reforma educativa interpretando a su modo la doctrina de Comte en un sentido ampliamente liberal según el cual el Estado debe renunciar a todo sistema completo de educación general, idea significativamente distinta de la del “fondo común de verdades” de tipo enciclopédico propuesto por Barreda. En Uruguay Pedro Varela (1845-1879) emprende la reforma educativa con su conocida Ley de Educación Común, donde recoge su experiencia en Estados Unidos, país que admira, y donde vuelca todo su pragmatismo. Casos similares tenemos también en Colombia con Rafael Núñez (1823-1894), etc.¹³

En la formación de las repúblicas latinoamericanas, la filosofía debía ser

¹⁰ Leopoldo Zea, Op. Cit., I, 143-161.

¹¹ Justo Sierra, “La evolución política del pueblo Mexicano” (México, 1900), en Carmen Rovira, *Pensamiento filosófico mexicano*, UNAM, México, 1998, 473-481.

¹² Leopoldo Zea, Op. Cit., I, 276-296.

¹³ Cf. *Ibíd.*, II, 11-163.

eminentemente práctica, como lo reclamaba Alberdi. Es decir, una filosofía política, de carácter pragmático y liberal. Por ello mismo en cada región se adoptó una rama particular del positivismo. Para algunos fue el de Comte por su carácter dogmático y porque justificaba el “despotismo benigno”, es decir, capaz de imponer el orden. Para otros fue el positivismo spenceriano por su carácter evolucionista que aseguraba la transición por selección natural de un estado inferior a uno superior, más complejo y desarrollado. Para otros fue sin embargo el positivismo inglés de carácter netamente liberal, defensor de la libertad individual que postula una ética del trabajo como la de los países sajones. Pero en cualquiera de los casos, el denominador común parece ser una doctrina más política que filosófica, más sociológica que personalista, más orientada a un rechazo del pasado histórico que a una comprensión y aceptación de la realidad. El positivismo es “una teoría del saber y una doctrina de la ciencia, pero es también un intento de reformar la humanidad y, en su caso más extremo, una “religión laica”, con templos y todo.” Es en definitiva “una actitud naturalista y antimetafísica”.¹⁴

En nuestra descripción se deja ver que el positivismo como heredero y restaurador del pensamiento estrictamente llamado moderno, es decir subjetivista y mecanicista, contrario a lo que parece, no contempla al hombre en su verdadera circunstancia –como diría Ortega y Gasset– sino que lo toma como objeto y, al situarlo en el mismo orden físico y biológico al mismo nivel que los demás objetos de las ciencias termina paradójicamente por desnaturalizarlo, es decir los des-humaniza. Condicionado por su método, encierra una antropología reduccionista que intenta analizar una realidad compleja y superior, como es el ser humano, por elementos de un orden inferior, como el puramente biológico.

El espiritualismo

¿Cuál fue la reacción que tuvo lugar frente a esa postura? Lo primero que cabría decir es que lejos de una reacción dogmática y absolutista ante los postulados del pensamiento moderno, el contemporáneo surge de manera más moderada, basándose en una actitud de “respeto”. Quizás esto se deba a que la vuelta del positivismo fue liderada por los positivistas mismos, o al menos por aquellos más conspicuos por su hondura que comprendieron los límites que encerraba semejante doctrina.

Podríamos decir que esta reacción fue aún más empirista que el positivismo mismo, si por ello entendemos una observación del mundo real en cuanto tal, reconociendo la diversidad de estamentos que lo componen, su riqueza y particularmente su complejidad. Si bien sería erróneo creer que el pensamiento contemporáneo es fundamentalmente ecléctico, no lo sería en cuanto a su apariencia ya que se desarrolla sin desechar los logros que lo preceden ni las doctrinas circundantes. Antecediendo una conclusión podría afirmarse que una de las características del espiritualismo entre las corrientes del pensamiento contemporáneo es la renovación de la ontología y de la metafísica, pero esta última entendida –aunque parezca contradictorio– como “teoría de la realidad” que se nutre por igual de la integral

¹⁴ Juan Carlos Torchia Estrada, *La filosofía del siglo XX*, Atlántida, Buenos Aires, 1955, 17.

experiencia de la vida (lo no cuantificable), como de los frutos del saber científico (lo cuantificable). Por eso, sin desestimar la ardua tarea de los siglos precedentes, la metafísica contemporánea no vuelve a una especulación constructivista propia de la metafísica clásica que se arroga una unidad y universalidad supramundanos, sino más bien recoge el método descriptivo analítico propio de las ciencias y, por el enormemente transitado camino de la inducción, pasa de lo mostrable a lo demostrable, pero dando un paso más allá hacia la experiencia que permite adentrarse en el abismo ontológico de la realidad, bajo el riesgo de sucumbir ante la multiplicidad de datos, en el mar de lo fragmentario desprovisto de un nexo de pensamiento a priori.

La primera tarea de la ontología, para esta corriente con que se inicia el siglo XX, es la descripción de las especies del ser, o bien de las diversas experiencias de la realidad con las categorías y estructuras que le corresponden. Podría decirse que tal tarea se hace “sin premisas”, aunque estrictamente hablando sea imposible, es decir mediante un acercamiento intuitivo y experimental a la realidad, y aún sin pretensión de poder racionalizarlo y conceptualarlo todo, según la dogmática del racionalismo moderno. El primer logro a alcanzar sería sin duda el del reconocimiento de las diferencias fundamentales de las diversas esferas ónticas o diversos planos de la realidad. De esta forma las realidades más complejas a las cuales se había prestado menos atención por su peculiaridad intrínseca resultaron de este modo beneficiadas como objeto de una observación más abierta y respetuosa. Nos referimos particularmente a los órdenes de la vida y del espíritu. En este nuevo contexto cobran importancia ciertas formas de irracionalismo, como se ve en el intuicionismo de Bergson o en el pragmatismo de William James.¹⁵

El acercamiento a la realidad en su complejidad óntica trae consigo el problema de los valores en busca de la fundamentación filosófica de la cultura, de la historia, de la ética y sobre todo de la antropología, dando así lugar a un traspaso de la filosofía del ser a la filosofía del valer. De ello se desprende el aumento de interés por las ciencias del espíritu, lo que en su conjunto antiguamente quizás se denominase simplemente “humanismo”, vistas con despecho desde la arrogancia científica. Los cuestionamientos fundamentales se alejan de las formas cuantificables del conocimiento para tratar sobre la finitud, la temporalidad, la historia, la percepción real, el conocimiento meta sensible, la conciencia, la unidad, el pensamiento, la existencia, la vida inmaterial, el mundo supraterráneo, etc. Como puede verse, el respeto por la realidad, que en su inabarcable multiplicidad no se deja vencer por teorías fáciles e inmediatas ni por completas sistematizaciones, permite abordar igualmente una multiplicidad de cuestiones que dan lugar a corrientes tales como el espiritualismo y el misticismo, la filosofía de la libertad, el idealismo crítico, el perfeccionismo espiritualista, el vitalismo, el concretismo, el eclecticismo orgánico, el eclecticismo metafísico, el espiritualismo jerárquico, etc.¹⁶ Todas ellas podrían tal vez reunirse bajo el común denominador de “espiritualismo”, aunque semejante término no abarque estrictamente a todas ellas.

El término “espiritualismo” es sumamente amplio y aunque su utilización es

¹⁵ Cf. Juan Carlos Torchia Estrada, *Op. Cit.*, 34-39.

¹⁶ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, México, 1978, 114-128.

atribuida a Víctor Cousin (1792-1867) como forma de pensamiento sus orígenes se remontan hasta Plotino. En la filosofía moderna abarcaría la gama de corrientes de pensamiento de corte espiritualista que se extiende desde la Fenomenología del Espíritu de Hegel (1770-1831) hasta los idealistas ingleses, norteamericanos e italianos (Croce, Gentile, Rickert, Windelband, Brunschvicg, Eucken, Klages, etc.). Asimismo encontramos enmarcados dentro de esta tendencia a Dilthey, Max Scheler y Nicolai Hartmann. El espiritualismo sin embargo, se destaca a partir del hiato materialista provocado por la Ilustración y el positivismo, y se declara deudor de la vuelta al espíritu postulada a comienzos del siglo XIX por Maine de Biran (1766-1813) ya que coloca en el centro de la reflexión a la conciencia como alternativa frente a la naturaleza o exterioridad. Evidentemente el punto de partida es la especificidad humana que le permite extenderse más allá del reduccionismo naturalista. De este modo, el espiritualismo rompe con la tendencia positivista de querer reducir lo real a lo físico y la filosofía a una ciencia natural, despreciando los ideales morales y los valores trascendentales.

La filosofía espiritualista se desplaza entre dos polos: Dios, en cuanto espíritu absoluto, y el hombre, como espíritu finito. El hombre es esencialmente espíritu en cuanto agente y actividad intencionalmente causante, a diferencia de la actividad material causada y paciente. Para el espiritualismo, el mecanismo físico en la actividad humana y en el universo es sustituido por el finalismo en el que se inscribe la existencia, permitiendo así admitir un principio ordenador del mundo. Intentar denominar este principio ha sido una de las tareas principales del espiritualismo.

El espiritualismo en Latinoamérica

Pero volviendo al ámbito latinoamericano nos preguntamos qué fue lo que motivó un cambio de perspectiva, además del dictado de la moda filosófica europea. La respuesta más inmediata sería que si el positivismo apareció como promesa, el punto de partida del espiritualismo fue la decepción o el desencanto. Si aquel fue una utopía pragmática, este surge paradójicamente como realismo idealista. Sin embargo, descendiendo al nivel más concreto de la realidad, lo cierto fue que el positivismo no pudo cumplir sus promesas, dando origen a una sociedad perfecta y equilibrada, y ni siquiera fue suficiente para lavar las mentes de las generaciones venideras. Durante aquellos años de formación de los nuevos Estados, con la construcción y reconstrucción de sus cartas magnas, el positivismo de los “científicos” no produjo los cambios sociales esperados ni pudo siquiera solucionar los problemas más acuciantes. Más aún, la intelectualidad comenzó a sentir la asfixia de la estrechez y el dogmatismo de las ciencias y el determinismo naturalista. Más bien, quedó de manifiesto que esta forma de pensamiento constituyó, en particular para la América criolla, mestiza e indígena una negación de su más íntima y evidente realidad.

La figura que constituye algo así como el eslabón latinoamericano entre el positivismo militante y las corrientes de corte espiritualista es sin duda el argentino José Ingenieros (1877-1925). Este autor recoge y otorga un vuelo creativo a los postulados gnoseológicos del positivismo, pero reconoce su margen. Al tratar sobre la experiencia como método único de conocimiento, acepta que existe un residuo

inexperimental fuera de lo experimental. Tal residuo, afirma, es la materia de una metafísica, la metafísica del porvenir, en la que se acepta una legitimidad aunque provisoria. Ingenieros todavía está atado al naturalismo evolucionista, pero a su vez muestra su independencia frente a éste al reconocer que la moral tiene un primado y una autonomía que le son propios.¹⁷ A pesar de recoger la dogmática evolucionista en su descripción de la humanidad en su conocida obra *El hombre mediocre* concluye sin embargo afirmando:

Hay algo humano, más duradero que la supersticiosa fantasmagoría de lo divino: el ejemplo de las altas virtudes. Los santos de la moral idealista no hacen milagros: realizan magnas obras, conciben supremas bellezas, investigan profundas verdades. Mientras existan corazones que alienten un afán de perfección, serán conmovidos por todo lo que revela fe en un Ideal: por el canto de los poetas, por el gesto de los héroes, por la virtud de los santos, por la doctrina de los sabios, por la filosofía de los pensadores.¹⁸

Contemporáneo de Ingenieros, Alejandro Korn (1860-1936), también argentino, constituye igualmente una figura de importancia en esta transición. Aunque formado en la mentalidad científica de la medicina y la psiquiatría, Korn es mejor conocido por su labor filosófica en la facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Comúnmente su nombre se inscribe entre los de la generación de 1880, pero pasa más allá de los intelectuales de su época. La lectura de Schopenhauer despierta en Korn una preocupación metafísica y religiosa que buscó saciar entre los místicos orientales, así como en Plotino, Eckhart y la mística española. Sin embargo Korn encontró su mayor inspiración en Kant, que lo cura de su alergia antimetafísica.

La actitud científica de Korn fue siempre positivista, en cuanto a que la certeza del conocimiento debe fundarse en los datos inmediatos de nuestra experiencia. Pero también reconoce los límites de ésta coincidiendo con los límites de la conciencia. Al establecer la diferencia entre el mundo del sujeto y el mundo del objeto, los dos polos en que fluye la conciencia, queda fundamentada también la diferencia entre necesidad y la libertad. Korn aboga particularmente por esta última, cuyo primer grado consiste en el deseo humano de emanciparse del mundo material. Dicho de otra forma, el primer grado de libertad es la libertad económica. Y a este grado se sigue, la libertad respecto de la servidumbre de sus propios impulsos y apetitos, es decir, frente a su propia naturaleza: libertad ética. Libertad para Korn es devenir, movimiento de liberación que genera la historia, pues en su afán de liberarse el hombre crea su cultura en el transcurrir temporal. Este impulso es lo que Korn denomina la libertad creadora.

Con este presupuesto Korn es capaz de superar la estrechez positivista delimitando el alcance de la ciencia y estableciendo la tarea de la filosofía, es decir desmitologizando las ciencias de la materia y otorgando el lugar que les corresponde a

¹⁷ Francisco Larroyo, Op. Cit., 113-114.

¹⁸ José Ingenieros, *El hombre mediocre*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1992 (10ª ed.), 206. Ingenieros coincide en esta obra con el pensamiento de Ortega y Gasset en *La revolución de las masas*, definiendo al hombre actual (el tecnócrata) como un mediocre, es decir como un bárbaro.

las ciencias del espíritu, en particular a la filosofía como teoría del conocimiento y teoría de los valores.¹⁹ Korn explica de este modo su sentido de la libertad humana:

La libertad económica, dominio sobre el mundo objetivo, y la libertad ética, dominio de sí mismo, constituyen, unidas, la libertad humana, que lejos de ser trascendente se actualiza en la medida de nuestro saber y poder. Se compenetran y se presuponen, no puede existir la una sin la otra, porque ambas son bases del desarrollo de la personalidad. No es la lucha por la existencia el principio eminente, sino la lucha por la libertad; a cada paso, por ésta se sacrifica aquélla. La libertad deviene. Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libres los brazos, resuelto a libertar el resto.²⁰

Por nuestra libertad luchamos desde que nos desprendimos de la penumbra de la animalidad; por ella continuamos en la demanda. Cuando la conquista finalice, la necesidad y la libertad se habrán conciliado. La conciencia descansará en la paz de sí misma, la última duda callará. Entretanto no; la filosofía no tiene la última palabra, porque la vida es acción, tarea perpetua y no un teorema. Cosa fatta capa ha. La teoría marcha claudicante detrás de los hechos. Pero el principio que los mueve lo dejamos señalado: llamémosle la libertad creadora.²¹

La reacción antipositivista, moderada y como fruto de una transición madura, da origen a una nueva generación de pensadores que en la bibliografía actual se conoce con el nombre de los "patriarcas" o fundadores de la filosofía latinoamericana, entre los que cita fundamentalmente a Alejandro O. Deústua en Perú, Alejandro Korn en Argentina, Raimundo de Fariás Brito en Brasil, Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Enrique Molina en Chile, José Vasconcelos y Antonio Caso en México, etc.

Esta sería la segunda generación de filósofos de profesión, ya no polígrafos ni clérigos doctos. La primera, la de los positivistas volcó todo su interés en el campo de la política social hacia el cual enfocaba su actividad filosófica de manera eminentemente práctica.²² Ellos hacen filosofía centrando su atención en problemas concretos y guiados por fervorosas convicciones e ideales que, aunque basadas en corrientes filosóficas europeas, se americanizan en su aplicación práctica. Sin embargo, la genuina aspiración de los filósofos representantes del positivismo no fue alcanzada sino por la generación siguiente, los espiritualistas, con la cual se prepara, al decir de Francisco Romero, la época de la "normalidad filosófica"²³ que adviene con la tercera generación.

Con el positivismo la filosofía había quedado sujeta al servicio de la política social.

¹⁹ Aníbal Sanchez Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Unión Panamericana, México, 1949, 83-85.

²⁰ *Ibíd.*, 92-93.

²¹ *Ibíd.*, 100.

²² Entre los más conocidos representantes del positivismo tenemos a Juan Enrique y Jorge Luis Lagarrigue en Chile, José Enrique Varona en Cuba, Manuel González Prada en Perú, Gabino Barreda y Justo Sierra en México, etc. Entre la generación de los románticos estarían Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Montalvo, Rodríguez, Mora, etc.

²³ Carlos A. Ossandón, "El concepto de normalidad filosófica en Francisco Romero", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, enero-diciembre, 1978, 115-130.

Los filósofos eran hasta entonces maestros, o escritores, o reformadores sociales, pero no pensadores consagrados principalmente a la actividad intelectual con espíritu teórico. Los patriarcas representan un cambio fundamental en el modo de filosofar. La actitud hacia la filosofía es madura y comprometida. Procuran una formación filosófica profunda, centrada en la comprensión histórica de las ideas. Para ellos, la crítica y el análisis van unidos, no a un partidismo ideológico, sino a una intelección responsable y madura del pensamiento. Los patriarcas se constituyen en verdaderos maestros que dan a luz nuevas generaciones de filósofos. Por tal razón son considerados como los fundadores de la filosofía latinoamericana.

Los patriarcas fueron profundos humanistas, lo cual se revela en particular por el retorno al helenismo y el cultivo de las humanidades griegas y latinas, rechazadas por la pedagogía positivista. De este modo expanden la cultura, así como las ciencias políticas y sociales en Latinoamérica, se desembarazan del determinismo naturalista y proclaman que la vida humana, fundada en la libertad, tiene ante sí un horizonte infinito.

El positivismo, como afirmábamos antes, fue aceptado unánimemente en Latinoamérica, pero a comienzos del Siglo XX la conciencia americana comienza a percatarse del fracaso de sus ideales. Era necesario encontrar la causa de ese fracaso, y lo primero que cayó bajo la mirada crítica de la generación antipositivista fueron los conceptos de modernización y de progreso. Este aspecto de la polémica contra el positivismo estuvo representada por dos autores que se oponen a los modelos postulados por el positivismo, y particularmente a la degradación de la cultura que significó el utilitarismo preconizado por los Estados Unidos.

El uruguayo Enrique Rodó (1872-1917) ensaya la primera explicación: el positivismo no se ajustaba a la realidad americana, y los ideales que postulaba eran muy discutibles. En su famoso Ariel, Rodó no se pone en duda el hecho de la prosperidad de países tales como Estados Unidos, Francia o Inglaterra. Sin embargo, señala que la realidad de estos países era diferente a la de Latinoamérica. Estados Unidos, por ejemplo, se formó con un espíritu muy diferente al de la América hispana. Heredero del carácter sajón, ha sido consecuente y se ha mantenido fiel a la libertad que profesaba, y ha sabido además codificarla en el derecho; ha revelado, la grandeza y el poder del trabajo; ha promovido el espíritu de asociación y la industria. Pero sin embargo, no tiende a realizar la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la dignidad intelectual y moral de la civilización, por así decir, latina. Para el espíritu sajón americanizado, la utilidad es un valor que prevalece sobre el del ocio creativo, la contemplación espiritual, el arte, etc. El ideal de lo hermoso y de lo verdadero no apasiona al norteamericano. Aun la religiosidad se sujeta al utilitarismo, como una simple fuerza auxiliadora de la legislación penal. Para Rodó éste no puede ser, por tanto, el modelo inspirador de la cultura en Latinoamérica.²⁴

Rodó hace una crítica al utilitarismo derivado del positivismo, y a una forma de vida apegada a los cánones de la naturaleza que es el objetivo moral de la filosofía positivista. Como precursor del antipositivismo, intenta –como dice él mismo–

²⁴ José Enrique Rodó, Ariel, *Motivos de Proteo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1993, 36-46.

"mantener la integridad de nuestra condición humana", "la unidad fundamental de nuestra naturaleza". Se trata de concebir no sólo al hombre natural sino al hombre en su integridad. Es necesario, para Rodó, dar cabida a las manifestaciones de las nobles facultades humanas: por ejemplo el sentimiento de lo bello que sirve de marco a las otras idealidades, y sobre todo al ideal del bien (ideal del encuentro histórico del cristianismo –bien– con el helenismo –belleza–). Rodó expone su ideal afirmando:

Todo el que se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu –arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa, política de ideas–, debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir. El pasado perteneció todo entero al brazo que combate; el presente pertenece, casi por completo también, al tosco brazo que nivela y construye; el porvenir –un porvenir tanto más cercano cuanto más enérgicos sean la voluntad y el pensamiento de los que lo ansían– ofrecerá para el desenvolvimiento de superiores facultades del alma, la estabilidad, el escenario y el ambiente.²⁵

El ideal sajón supone la eliminación de lo más humano del hombre. Rodó no rechaza la actitud práctica y utilitaria sino que le cambia el signo, convirtiéndola de fin en medio necesario para la consecución de actitudes superiores. Ésta es la tesis que sustentan los "fundadores", los cuales imbuidos por el espíritu clásico comienzan su tarea intelectual asumiendo el pasado inmediato para poder recuperar posteriormente el lejano.

El mexicano José Vasconcelos (1882-1959), por su parte, transforma no sólo el concepto de raza, sino la noción misma de superioridad sostenidos por las tesis darwinistas. A los iberoamericanos les corresponde rectificar las doctrinas falsas del positivismo. Se quiere superar el positivismo mediante una filosofía que, afirma Vasconcelos, afincada en nuestro espíritu, rebase los estrechos límites del nacionalismo, alcance la universalidad y no se quede como mera justificación de un proceso histórico.

Pocas son las filosofías válidas universalmente, dice, el platonismo, el aristotelismo, el idealismo y el realismo parecen polos eternos de la conciencia. Al lado de éstos, hay doctrinas de ocasión, hechas para justificar una política o corolarios de planes y de prejuicios temporales. (...) Por fortuna no es la inglesa, añade Vasconcelos, una filosofía ciencia de valores universales y eternos, sino una disciplina auxiliar de un proceso histórico. (...) Por eso, lo más triste de nuestra historia mental es que hayamos podido aceptar como la filosofía la doctrina pseudocientífica del evolucionismo, armadura del imperio, excusa de las violaciones y los atropellos al derecho de gentes. Lo que no podremos perdonar a nuestros mayores es el habernos puesto de rodillas delante de ese fetiche del proceso expansivo de los anglosajones: la evolución.²⁶

Como explica Abelardo Villegas, "el sistema filosófico de Vasconcelos (...) es una concepción emotiva, estética del universo. En una reacción contra el positivismo, elabora una síntesis cristiana, plotínica y bergsoniana en la que afirma que el universo, todo él constituido de una sola sustancia, ha sido creado por Dios, pero una vez

²⁵ *Ibíd.*, 50-51.

²⁶ José Vasconcelos, *Ética*, citado en Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, 28.

existente tiende a perderse, a dispersarse, a diluirse en la nada. Más de pronto, de la dispersión de esa sustancia surge un impulso enérgico que aspira a reorganizarse, a convertirse en cosmos y elevarse nuevamente hacia Dios. En esta ascensión, la sustancia, siempre la misma, sufre tres variaciones en su ritmo dinámico. La primera de ellas da lugar al mundo físico, la segunda, al mundo de lo biológico y la tercera al orden humano, al orden del espíritu.²⁷ De esta consideración, Vasconcelos establece un sistema de valores según el cual considera a lo físico, lo biológico, y lo sensitivo y racional en lo humano como estratos axiológicamente inferiores de la existencia; y a lo emotivo, lo estético y lo religioso, como axiológicamente superiores, invirtiendo así el orden correspondiente al sistema de Comte.

Vasconcelos sostiene que si el pasado ha sido del sajón, el futuro tendrá que ser del iberoamericano. Para justificar esta aseveración lanza una mirada a la historia y descubre en su proceso general –remedando la tesis positivista– la ley de los tres estados: 1. el material o guerrero, 2. el intelectual o político y, 3. el espiritual o ético. El proceso muestra una liberación del imperio de la necesidad y va sometiendo la vida a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía. Cada estado se caracteriza por el predominio de cada una de las facultades del hombre. Con la supremacía de la ciencia y del tecnicismo no termina la historia de las instituciones humanas. Al mecanizar al mundo, los sajones han puesto las bases de un nuevo período: fusión y mezcla de todos los pueblos:

Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismo han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezclad de todos los pueblos. (...) La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella ser prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la Humanidad futura. (...) Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos para reemplazar a los cuatro que aisladamente han venido forjando la historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.²⁸

Este nuevo período es lo que Vasconcelos denomina la era de la "raza cósmica"²⁹. Su advenimiento debe ser preparado por el iberoamericano, puesto que éste asimila en sí a todas las razas. Ésta es la herencia positiva de nuestros conquistadores, afirma. La nueva raza es la "raza síntesis" cuya conducta estará orientada por el sentimiento creador y la belleza que convence. Vasconcelos concibe así un nuevo ideal ético: las normas las dará la facultad suprema, la fantasía. Lo que nace del sentimiento será lo

²⁷ *Ibíd.*, 30.

²⁸ Justina Sarabia (ed.), *José Vasconcelos*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989, 36-37.

²⁹ Genaro Fernández Mac Gregor (ed.), *Vasconcelos*, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1942, 87.

correcto. La "inspiración" suplanta a la regla. El valor de la acción se juzgará según que "por ser bello produzca dicha". El antojo, el gusto, el júbilo fundado en el amor pondrán las bases de una axiología americana.³⁰

Vasconcelos reivindica el legado ibérico con la conciencia latinoamericana. Se buscan en la propia historia los elementos valiosos de nuestra personalidad. Igualmente se buscan en nuestras características aquellas que más nos acerquen a un modelo de lo humano armónico y completo, lo cual dará como resultado una filosofía más universal.

Resumen

Frente al empirismo y al método experimental propuesto por el positivismo, el espiritualismo propone más bien el método introspectivo y el idealismo trascendental. Frente al determinismo biológico de aquél, éste propone la "libertad creadora". El hispanismo frente al sajonismo, la estética frente a la lógica, el humanismo frente a las ciencias duras, el arte frente a la técnica, la gratuidad ineficiente de la belleza frente al utilitarismo y al pragmatismo. Pero por sobre todo la trascendencia humana como horizonte de la existencia por encima de un inmanentismo naturalista. Dar paso al sentimiento frente a la voluntad, otorgando a lo racional su estamento propio, e implementando una praxis que de privilegio al desarrollo del espíritu antes que al desarrollo económico.

Como promotor y animador de las filosofías de la vida y de la libertad, el espiritualismo influyó en Latinoamérica particularmente como prelude de las corrientes liberacionistas que inspiraron futuros movimientos sociales. Para estos movimientos la libertad es una condición necesaria para el desarrollo del espíritu, sin la cual el ser humano ni puede realizarse en cuanto tal, ni puede hallar el camino de su trascendencia.

Pasado el fervor casi religioso del positivismo que se postulaba como doctrina universal y como una alquimia frente a los males latinoamericanos, el espiritualismo es un llamado a volver la vista a la realidad: quienes somos y a dónde se dirige nuestra existencia. Creemos, por tanto, que existe cierta similitud entre el falso profetismo del positivismo y las promesas no cumplidas de la globalización. El cambio de siglo nos trajo también aquellos antiguos anhelos de "modernización", ahora concebida como paso a la comunidad de países desarrollados, antes llamados Primer Mundo, o como miembros de hecho y por derecho de la homogénea aldea global.

Al imponerse el concepto de alteridad en la historia del pensamiento contemporáneo, particularmente a través de las filosofías del siglo XX, quedaron estigmatizados los ingenuos postulados del evolucionismo social, que igualmente habían sido puestos en evidencia por los totalitarismos genocidas que eclipsaron el planeta. Pero al iniciarse el nuevo milenio, a cambio de las antiguas ideologías que sirvieron para ocultar la rapacidad humana desde que existen los imperios en nuestra raza humana, el modelo que sirvió para el mismo efecto fue deshacerse de toda ideología, de todo móvil doctrinario y proclamar el imperio de la gran aldea, donde se

³⁰ *Ibíd.*, 113-130.

desdibujan las fronteras por las cuales dieron su sangre, hace menos de un siglo, las naciones modernas. La consigna que se impone al iniciar el milenio es homogeneizar el mundo bajo un solo sistema, nuevamente amparados por una maligna ingenuidad que opta por ignorar, cuando no por negar, la realidad. Nuevamente el modelo de los más fuertes como argumento. Nuevamente las promesas de que la sumisión a ciertos postulados nunca fundamentados conducirán inexorablemente al éxito, al bienestar concebidos como progreso material. Volvemos a escuchar, de diferente manera que lo que no es útil no salva, y educamos a nuestra prole a imagen y semejanza del bárbaro tecnócrata que ignora en su suficiencia las grandezas del espíritu humano.

El discurso de la globalización es seductor e imponente, y tiene características comunes con el adoctrinamiento positivista. Quizás de igual modo que la juventud reaccionó de una forma inesperada frente a la eficacia científica a comienzos del siglo pasado estén surgiendo en Latinoamérica y en todo el mundo un nuevo espiritualismo que nos vuelva a la realidad. Quizás convenga prestar atención a estos maestros del espíritu para que ellos, aún con un lenguaje desusado, den vuelo en nosotros a la inspiración y desaten nuevamente el anhelo de una libertad creadora.

Bibliografía de consulta

- Gaos, José, *El pensamiento hispanoamericano, Obras Completas*, V, UNAM, México, 1993.
- Gracia, Jorge J. E., *La filosofía y su historia*, UNAM, México, 1998.
- Honderich, Ted, *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid, 2001.
- Hottois, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999.
- Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, México, 1978.
- Moreno Villa, Mariano, *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997.
- Torchia Estrada, *La filosofía del siglo veinte*, Atlántida, Buenos Aires, 1955.
- Villegas, Abelardo, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
- Zea, Leopoldo, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- , *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, Secretaría de Educación Pública, México, 1971