

01068
1
24

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL ECLECTICISMO EN LA
LITERATURA IBEROAMERICANA

Tesis que presenta
FEDERICO ALVAREZ ARREGUI
para optar al titulo de
MAESTRO EN LETRAS



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES
México, D.F., 1990

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

PROLOGO

Exponer la evolución, el alcance y la influencia del eclecticismo en no importa qué país, época, o cultura, es tarea que se enfrenta hoy día con un obstáculo considerable: el de la casi universal devaluación del término.

A partir de la identificación cousiniana del eclecticismo con la política de compromiso y el "término medio", la palabra no quedó ya buena para nadie. Los ataques posteriores de positivistas y marxistas a un eclecticismo que había quedado convertido en zurdido oportunista de préstamos dispares, acabó por arruinar todo significado plausible del viejo concepto. Definir como eclécticos a filósofos, escritores o artistas, ha tenido, desde el último tercio del siglo pasado, una significación casi siempre negativa, derogatoria, a la que no es necesario añadir explicación alguna. "Ecléctico" es hoy, salvo que, muy excepcionalmente, se le dé enseguida carta de amparo, un adjetivo que implica ataque cuando no insulto.

Esa es la razón por la que nos haya parecido obligatorio empezar este trabajo sobre el eclecticismo en América con una extensa introducción que describa el prolongado y enaltecido linaje de esa corriente de reflexión filosófica y de creación artística que, a partir del siglo XVIII, había de tener en el nuevo continente importancia tan notoria como poco atendida. (Hay que hacer forzosa excepción de la fundamental labor académica que sobre este tema realizó el doctor José Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México en las décadas de los cuarentas y cincuentas, y de

los importantes trabajos de sus discípulos Olga-Victoria Quiroz-Martínez, Monelisa Lina Pérez-Marchand, Raúl Cardiel Reyes, Bernabé Navarro, María del Carmen Rovira y Rafael Moreno.)

Por esa misma causa, es decir, por la significación negativa generalizada del eclecticismo desde el último tercio del siglo XIX, era también necesario abundar en la transcripción de testimonios textuales de quienes mostraban de antiguo muy otra opinión. No pretendemos demostrar una idea original sobre el desarrollo de la cultura americana en los siglos XVIII y XIX, sino mostrar toda una línea de pensamiento según la cual es posible concebir ese desarrollo de manera muy diferente al que ha impuesto una romantización desorbitada. Salvar el eclecticismo filosófico contemporáneo es tal vez tarea insensata. Pero hundir con él todo el eclecticismo renacentista, humanista, moderno, cientifista y, luego, ilustrado y, más tarde, socialista utópico, lo es tanto o más porque, borrándolo del mapa intelectual que nuestra época ha heredado --sobre todo en América y en la "periferia" europea--, nos privamos de un dato objetivo fundamental sin el cual nuestra realidad histórica se enmascara; y más todavía si, como es costumbre desde --precisamente-- el último tercio del XIX, se la romantiza --se la irracionaliza-- a diestro y siniestro.

Si la desvalorización y olvido del término se aplica al campo estético, el daño es aún mayor. Y no sólo porque la recepción sensible es, por principio, plural, sino porque, además, la propia historia del arte y de la literatura lo pone de manifiesto una y otra vez. No es preciso, en este campo, mostrar el eclecticismo (a partir de la historia de la arquitectura y de la música podría ha

cerse de manera interminable), pero seguir su rastro resulta hoy día una tarea provechosa.

En América (y, una vez más, en la "periferia" europea) la muy reconocida imbricación entre filosofía, pedagogía, política, arte y literatura, hace necesaria, incluso en nuestros días, una redefinición positiva del eclecticismo cultural. (Sólo, pues, desde un punto de vista expositivo se justifica la separación de los dos capítulos finales de esta tesis en los que se distinguen las manifestaciones del eclecticismo americano del siglo XIX en el campo del pensamiento teórico y en el de la creación literaria.)

Introducción

EL ECLECTICISMO EUROPEO ANTERIOR AL SIGLO XIX

Antigüedad

Hasta donde sabemos, el libro de Diógenes Laercio es el primero en mencionar y parcamente definir la corriente filosófica del eclecticismo:

No mucho tiempo ha que Potamón Alejandrino introdujo la secta electiva, eligiendo de cada una de las otras lo que le gustó más.¹

También Profirio (233-305), alumno de Longino, dijo de Potamón que había iniciado una filosofía "que consiste en fundir varios sistemas en uno".²

Aunque todos hablan de él, se sabe poco de este Potamón de Alejandria. Para algunos vivió en la época de Augusto,³ coetáneo de Jesucristo; para otros --interpretando el "no ha mucho" de las líneas arriba transcritas--, nació bajo Alejandro Severo, a finales del siglo II, es decir, fue contemporáneo de Diógenes Laercio y

1. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, I, Proemio, XV. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949, p.25. La traducción de José Gaos en su *Pensamiento de lengua española* (Stylo, México, 1945 p.239) es como sigue: "Y desde hace poco ha sido introducida una escuela ecléctica (eklectiké) por Potamón Alejandrino, eligiendo (eklexaménoy) entre las sentencias en cada una de las sectas".

2. Citado por Diderot ("qui consiste à fondre plusieurs systèmes en un") en su artículo "Eclectisme" de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et de Métiers*, t. V, p. 273 (París, 1755), ed. facsimilar de Pergamon Press, s.a., t. I (I-VI de la Enciclopedia).

3. Según Suidas (lexicógrafo griego que vivió en el siglo X u XI de nuestra era, autor de un *Léxico* valiosísimo por la proliferación de textos antiguos que copia), citado por Hegel en sus *Leciones sobre la Historia de la Filosofía*, 3t., FCE, México, 1955, t.I, p.28. (Trad. de W. Rocas, edición de Elsa C. Prost.) Esta fecha de Suidas parece errónea. Diderot (op.cit., p.273) así lo indica, añadiendo que Suidas probablemente se equivoca aquí "como le sucede en muchos otros casos".

de Plotino. Su propósito principal fue, según se dice, la conciliación entre estoicos y epicúreos.

Sin embargo, en opinión de Dilthey, el eclecticismo nació antes de esa fecha, a partir de las corrientes escépticas de la Nueva Academia de Atenas, y de algunos "estoicos eclécticos" (Panaecio y Poseidonio):

No es --dice-- una dirección o escuela nueva particular, sino un rasgo común a todas las escuelas dogmáticas de la época, que se impone con la mayor fuerza a fines del siglo II a.C.⁴

Derivaba de la confusión y el descrédito provocados por las contradicciones diametrales entre las "verdades" de unas y otras escuelas, y propiciaba, pues, una línea metodológica que ha sobrevivido hasta nuestros días con diversa suerte y que se funda desde entonces en dos condiciones muy claras: el repudio de los sistemas filosóficos cerrados, y la libre elección de ideas y principios a partir de todos ellos.

En 87 a.n.e., Filón de Larisa, presidente de la Nueva Academia de Atenas, marchó a enseñar a Roma y dejó su puesto a Antíoco de Ascalón que, dice Dilthey, "la orientó decididamente hacia el sistema ecléctico", aunque éste no hubiera surgido todavía como tal sistema. Allí, entre 79 y 78, Cicerón, que por entonces tenía 27 o 28 años, fue su alumno, adoptó sus criterios y se convirtió en la

4. Dilthey, *Historia de la filosofía*, FCE, México, 1951, p. 93, 94. (Col. Breviarios, núm. 50. Trad., pról. y bibliogr. adicional de E. Imaz.) El título es del editor. En realidad --como nos dice el prologuista--, se trata de los "apuntes para la clase" de Dilthey en la Universidad de Berlín, editados por Gadamer en Francfort, 1949. Es un manual muy útil.

figura sobresaliente del eclecticismo romano.⁵ También Marco Terencio Varrón (116-27) --seguimos con Dilthey-- "discípulo de Antioco y amigo de Cicerón, viene a representar la misma dirección ecléctica" no sólo en sus tratados filosóficos sino también en sus "sátiras menipeas", en las que "se mezclaban la manera cínica, la invectiva y la chanza". Gracias a estos dos maestros, Filón de Larisa y Antioco de Ascalón, la escuela platónica "desemboca en el eclecticismo" --dice Dilthey-- y se convierte en la tendencia "dominante".⁶

Horacio, que se confesaba irónicamente "cerdo de la pira de Epicuro", no siempre seguía al maestro del Jardín. En la Epístola I, versos 13-15 (escrita en el año 23 a.n.e.) escribía:

Y no preguntes quizá con qué guía, con qué Lar me guardo;
no obligado a jurar por los dichos de maestro ninguno,
a doquier me arrastra el tiempo, soy llevado de huésped.⁷

Tarsicio Herrera, en el "Estudio introductorio" de su meticulosa traducción, subraya esta desconfianza horaciana hacia los sistemas y lo supone "no tanto ecléctico cuanto asistemático",⁸ tér-

5. Ibidem, p.93. Dice Cicerón: "Ninguna escuela ha sido tan falsa que no haya tenido algo de verdadero; ningún error, por el contrario, tan tenaz, que no se pueda decir que tiene algo de verdad" (cit. por el presbítero Caballero en su *Filosofía electiva*, 1797, artículo sétimo). El presbítero Caballero considera también a San Pablo como ecléctico, y cita de él esta frase: "el estudio de la filosofía no tiene por objeto conocer el pensamiento de los hombres sino cuál es la verdad de las cosas". (En *Las ideas en la América Latina*, 2t., Casa de las Américas, La Habana, 1985. Introducción, selección y notas de Isabel Monal, t.II. 576).

6. Dilthey, op. cit., pp. 98, 88.

7. Horacio, *Epístolas* (Libros I-II) (versión de Tarsicio Herrera Zapier). UNAM, México, 1986, p.1. "Ac ne forte roges quo me duce, quo me tuter; / nullius addictus iurare in uerba magistri; / quo me casus rapit tempestas, deferor hospes".

8. Ibid., p. LXVI.

minos que, en la historia del pensamiento antiguo, nos parecen, si no sinónimos, al menos paralelos.

En el siglo I a.n.e. tenemos, pues, al eclecticismo convertido en la tendencia dominante de la filosofía del mundo greco-romano. Con toda lógica, el proceso se había iniciado, según ya dijimos, como consecuencia del descrédito provocado por las contradicciones públicas entre las muy numerosas y diversas escuelas en pugna; había continuado con el escepticismo, que negaba la capacidad de cualquiera de ellas para el conocimiento de la verdad, y desembocaba en este eclecticismo que escogía de entre todas ellas los elementos fehacientes que pudieran constituir un todo lo más adecuado a la realidad.⁹

En tal sentido, el término ecléctico se aplicó a estoicos, epicúreos, pitagóricos, platónicos y aristotélicos de los dos primeros siglos de nuestra era, que buscaban armonizar las facetas discordantes de aquellas enfrentadas escuelas. El eclecticismo de los estoicos fue reconocido por muchos historiadores hasta bien entrado el siglo XX. Salomón Reinach dice que Poseidonio (a quien ya hemos visto calificado como "ecléctico estoico" por Dilthey) "parece haber sido el primero que abrigó la quimérica esperanza de fundir todas las filosofías en una sola. La palabra 'eclecticismo' --continúa Reinach-- es probablemente de origen estoico. En filosofía, los estoicos fueron los primeros eclécticos".¹⁰

9. La relación entre escepticismo y eclecticismo debe estar documentada en C. Mazzantini, *Escepticismo ed eclettismo greco-romano*, obra citada en la bibliografía del libro de Dilthey, pero que no he podido localizar.

10. Salomón Reinach, *Cartas a Zoe sobre la historia de las filosofías*, tomo I: *Las filosofías paganas*, Madrid, 1928, p. 149.

También Menéndez Pelayo nos habla del "templado eclecticismo" de Quintiliano (c.35-c.95)¹¹ y de que, "en Metafísica, Séneca (4 a.n.e.-65) no es estoico sino ecléctico, con marcadas tendencias al armonismo", corriente que el polígrafo santanderino reputaba como "uno de los impulsos y aspiraciones primordiales del pensamiento español".¹² Muy claramente expone Séneca su idea del método ecléctico:

...Debemos imitar a estas abejas, y todo cuanto hubiéramos granjeado de lecturas variadas, ordenarlo, y luego, aplicando la atención y la facultad de nuestro ingenio, fundir en un sabor único todas aquellas diversas libaciones, por manera que, aunque se vea de dónde se tomaron, se demuestre asimismo que tienen un ser diferente del que allí tenían.¹³

Me parece necesario subrayar desde ahora que, como se pone de relieve en estas palabras de Séneca, en el eclecticismo antiguo ha-

11. Menéndez Pelayo, Historia de las ideas estéticas, Porrúa, (Colección "Sepan cuántos...", núm.475), México, 1985, t.I, p. 150n.
12. Menéndez Pelayo, "De las vicisitudes de la filosofía platónica en España" (1889), en Ensayos de crítica filosófica, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1892, p.34. No puede menos de subrayarse esta afirmación de Menéndez Pelayo que hace del armonismo ecléctico "una de las aspiraciones primordiales del pensamiento español".
13. Séneca, "Del leer y del escribir y sobre el plagio" (Carta LXXXIV, de Cartas a Lucilo. Obras completas, Aguilar, Madrid, 1957, p.619. Trad. L.Riber.) Para Séneca es esencial esa recreación personal de lo elegido y fundido. Y también, con un claro sentido dialéctico, la salvación de las totalidades previas, en contra de todo posible desgarramiento. Dice en la Carta XXXIII ("Sobre los aforismos filosóficos", op. cit., p.496, 497): "No hay razón para que me exijas un rebusco de sentencias extraídas de otros autores pues en los nuestros (se refiere a los "próceres" estoicos: Crisipo, Zenón, Cleantes, Panecio, Posidonio) es continuo lo que en los otros de trecho en trecho se puede espigar <..> Abandona esta esperanza de que puedas catar gota a gota el genio de los varones sumos: en su totalidad has de estudiarlos <..> El plan se va tejiendo en la obra del genio hilo a hilo y no se puede sacar nada de ella sin destruirla <..> Saca agua de tu propio pozo <..> Los que antes de nosotros trillaron aquellas sendas no son nuestros amos, sino nuestros guías. La verdad se ofrece a todos pero no es del exclusivo dominio de nadie, y buena parte de ella queda reservada a la posteridad".

bía ya el cuidado de que la conciliación de tendencias diversas desembocara no en un zurcido arbitrario y monstruoso (como se ha dicho luego tantísimas veces) sino en una síntesis (en una "fusión", como hemos visto también decir a Porfirio más arriba) de calidad diferente. Que lo logaran o no es ya otro problema. Para distinguir esa eventual cristalización sintética de otros intentos menos logrados, surgieron en las historias de la filosofía, desde el siglo XVII, otros términos (armonismo, heteroclitismo, sincretismo) cuya confusa utilización tendremos ocasión de ver.

"Con su habitual tendencia ecléctica --continúa Menéndez Pelayo--<..> Séneca va a buscar la metafísica donde la hay, es decir, en los platónicos y en los peripatéticos, combinando hábilmente la doctrina de unos y de otros, como siglos adelante lo hicieron

León Hebreo y Fox Morcillo".¹⁴ También Dilthey definía la filosofía de Séneca como "estoicismo ecléctico <que> utiliza todas las escuelas". Pero tal vez la mejor demostración de ello sea la frecuencia con que, en sus cartas a Lucilo, Séneca acude elogiosamente a Epicuro y a su "generosa verba", "bene dicta", "magnifica vox"...

El método ecléctico tuvo un desarrollo floreciente. De Dion Crisóstomo (30?-117) y Luciano de Samosata(120?-180) dice Dilthey que "trataron no menos diversamente de galvanizar las viejas creencias y supersticiones religiosas apelando a las nuevas ideas orientales que se esparcían por entonces".¹⁵ Los historiadores de la filosofía indican también el eclecticismo del hispanorromano Moderato de Gades, que se esforzaba, según unos, en conciliar las filosofías pitagórica y platónica, y, según otros, en reunir los principios afines de platónicos y aristotélicos.

En el centro de este dilatado proceso de transición que arranca de la escuela escéptica y acabará en la hegemonía cristiana, está la llamada escuela de Alejandría, fundada por Ammonio Saccas (170?-241), discípulo de Potamón, cuyo eclecticismo llegaba incluso --según nos refiere su discípulo Hierocles-- a la adopción de ideas de sus enemigos (los cristianos, en aquel momento), sin despreciar "ni una sola gota de instrucción sólida":

Todo lo bueno --decía-- que los hombres han producido, nos pertenece. Si la secta intolerante que nos persigue hoy día, puede procurarnos algunas luces sobre Dios, sobre el origen del mundo, sobre el alma o sobre su condición actual o futura, sobre el bien o sobre el

14. Menéndez Pelayo, Historia de las ideas estéticas, t. I, (ed. cit. nota 11), p. 139.

15. Dilthey, op. cit. nota 4, pp. 99, 107.

mal, aprovechémonos de ella. ¿Tendríamos la mala vergüenza de rechazar principios que nos harían mejores, sólo porque se encuentran en los libros de nuestros enemigos?¹⁶

Notable resulta en estas líneas el testimonio de la conversión del cristianismo, de una secta perseguida en una secta perseguidora e intolerante desde comienzos del siglo III.

Saccas no llegó a escribir nada pues temía que la proliferación de sus ideas agravara el caos y la confusión filosófica reinante todavía en su época, y obligaba a sus alumnos a guardar riguroso secreto sobre sus enseñanzas. Después de su muerte, Eunapio, discípulo suyo a quien apodaban "la biblioteca viviente", faltó a la promesa y, desde entonces, Saccas habló y habla largamente por boca de algunos de sus discípulos (Eunapio, Plutarco, Longino, Plotino, Herenio, Orígenes el pagano, etc.), provocando aquello que tanto temió: la degeneración final del eclecticismo antiguo --según Diderot-- "en una teurgia abominable <..>, en un ritual extravagante de exorcismos, de encantaciones, de evocaciones y de operaciones nocturnas, supersticiosas, subterráneas y mágicas".¹⁷

La escuela de Alejandría suele ser conocida también como "escuela neoplatónica" o "ecléctica", aunque, según diversos autores, no todos sus miembros podían considerarse eclécticos. Tal es la opinión, por ejemplo, de la enciclopedia más popular y, al mismo

16. Citado por Diderot, op. cit. nota 2, p. 274.

17. Diderot, ibid.: "...en une théurgie abominable <..>, en un rituel extravagant d'exorcismes, d'incantations, d'évocations et d'opérations nocturnes, supersticieuses, souterraines et magiques". Sobre la teurgia véase E.R. Dodds, Los griegos y lo irracional, Alianza Ed., Madrid, 1980 (1ra. ed. en inglés, California University Press, 1951), apéndice II, p. 265ss.

tiempo, más sería de la primera mitad del siglo XIX, el Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture, que tuvo entonces considerable difusión en toda Europa y en América:

Se les llama también filósofos eclécticos porque buscan poner en armonía los sistemas más opuestos; no obstante, el nombre de ecléctico no es aplicable a todos ellos.¹⁸

Casi en los mismos años, Pierre Leroux, el saintsimoniano francés más leído en su época, cuyo influjo llegó también, poderosamente, a América, decía de la escuela de Alejandría:

....situada entre el mundo pagano y el mundo cristiano, se enlaza con el uno y con el otro; procede de Platón y de Pitágoras, del Oriente y de Grecia, tiende hacia los gnósticos y hacia los cristianos, intenta resumir y restaurar a la antigüedad, e inunda al mismo tiempo con su idealismo y con sus opiniones más místicas a toda la edad media cristiana.¹⁹

Uno de los pilares de esta escuela, Filón de Alejandría, llamado el Judío (35? a. n. e. - 45?), logró que el judaísmo participara, en pie de igualdad, primero frente a la cultura greco-latina y luego también frente al cristianismo naciente, en aquel gran hervidero filosófico-religioso de los primeros siglos de nuestra era, y plasmó en sus trabajos lo que Curtius llama "judaísmo helenizan-

18. Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture (1839), t. I, p. 288, art. "Alexandrie (école d')": "On les appelle aussi philosophes ecléctiques, parce qu'ils cherchaient à mettre en harmonie les systèmes les plus opposés; toutefois, le nom d'écléctique n'est pas applicable à tous".

16. Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIXe siècle, Paris, 1866, t. I, p. 194, art. "Alexandrie (philosophie alexandrine)": "...placée entre le monde païen et le monde chrétien, elle se rattache à l'un et à l'autre; elle procède de Platon et de Pythagore, de l'Orient et de la Grèce, tient aux gnostiques et aux chrétiens, essaye de resumer et de restaurer l'antiquité, et inonde en même temps de son idéalisme et de ses opinions les plus mystiques le moyen âge chrétien tout entier".

te",²⁰ y Dilthey "fusión de la teología judía con los filosofemas griegos".²¹ También participaron en el gran puchero ecléctico alejandrino las corrientes orientales que introdujeron en occidente algunos pensadores (Pirrón es el ejemplo mayor) que acompañaron a Alejandro en su campaña hasta la India.²² Fue una elaboradísima síntesis de casi todo el saber espiritualista de entonces, síntesis que fortaleció la base esotérica y mística de la escuela de Alejandría, y que Plotino (204?-270) llevaría a su culminación.

Este extraordinario filósofo, Plotino, la figura descollante de la escuela alejandrina, era, en las historias de la filosofía publicadas en el siglo XIX, no sólo un filósofo ecléctico sino "el verdadero padre del eclecticismo", como afirma el Grand Larousse decimonónico.²³ Ya a fines del siglo, la opinión de los historia-

20. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2t., FCE, México, 1955, t.I, 301. Trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre. (Ira. ed. alemana, 1948.)

21. Dilthey, op. cit. nota 4, p. 104.

22. Dodds (op.cit. nota 17, pp. 247, n.86) devalúa mucho esta ingerencia oriental en la constitución del neoplatonismo o del hermetismo alejandrino.

23. "...le véritable père de l'éclectisme". Grand Larousse, ed.cit. t.XIV, p.1326, art. "Syncretisme". Es muy importante el discrimen que se hace en este artículo entre los dos términos que nos ocupan:

Au sens philosophique, syncretisme veut dire mélange, accouplement forcé de doctrines complètement étrangères l'une a l'autre. On le voit par cette seule définition, ce serait un erreur de confondre l'éclectisme avec le syncretisme. L'éclectisme, il est vrai, réunit des doctrines différentes; mais il fait plus que les réunir, il les unit dans une pensée supérieure qui leur sert d'enveloppe commune: le syncretisme ne produit qu'un simple mélange dans lequel on peut toujours distinguer, a simple vue, sans analyse, les éléments hétérogènes.

El Dictionnaire supone, más adelante, que es una tentativa sincretica "la prétention de réunir dans leurs oeuvres les caractères essentiels des deux écoles classique et romantique". El autor del artículo sigue a Adolphe Franck (Dictionnaire de sciences philosophiques, 6 vols., 1844-52), el cual, a todas luces, se basa en Brucker. Diderot hace en la Enciclopedia semejante distinción. Es

dores se modificó en gran medida y, como en otros casos semejantes relativos al eclecticismo, el de Plotino se arrumbó entre los trastos viejos.²⁴ Dilucidar esta cuestión está aquí fuera de lugar. Solamente nos interesa subrayar que, al menos en los siglos XVIII y XIX, la tesis del eclecticismo de no importa qué filósofo no se incluía en ningún index y que, por el contrario, era muchas veces una faceta plausible.

Todos estos eclécticos latinos veneraban a los pensadores de la antigua Grecia y del Cercano Oriente, nos dice Émile Faguet; lo mismo a Platón que a Aristóteles, a Sócrates que a Epicuro, a Moisés que a san Pablo:

Gustaban de suponer que cada uno de ellos era una revelación parcial del gran pensamiento divino <...> Se llamaban Moderatus, Nicómaco, Nemesio, etc. El más ilustre, aunque no el más profundo, pero su talento literario lo ha mantenido a la luz, es Plutarco. Su principal esfuerzo, renovado después, era el de conciliar la razón y la fe, es decir, la fe politeísta. Viendo en la mitología alegorías ingeniosas, demostraba que, a título de alegorías, contenían ideas profundas, aceptables para la razón de un platónico, de un aristotélico o de un estoico

25

Si esto era cierto en el terreno de la reflexión más elevada, en el de la religión popular la conciliación degeneraba en todo tipo

el criterio común en el siglo XVIII y en los dos primeros tercios del XIX.

24. Dodds (op.cit. nota 17, p.245) sin hablar para nada del eclecticismo de Plotino, lo atestigua en cierto sentido cuando dice:

"Plotino, a la vez que critica acremente el monismo extremo de los estoicos y el dualismo extremo de Numenio y de los gnósticos, se esfuerza por construir un sistema que haga justicia a las dos tendencias". Esta actitud no le parece sincretista. Dice más adelante: "El neoplatonismo posterior <a Plotino> es en muchos respectos una regresión al sincretismo sin nervio del cual él había intentado escapar". (p. 269). Pero el elogio que Dodds hace de Posidonio, Panecio, Séneca y Cicerón, en otros lugares, no parece incluirlos en ese "sincretismo sin nervio".

25. Faguet, *Initiation philosophique*, Hachette, Paris, 1913, p.35s

de mezclas, para las cuales algunos historiadores usan, como ya hemos adelantado, el término sincretismo, al que habremos de volver repetidas veces más adelante. Montesquieu describe así estas mezclas de carácter religioso:

Los romanos, al igual que los griegos, confundieron asutamente las divinidades extranjeras con las suyas: si encontraban en sus conquistas un dios que tuviera relación con alguno de los que se adoraban en Roma, lo adoptaban, por decirlo así, dándole el nombre de la divinidad romana, y acordándole, si me atrevo a servirme de esa expresión, el derecho de burguesía en su ciudad<..> Varrón contó cuarenta y cuatro de estos domadores de monstruos; Cicerón no ha contado más que seis, veintidós Musas, cinco Soles, cuatro Vulcanos, cinco Mercurios, cuatro Apolos, tres Júpiter. Eusebio va más lejos: ha contado tantos Júpiter como pueblos. Los romanos, que no tenían realmente más dios que el genio de la República, no prestaban atención al desorden y a la confusión que introducían en la mitología: la credulidad de los pueblos, que está siempre más allá de lo ridículo y de lo extravagante, lo reparaba todo.²⁶

La corriente ecléctica pagana, y, en su centro, la escuela alejandrina, acabó siendo derrotada por el cristianismo, y no sólo desde el punto de vista filosófico. La fuerza del eclecticismo pagano había decaído mucho a finales del siglo IV, envuelto en supersticiones y esoterismos absurdos, pero tuvo un cierto florecimien-

26. "...les Romains, à l'exemple des Grecs, confondirent adroitement les divinités étrangères avec les leurs: s'ils trouvoient dans leurs conquêtes un dieu qui eût du rapport à quelqu'un de ceux qu'on adoroit à Rome, ils l'adoptoient, pour ainsi dire, en lui donnant le nom de la divinité romaine, et lui accordoient, si j'ose me servir de cette expression, le droit de bourgeoisie dans leur ville. <..> Varron a compté quarante-quatre de ces dompteurs de monstres; Ciceron n'en a compté que six, vingt-deux Muses, cinq Soleils, quatre Vulcains, cinq Mercures, quatre Apollons, trois Jupiters. Eusebe va plus loin: il compte presque autant de Jupiters que de peuples. Les Romains, qui n'avoient proprement d'autre divinité que le génie de la République, ne faisoient point d'attention au désordre et à la confusion qu'ils jetoient dans la mythologie: la credulité des peuples, qui est toujours au-dessus du ridicule et de l'extravagant, réparoît tout". Montesquieu, "Dissertation sur la politique des romains dans la religion", Œuvres complètes, 2t., Pléaide, Gallimard, Paris, 1949, t.I, pp. 91-92.

to con los escritos "herméticos" del supuesto Hermes Trismegistos, que Loemker califica como eclecticismo "suelto" o "holgado" ("looser eclecticism"),²⁷ y que tanto apreciaron Clemente de Alejandria, Lactancio y San Agustín; y con Hypatias, mujer notabilísima por su talento y belleza, asesinada y descuartizada (linchada, diríamos hoy) por una turba cristiana enardecida el año de 415, en Alejandria. Con la muerte de Hypatias, dice Johann Jacob Brucker, en su *Historia crítica philosophiae*, termina la secta ecléctica antigua.²⁸

De modo paralelo, la ideología del cristianismo primitivo no pudo surgir sino de una actitud ecléctica, y de ese eclecticismo surgió paradójicamente su teología ortodoxa. Así lo afirman las historias de la filosofía del siglo XVII y, en América, los Elementos de Díaz de Gamarra, según veremos más adelante. Así lo afirma también, de hecho, Toynbee:

...Las nuevas religiones se vistieron con diversos trajes griegos. Todas ellas, desde el budismo al cristianismo inclusive, se ofrecieron visualmente con un estilo artístico griego, y el cristianismo avanzó aún más al presentarse intelectualmente como filosofía griega.
29

El eclecticismo de los primeros padres de la Iglesia representa un papel esencial en este proceso. Dionisio el Grande (San Dionisio Areopagita), convertido por San Pablo al cristianismo, se co-

27. Leroy E. Loemker, "Perennial philosophy", en *Dictionary of the History of Ideas*, (Philip P. Wiener, ed.), Charles Scribner's Sons, Nueva York, 5 vols., 1973, vol. 3, p. 459.

28. Ver Margaret Alic, *Hypatia's Heritage. A History of Women in Science from Antiquity to the Late Nineteenth Century*, The Women's Press, Londres, 1986.

29. Arnold Toynbee, *El mundo y el occidente*. Conferencias en la BBC de Londres, 1952. Aguilar, Madrid, 1953, p. 101.

loca "en el punto de vista común a las filosofías idealistas (eclecticismo) y al cristianismo".³⁰ Otros padres de la iglesia (Orígenes, su discípulo San Gregorio Taumaturgo, su discípulo San Basilio, San Jerónimo, Lactancio, San Agustín, etc.) cultivan un evidente eclecticismo cuando concilian la tradición filosófica pagana con el cristianismo naciente. Gregorio Taumaturgo describe así el método de enseñanza de Orígenes: "Ningún tema era excluido, nada se nos ocultaba. Éranos permitido familiarizarnos con todas las doctrinas, de las fuentes griegas y orientales, sobre temas temporales o espirituales, pasando libremente sobre todo el campo del conocimiento".³¹ Lactancio, el "Cicerón cristiano", se valió de "la ilación del idealismo clásico (Cicerón y estoicos) y el cristianismo contra el materialismo de Epicuro y Lucrecio", y, para ello, "cita indistintamente los textos de las Sagradas Escrituras y los de videntes, poetas y filósofos paganos; dichos de Orfeo, la Sibila, Hermes Trismegistos, Virgilio y Ovidio, Tales, Aristóteles y Cicerón discurren a lo largo de pasajes de las Escrituras hebreas".³² Las tesis de Orígenes son, igualmente, para Curtius, "cristianismo platonizante".³³ Es lo que José Vasconcelos llama en su *Estética "summa integral"*, es decir, la síntesis que "los padres de la Iglesia, especialmente Orígenes y Clemente de Alejandría <..>, crearon combinando el saber semicientífico del paganismo, y la concepción revelada del judaísmo mesiánico consu-

30. Dilthey, op. cit. nota 4, p. 112.

31. Cit. por Barrows Dunham, *Héroes y herejes*, 2t., t.I: "Antigüedad y Edad Media", Seix-Barral, Barcelona, 1969, p. 106.

32. Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, FCE, México, 1949, pp. 192, 193. Trad. de J. Carner. (1ra. ed. en inglés, 1939).

33. Curtius, op. cit. nota 20, t.I, 302.

mado en el Cristo".³⁴ A la postre, esta "concepción revelada" prevaleció sobre aquel "saber semicientífico" (que era, en definitiva, el saber) hasta reducirlo y casi apagarlo durante varios siglos. Era el triunfo de Jerusalén sobre Atenas, que proclamó Tertuliano (160?-240?) (el que creía "porque era absurdo"); el triunfo de la fe sobre la ciencia.³⁵

En otros casos, el eclecticismo religioso (o sincretismo) bordeaba la herejía o caía en ella. Así, en España, Prisciliano --dice Méndez Bejarano-- "intentó conciliar las dos direcciones en que se bifurcaba el gnosticismo, la panteísta y la dualista, tratando a la vez de armonizar la Biblia con el Zendavesta".³⁶

En este galimatías inicial (que sólo en los más inteligentes padres de la Iglesia alcanzó los niveles de una verdadera fusión) predominaba a veces, indistintamente, unas tendencias sobre otras. Para Montesquieu el proceso pasó del predominio judío al de la concepción pagana occidental:

A medida que el cristianismo se despojaba de las supersticiones judías, iba cargándose de las paganas, de la misma manera en que los licores pierden el olor que habían contraído en el vaso en el que estuvieron, para tomar el del vaso en el que están.

Se trataba de un fenómeno perfectamente lógico. "Si la religión se establece alguna vez en China --continuaba Montesquieu--, la religión cristiana oriental será muy diferente de la occidental".³⁷

34. Vasconcelos, *Estética*, Botas, México, 1936 (2a. ed.), p. 737.

35. Cochrane, op. cit. nota 32, p. 222.

36. Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XIX*, Renacimiento, Madrid, s.a., p. 19.

37. "A mesure que le Christianisme se dépouilloit des superstitions juives, il se chargeoit des païennes, de la même manière que les liqueurs perdent l'odeur qu'elles avoient contractée dans le vase où elles ne sont plus, pour prendre celle du vase où elles

San Clemente de Alejandría o Clemente Alejandrino (y sus dos nombres, como en el caso de Dionisio Areopagita, ya nos están indicando el cruce de caminos históricos y filosóficos en que le tocó vivir), escribía alrededor del año 200 de nuestra era:

No llamo filosofía ni a la estoica ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a cuanto esté bien dicho en cada una de estas sectas. Por enseñar la justicia acompañada de una ciencia piadosa, a todo esto elegido <elektikó> y junto digo filosofía.³⁸

El eclecticismo estaba ya en esa elección que aparecía en el centro mismo del método asumido, pero también en la suma ("elegido y junto") de verdad pagana ("justicia") y cristianismo ("ciencia piadosa"). Pero, a veces, se extralimitaba; como cuando convierte a Orfeo en testigo del cristianismo haciéndolo par del propio Cristo. Su teología es, según Curtius, la culminación de "la tendencia a armonizar la revelación judeocristiana con la sabiduría helénica".³⁹

Esa sabiduría helénica se valía de mitos para explicar los misterios al pueblo, y algunos de esos mitos sobrevivieron transformados en el cristianismo. Alfonso Reyes hace en su *Mitología*

sont. Si la Religion s'établit jamais à la Chine, la Religion chrétienne orientale sera bien différente de l'occidentale". Montesquieu, *Mes pensées, en Oeuvres complètes*, 2t., Pléiade, Gallimard, Paris, 1949, t.I, p. 1563.

38. Estrómata, I, 37, 6. Citado por Gaos, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945, p. 240. Paz, en su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (FCE, México, 1982, p. 460s), denomina sincretismo (sin asomo de intención peyorativa) este "método de interpretación utilizado por Lactancio y Clemente de Alejandría" (y, siglos después, por los jesuitas novohispanos). ¡Pero ese método ha sido siempre llamado eclecticismo! Para Paz, con toda evidencia, lo peyorativo es lo ecléctico.

33. Curtius, op. cit. nota 20, t.I, pp. 312, 346.

griega una pequeña lista --no siempre rigurosa-- de esos curiosos sincretismos:

Orfeo, en los muros de las catacumbas, figura como el Príncipe de la Paz de que habla Isaías; San Jorge hereda algunos rasgos heroicos de Heracles y de Teseo; San Cosme y San Damián, de los Dióscuros y su virtud curativa; San Demetrio, yo no sé qué briznas de Démeter; San Dionisio, aunque sea el nombre de Dioniso; Elías, el carro ardiente de Helios; la Virgen misma, en el culto ateniense, será la Panagia Ateniotisa, y la Semana Santa hará pensar en ciertos aspectos de los Misterios.⁴⁰

Clemente de Alejandría, Justino y Orígenes, "creían --dice Thomas Merton-- que Heráclito y Sócrates habían sido precursores de Cristo. Pensaban que así como Dios se había manifestado a los judíos por medio de la Ley y de los profetas, también había hablado a los gentiles a través de sus filósofos".⁴¹ "La filosofía conducía a los griegos a Cristo --dice Clemente de Alejandría-- como la Ley a los hebreos".⁴² El Antiguo Testamento, la "palabra de Dios" quedaba así equiparada a la filosofía clásica. También San Justino aseguraba que "quienes vivieron conforme al Verbo son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió con Sócrates, Heráclito y otros semejantes entre los griegos".⁴³ ¿No escribió Quevedo su "Heraclio <Heráclito> cristiano"?⁴⁴ ¿No decía Erasmo: "San Sócrates, ruega por nosotros"?⁴⁵

40. Alfonso Reyes, "Mitología griega", Obras completas, t. XVI, FCE México, 1964, p. 354.

41. Thomas Merton, "Carta a Pablo A. Cuadra con respecto a los gigantes", en Sur, núm. 275, Buenos Aires, mar-abr 1962. Citado por Ricardo Gullón en "Pitagorismo y modernismo", Mundo nuevo, núm. 7, París, ene 1967, p. 22.

42. También puede leerse en san Agustín: "Platón conduce a Cristo" (en Contra académicos, cap. IV).

43. S. Miret Magdalena, La revolución de lo religioso, Ediciones Paulinas, Madrid, 1976, p. 288.

44. Francisco de Quevedo, Poesías, BAE, t. 69, Rivadeneyra, Atlas, Madrid, 1953, p. 331 ("Lágrimas de un penitente"). En la pág. 580

Etiénne Gilson ha dado una versión muy gráfica de esta armonización cristiana intentada por San Clemente:

Así como las bacantes redujeron a pedazos el cuerpo de Penteo, así las sectas filosóficas han roto la unidad natural de la verdad: cada una tiene un pedazo y se vanagloria de tenerla toda entera. De hecho, un trabajo de eliminación es lo primero que se impone <..> Después de haber eliminado lo malo, hace falta escoger entre lo que queda <..> La fe cristiana actúa pues como un principio de selección que le permite no retener de cada doctrina sino aquello que contiene de verdad y de utilidad <..> La filosofía así concebida, sería pues, una especie de eclecticismo orientado por la fe.⁴⁶

Todavía San Ambrosio (nacido en 334) "concluye --dice Dilthey-- el enlace de la moral estoico-ciceroniana con la de la vieja iglesia"; y en Boecio (480-526), que es, para algunos, "el primer filósofo escolástico" y, para otros, "el último filósofo de la Antigüedad", "el platonismo se traba todavía con mayor libertad con los demás elementos de la filosofía antigua".⁴⁷

("Notas y observaciones") se explica la identidad entre "Lágrimas de un penitente" y "Heraclio cristiano". Se trata de una colección de 17 salmos y una redondilla, escritos sobre la fugacidad de la vida. El número IX es el famoso soneto "¿Cómo de entre mis manos te resbalas..." Desde finales de la Edad Media se consideraba a Heráclito un filósofo taciturno y desconsolado, y no era difícil cristianizarlo en esa tesitura. Por ese camino se le ha romantizado también...

45. Ramón Xirau, "Epigrafe", en Diálogos, núm. 122, México, feb 1985
 46. "Comme les Bacchantes on mis en pièces le corps de Penthée, les sectes philosophiques ont rompu l'unité naturelle de la vérité: chacune en tient un morceau et se flatte de l'avoir tout entière. En fait, un travail d'élimination est le premier qui s'impose<..> Après avoir éliminé le mauvais, il faut choisir parmi le reste<..> La foi chrétienne agit donc comme un principe de sélection, qui permet de ne retenir de chaque doctrine que ce qu'elle contient de vrai et d'utile.<..> La philosophie ainsi conçue, serait donc une sorte d'eclectisme orienté par la foi". Gilson, La Philosophie au Moyen Âge, Payot, Paris, 1944 (2da. ed. revisada y aumentada), p. 52.

47. Dilthey, op. cit. nota 4, pp. 113, 110.

Werner Jaeger, ya en pleno siglo XX, y, por lo tanto, inmerso en el clima devaluador de todo lo que supusiera implicaciones eclécticas, no cree que pueda llamarse eclecticismo a este proceso de cristalización eclesiástica de las corrientes cristianas. Para Jaeger, lo ecléctico es, peyorativamente, mezcla y, pensando en Orígenes, considera que aquel fenómeno filosófico-religioso fue, por el contrario, una "adaptación mutua", una "fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega".

La palabra "fusión" (*synkrisis*) es aquí, de nuevo, esencial. La vimos ya en Séneca y en Porfirio. Jaeger la toma de San Clemente Romano y significa precisamente "mutua penetración", "unidad indisoluble y equilibrada", "fusión de distintos elementos sociales en la polis".⁴⁸ De ella nace, ya en el siglo XVIII, la palabra "sincretismo", y no de "unidad de los pueblos de Creta frente al enemigo", como dicen algunos manuales, diccionarios e historias del siglo pasado. En la gran *Historia de la filosofía* (1744) de Jacob Brucker, en la que aparece también, por primera vez, el término "eclecticismo", lo "sincrético" es una mezcla, una yuxtaposición, una amalgama mal hecha de elementos opuestos. Para él, lo "eclectico" es, por el contrario, lo integrado cabalmente. Aunque algunos autores eminentes (Hegel, entre ellos) estuvieron en contra de este criterio, prevaleció no obstante durante los dos primeros tercios del XIX, amparado, de modo indirecto, por el prestigio inicial del *éclectisme* cousiniano. A la postre, y a cuentas también, en parte, del posterior desprestigio de Cousin,

48. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965, pp. 93, 36, 37. (Trad. Elsa Cecilia Frost.)

se invirtieron las tornas y, cuando Jaeger escribe, el eclecticismo es ya, de manera predominante, una mezcla mal hecha y el sincretismo la fusión y compenetración acabada.

La inmensa mayoría de los historiadores de la religión usan el término sincretismo sin ánimo peyorativo, como integración más o menos lograda de aspectos diversos de dos o más religiones (por ejemplo, las religiones sincréticas afroantillanas, las hindúes, etc.) Salvo algún uso ensayístico libérrimo, tal es hoy su aplicación más frecuente. Y, en menor medida, como enseguida veremos (por un fenómeno, acaso, de paralelismo), en la historia de la literatura medieval y renacentista.

A pesar de la concepción un tanto idílica de Jaeger sobre el tránsito de la Antigüedad a la Edad Media como producto de una fusión (synkrisis) cultural paradigmática, salta a la vista, en un cuadro muy complejo de interrelaciones, el papel representado en todo ese largo proceso por dos líneas opuestas, pagana y cristiana, con sus diversas herejías de uno y otro signo, con frecuentes puntos de fluencia entre una y otra (especialmente su común rechazo de la ciencia clásica griega), pero con encontrados proyectos de solución ecléctica: el uno para reunir en un haz todos los aspectos metafísicos y místicos de las filosofías greco-latinas frente al cristianismo, y el otro para aprovecharlos (de manera electiva, por supuesto) en beneficio de una nueva episteme. Elementos todos ellos superestructurales de un gigantesco vuelco económico-social provocado por la crisis del Imperio romano y del ré

gimen esclavista, tema que no es el de estas líneas pero que queda espectralmente en el trasfondo de cuanto venimos tratando.⁴⁹

Edad Media y Renacimiento

Durante la Edad Media, el desarrollo triunfal de la teología cristiana en los centros decisivos de poder en Europa, determinó el paulatino surgimiento de una ortodoxia monolítica que, aunque nacida, según hemos visto, de una lenta síntesis de tendencias diversas, parecía condenar, con su sola existencia, toda nueva eventual síntesis ideológica con corrientes ajenas. Pero la cultura greco-latina seguía ejerciendo un influjo enorme en las conciencias más cultivadas, por lo que, paradójicamente, la superestructura ideológico-cultural cristiana medieval acabó siendo el resultado de un extendido proceso de mezclas y amalgamas. Los continuados intentos de los filósofos judíos y cristianos de la baja Edad Media por conciliar el platonismo con la escuela peripatética suelen denominarse "tendencias eclécticas".⁵⁰ Cuando hay claras im-

49. Está claro que, a lo largo de este complicado proceso se producen igualmente otras "fusiones" de elementos muy heterogéneos en los campos de la arquitectura, la pintura, la música, la cocina, el vestido, etc. En algunos casos, estas "fusiones" son conscientes (especialmente en las artes) y podrían denominarse, por lo tanto, eclécticas; pero en la cocina, mobiliario y vestido, por ejemplo, responden a una simbiosis azarosa. En la interesante *Historia del traje* de Friedrich Hottenroth (1883, trad. esp., Montaner, Barcelona, 1893) hay varias muestras de ello (t. I, pp. 63, 67, 69). Aludo a este fenómeno porque, en América, como veremos, se dio igualmente, junto a diversos sincretismos religiosos, estas "fusiones" sincréticas en diversos aspectos de la vida cotidiana.

50. Así Menéndez Pelayo al referirse al francés Gerberto y a su tratado *De rationali et ratione uti* (siglo X), en "De las vicisitudes de la filosofía platónica...", op. cit. nota 12, p. 47. Es una tesis generalmente aceptada. Acabo de leer en el núm. 217 de la revista de la Universidad de La Habana, en un interesante ensayo de Lourdes Rensoli sobre Leibniz, la afirmación de "el carácter sintético, de conjunto, del pensamiento renacentista" (p. 125).

plicaciones de carácter religioso aparece, ya en nuestro siglo, el término "sincretismo". Así, por ejemplo, Curtius (que, al igual que Jaeger y que muchos otros autores contemporáneos, rechaza el uso positivo del término "eclectico"), cuando se refiere a la obra del humanista pagano del siglo XII, Bernardo Silvestre (*De universitate mundi*), dice que su *Natura* es una "imagen sincrética del mundo" en la medida en que "mezcla lo religioso con lo sexual", incorporando "a la cultura cristiana la antigua divinidad de la Naturaleza y la Fertilidad".⁵¹

Otro tanto ocurre entre los pensadores judíos y musulmanes del cercano oriente. A finales del siglo IX, los árabes disponían ya de todas las obras conocidas de Aristóteles traducidas a su propia lengua. Se origina entonces el empeño de conciliarlas con las ideas del Islam. Los filósofos anteriores a Maimónides --dice Alicia Axelrod-Korenbrodt-- "habían tomado ya ideas y principios aristotélicos, junto con ideas y conceptos de otras escuelas griegas y árabes, que combinaron inconscientemente". Este proceso alcanza su punto climático a finales del siglo XII con el propio Maimónides (1135-1204), judío de Córdoba, y con su pretensión de conjugar el aristotelismo con la filosofía helenística y con la del Islam; y a principios del XIII serán sus discípulos árabes los que introducirán en la Europa cristiana la filosofía griega modificada eclectícamente con sus propias aportaciones.⁵²

También entre los cristianos del medioevo se prolonga un cierto eclecticismo que podría llamarse "blando" y que Menéndez Pelayo

51. Curtius, op. cit. nota 20, t.I, pp. 168, 169.

52. Alicia Axelrod-Korenbrodt, *Maimónides filósofo*, UNAM, México, 1981, pp. 34-36.

yo, inspirado en Brucker, denomina "armonismo" para subrayar su insuficiente originalidad. San Isidoro de Sevilla "propende, como Séneca --dice don Marcelino--y como es tradición desde antiguo en la ciencia española, a la conciliación platónico-aristotélica, o más bien a la interpretación platónica de las palabras de Aristóteles<..> La ciencia de San Isidoro es compilatoria."⁵³ Y Raimundo Lulio participa de la misma línea "armónica". Cuando Umberto Eco, en su excelente ensayo sobre *Finnegans Wake*, expone la influencia del sincretismo medieval en esa obra de Joyce, no puede menos que llevar la referencia a San Isidoro y Raimundo Lulio.⁵⁴ La idea de lo "armónico" como un eclecticismo no original subsiste en la historiografía medieval española hasta nuestros días. Para caracterizar la obra de San Isidoro, José Madoz y Moleres, S.J., dice:

Fue el foco en que se reducían a unidad los rayos todos del saber antiguo, para desparramarse después, por él jerarquizados, en armónico sistema. Falta de originalidad, toda su obra tiene ese carácter de comprensión exhaustiva del pasado y de adaptación sistematizadora con miras al porvenir <..>, es un mosaico gigantesco, en el cual se utilizan sentencias, frases, incisos entrecruzados a veces, de autores antiguos.

53. Menéndez Pelayo, *Historia de las...*, ed.cit. nota 11, pp.213, 217.

54. Eco, *Obra abierta*, Seix Barral, Barcelona, 1963, p. 327-328. Trad. Francisca Perujo. (1ra.ed., Bompiani, Milán, 1962.) Dice Eco: "Es medieval sobre todo el sincretismo cultural, el aceptar toda la sapiencia existente y el querer exponerla toda en la propia enciclopedia, más con el gusto fabuloso de la colección que con la preocupación de la comprobación crítica". Este gusto por la "colección" y no por la "comprobación crítica", definido por Eco como "sincretismo cultural", parece establecer una diferencia entre lo "sincretístico" y lo "eclectico" semejante a la propuesta por Menéndez Pelayo y otros, es decir, fincada en una diferencia de niveles en cuanto a la cristalización sintética.

Esos autores antiguos eran, "en las obras de carácter eclesiástico, los Santos Padres", pero, "en las Etimologías y en los escritos de ciencias profanas <...>, los clásicos paganos".⁵⁵

Incluso a Santo Tomas (contemporáneo de Lulio) se le consideró ecléctico a partir de aquella afirmación en la Summa (cuestión 84a, artículo 5) en la que dice que en las cosas que no atañen a la fe es lícito seguir a cualquier filósofo sin adherirse a uno determinado, "puesto que Basilio y Agustín y muchos santos siguen la opinión de Platón en cuestiones filosóficas que no afectan a la fe".⁵⁶

El Renacimiento, al volver a poner al día lo más granado de la cultura clásica, pareció dar nueva vigencia a la categoría de lo ecléctico. En Florencia, en el siglo XV, nos dice Symonds, "los platonicos florentinos --Marsilio Ficino (1433-1479), Pico della Mirandola (1463-1494) y otros-- desarrollaban un misticismo ecléctico",⁵⁷ tratando de escapar de la escolástica tomista y averroista con la ayuda de "los materiales sacados de sus estudios griegos y

55. José Madoz y Moleres, S.J., "Introducción" a Arcipreste de Talavera. Vidas de San Ildefonso y San Isidoro, Espasa-Calpe, Col. Clásicos Castellanos, Madrid, 1962, pp. LXIX, LXXV.

56. Cit. por José Agustín Caballero, Filosofía electiva (artículo séptimo). En Las ideas en América Latina, ed. cit., t. II, p. 576.

57. J.Á. Symonds, El Renacimiento en Italia, 2t., FCE, México, 1957 (1ra. ed. en inglés, 1875-86), t. II, p. 477. Lo mismo piensa Leroy E. Loemker ("Perennial Philosophy", ed. cit. nota 27, p. 459): "Eclecticism was demanded by the variety of sects, and Platonism undertook the role of harmonizer of positions. In Florence, Ficino, Pico della Mirandola and others, influenced by Nicholas de Cusa, undertook to reconcile Plato and Aristotle". / Como ya hemos visto, en su ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz (FCE 1982, p. 60ss), Paz prefirió llamarlo "sincretismo": "sincretismo de la tradición hermética" (p. 461), "conjunción entre la visión emblemática del universo y el neoplatonismo" (p. 221), "mezcla de platonismo auténtico y de ideas extraídas del Corpus hermeticum, la Cábala y otras fuentes" (p. 223)).

orientales". El objeto era "la restauración del pensamiento clásico y el intento de asimilárselo y adaptarlo al cristianismo". Es verdad que el método ecléctico de los florentinos condujo a "vulgares libros de citas, antologías de extractos mal digeridos, en las que se mezclan, formando una teosofía incoherente, ideas griegas, asiáticas y cristianas, todas mezcladas y revueltas". Pero no es menos cierto que de ese eclecticismo humanista que se albergaba en las mejores universidades italianas y que respetaba demasiado el pasado clásico, había de salir "el primer tenue resplandor de la verdadera ciencia".⁵⁸

Si el eclecticismo greco-judeo-latino-oriental había partido de la filosofía clásica y de la ciencia griega para desembocar en el misticismo neoplatónico y, en definitiva, en el cristianismo medieval, el renacentista caminaba en sentido inverso y, a partir de la escolástica, abría de nuevo, de manera muy incipiente todavía, la perspectiva científica.

Podría aquí aventurarse una posible nueva distinción, que ya hemos adelantado débilmente poco más arriba, entre eclecticismo y sincretismo. A la larga parece obvio que se decanta del término "ecléctico" una implicación predominantemente intelectual, como si el método ecléctico persiguiera de manera consciente, mediante la reflexión, la solución a problemas filosóficos o artísticos immanentes, "de tejas abajo". Tal sería el eclecticismo renacentista y, sobre todo, como veremos más adelante, el de los siglos XVII y XVIII. Por el contrario, el sincretismo resulta, cada vez más, un fenómeno espiritual en el que predominan valores míticos o reli-

58. Ibid., pp. 474, 4

giosos de origen diverso, los cuales se concilian y confunden, en un nivel de conciencia muy bajo, mediante relaciones paralelisticas casi siempre superficiales y arbitrarias, pero que pueden acabar constituyendo nuevos mitos y sólidas tradiciones. El eclecticismo antiguo, nacido del escepticismo clásico, acabaría disgregándose en sendos sincretismos pagano y cristiano: uno decadente, el otro ascendente. Este último se convertiría muy pronto en la todopoderosa teología medieval cuya ortodoxia irreductible provocaría a la postre la aparición de un nuevo eclecticismo.

Sin embargo, las literaturas medieval y renacentista, tan cargadas de valores alegóricos, míticos y religiosos, han permitido a Erich von Richtofen la introducción de la idea de lo sincrético en el campo literario.

Diversas obras literarias medievales (desde el Poema del Cid hasta la Divina Comedia) y otras renacentistas (como La Araucana de Ercilla) han servido a este comparatista alemán como ejemplos de lo que él llama "sincretismo literario". Según von Richtofen,

la tendencia sincrética consiste en armonizar contrastes o paradojas aparentes, convirtiéndolos en correspondencias no meramente asociadas a una noción principal, sino firmemente integradas.⁵⁹

En efecto, el Poema de Alexandre y el Libro de Apolonio, son muestra, entre cientos, de obras épicas en las que se produce "una superposición de un estrato cristiano sobre el substrato mitológico-

59. Von Richtofen, *Sincretismo literario*, Alhambra, Madrid, 1981, p.3. Como veremos más adelante, su concepción de lo sincrético en tanto que integración difiere de la de Menéndez Pelayo para quien la síntesis integradora, siguiendo a Brucker, corresponde ya al eclecticismo.

co". En el Poema del Cid "se combinan <...> lo medieval con lo clásico --situación que en último término requiere una posición conciliadora también por parte del crítico". Las obras del ciclo artúrico (el Tristán, la Demanda del Santo Grial, el Parzival, etc.) "revelan la estrecha convivencia de componentes célticos, hispánicos y orientales". En el Cifar "se funden, por un lado, lo bizantino y lo arturiano, y, por otro, las creencias y costumbres de los pueblos --muy diversos-- situados en el Próximo Oriente". En las literaturas épicas de Francia y Alemania el "sincretismo consistía en la asimilación de materias extranjeras con elementos locales, o en la sustitución intencionada con vistas a una integración de ellas en el tesoro legendario nacional". "El ejemplo por excelencia del sincretismo de las ideas paganas de la Antigüedad clásica y las cristianas de la Edad Media --prefigurando ya el humanismo renacentista en algunos aspectos-- es el de Dante en la Divina Comedia".⁶⁰

La imagen misma de Virgilio y Dante bajando juntos a los infiernos lo refleja, sin necesidad de entrar en la investigación de otros mitos presentes en el Infierno. Curtius, a propósito también de la Comedia, hace una observación similar y la extiende cautamente a toda la Edad Media; pero distinguiendo, de manera parecida --como veremos enseguida-- a la de Menéndez Pelayo, entre armonización y sincretismo:

60. Von Richtofen, op. cit., pp. 3, 5, 6. Von Richtofen añade que "un estudio más completo podría incluir todavía otras formas del sincretismo literario como, por ejemplo, la sincera tentativa del Arcipreste de Hita de conciliar las dos manifestaciones del amor --espiritual y carnal-- que caracterizan la condición humana".

Los "diez siglos de silencio" habían salvado el abismo entre la Antigüedad y el cristianismo, valiéndose, en parte, de una prudente harmonización y en parte de un dudoso sincretismo.⁶¹

Y esto vale tanto para los elementos filosóficos involucrados como para los literarios, y tanto para el contenido como para la forma. Si, como es corriente, llamamos hoy eclecticismo literario a la integración decimonónica de clasicismo y romanticismo, con igual o mayor sentido habría que denominar también así a lo que Curtius llama "el fenómeno medieval del cruce de estilos <.> el cruce del canon pagano con el cristiano",⁶² en los momentos en que, para los escritores de la época, no había tendencias estéticas explícitas ni obligación de acatar canon literario alguno. Para von Richtofen, este fenómeno se prolonga en el Renacimiento, y es por ello por lo que, al estudiar las obras literarias de esa época (desde Cárcel de amor hasta la poesía épica de la conquista de América) considera, en general, al humanismo renacentista como un humanismo sincrético, en función justamente de su intento de armonizar e integrar el cristianismo con la mitología clásica.⁶³

Symonds, que, escribiendo en la década de los setentas del siglo pasado, no tiene todavía un parti pris definido contra el término "eclecticismo", recuerda que Tasso (1544-1595) "declarábase ecléctico" en sus Díálogos sobre la poesía épica. Tasso --sobra decirlo-- no usaba esa palabra. Pero a la luz del "eclecticismo clásico-romántico" del XIX, Symonds no tiene empacho en aplicársela. "Después de mucho disputar --dice Symonds-- sobre los campe-

61. Curtius, op. cit. nota 20, I, 338.

62. Ibid., I, 367, 221.

63. Von Richtofen, op. cit. nota 59, p.123.

ones clásicos y románticos, <Tasso> había trasladado la contienda a un nuevo terreno e introducido un nuevo principio en la discusión. Este principio era el del sentido común, el buen gusto y el instinto",⁶⁴ sinónimos, según Symonds, y según muchos otros filósofos, historiadores y escritores contemporáneos suyos, del eclecticismo. En realidad, Tasso conciliaba, una vez más, mitos clásicos y ortodoxia cristiana.

Ejemplo curioso de ese extendido proceder literario es el del romance de Carvajales (en el *Cancionero de Stúñiga*, c. 1450) que von Richtofen comenta en su libro. Comenzaba así el romance:

Retraída estaba la reina,
la muy casta doña María,
mujer de Alfonso el Magno,
fija del rey de Castilla,
en el templo de Diana,
do sacrificio hacía;
vestida estaba de blanco,
un parche de oro ceña,
collar de jarras al cuello,
con un grifo que pendía...

El romance sólo se entiende si se sabe que en el Renacimiento (y aún antes: Libro de Apolonio, 579, 1; y después: la "Inmaculada Concepción" de Murillo, pintada sobre una media luna) Diana era imagen sincrética de la Virgen María, y el grifo mitológico (como en la Divina Comedia), de Cristo.⁶⁵

64. Symonds, op. cit. nota 57, pp. 781, 782. Aquí Symonds asume la idea de Schlegel sobre el carácter "romántico" de la cristiandad medieval. Se trata de un presentismo inaceptable. En realidad, en el Renacimiento, y varios siglos después, se hablaba siempre de "antiguos" y "modernos", y el eclecticismo de Tasso consistía precisamente en conciliar, mediante ese instintivo buen gusto, su fervor por Virgilio con su vocación "moderna".

65. Von Richtofen, op. cit. nota 59, pp. 109, 110, 101, 102.

En la primera mitad del siglo XVI, la obra principal de Augustinus Steuchius Eugubinus (Agustino Steuch), teólogo y bibliotecario del Vaticano, todavía miraba predominantemente hacia atrás. Se titulaba *De philosophia perenni sive veterum philosophorum cum theologia cristiana Consensu* libro X (1540) y daba a luz un concepto (*philosophia perenni*) que, íntimamente relacionado con el eclecticismo subsiguiente, había de tener larga vigencia, como enseguida veremos. Pero su idea principal era incorporar electivamente al cristianismo lo más asimilable del pensamiento clásico mediante --según términos de Loemker-- "a wide-ranging eclectic examination".⁶⁶ Varias décadas después, el voluble humanista belga Justo Lipsio (1547-1606), muy seducido por las ideas estoicas, podía ser más explícito:

No hay más que una secta --decía-- en la que podamos inscribirnos con seguridad: es la secta ecléctica, aquella que lee con aplicación y que elige con juicio; exterior a toda facción, se convertirá fácilmente en la compañera de la verdad.⁶⁷

El principal defecto de todos estos humanistas fue esa mezcla sin crítica (o ecléctica, si se quiere) de que habla Symonds, derivada de un excesivo endeudamiento con los textos clásicos y con la

66. Loemker, op.cit. nota 27, p. 459.

67. "Il n'y a qu'une secte en laquelle nous pouvons nous inscrire avec sécurité: c'est la secte éclectique, celle qui lit avec application et qui choisit avec jugement; extérieure à toute faction, elle deviendra facilement la compagne de la vérité". Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2t., PUF, Paris, 1943 (1ra.ed., 1938), t.I, p.17. Justo Lipsio, a diferencia de Montaigne, consideraba bárbaros a los habitantes de América, pero, sin que pudiera él mismo explicárselo, veía, a la postre, la prevalencia de América sobre Europa: "Veo levantarse de Occidente no sé qué sol de un nuevo imperio", "por no sé qué decreto de la Providencia, las cosas y las fuerzas transmigran del Oriente al Ocaso". (En Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, FCE, México, 1982 <2da. ed. corregida y aumentada>, p. 166. Trad. Antonio Alatorre.)

idea de autoridad. Telesio (1508-1588), Bruno (1548-1600)⁶⁸ y Campanella (1568-1639) ("maestro de sí mismo", dice Francesco de Sanctis),⁶⁹ iban a romper ese eslabón retrógrado (aunque arrastrando todavía muchas deudas mágico-cabalísticas), para que Francis Bacon recogiera la nueva herencia e inaugurara el eclecticismo moderno (que otros llaman "segundo eclecticismo"), es decir, el que intentaría no la conciliación humanista entre Platón y Aristóteles o entre otras tendencias clásicas más o menos afines, sino el acuerdo entre el experimentalismo y la racionalidad de la ciencia con la ortodoxia religiosa.

El siglo XVII y el problema de los orígenes del eclecticismo moderno

En su monumental y muy respetada (salvo, al menos, por Hegel, según ya hemos visto) *Historia critica philosophiae* (publicada entre 1742 y 1744, en cinco volúmenes, y en seis en la segunda edición de 1767), Johann Jacob Brucker da al eclecticismo un papel casi epocal. Toda la filosofía moderna --dice Brucker-- se divide "en sectaria (la que renueva corrientes de la filosofía griega) y ecléctica (la propiamente moderna, desde Bruno hasta Thomasius)", es decir, de 1584, año en que Bruno empieza a escribir sus obras más notables, hasta la época en que el propio Brucker está ya redactando su *Historia* (Cristian Thomassen o Thomasius muere en

68. James Joyce glosa positivamente una opinión del crítico inglés J. Lewis McIntyre, según la cual, "antes que Bacon y Descartes, debe ser considerado <Bruno> el padre de la moderna filosofía". (En "La filosofía de Bruno" (1903), *Escritos críticos*, Alianza Ed., Madrid, 1975, p. 171, trad. Andrés Bosch.)

69. De Sanctis, *Historia de la literatura italiana*, Americalee, Buenos Aires, 1944, p. 544. (1ra. ed. ital., 1870-1872.) Trad. A. J. Vecino.

1728 y Brucker publica su obra en 1742). Francisco Romero dice en su breviario de Historia de la filosofía que tal era "el punto de vista seguido entonces por otros tratadistas".⁷⁰ El eclecticismo aparecía entonces como una especie de filosofía al fin verdadera, adecuada a la modernidad, acompañada de un método lógico que, abandonando especulaciones metafísicas tradicionales de escuelas sectarias, se acomodaba coherentemente a la riqueza y diversidad de la naturaleza y del ser humano. Desde el punto de vista temporal, para Brucker, y para "otros tratadistas", ese eclecticismo del siglo XVII se iniciaba aun antes del siglo mismo y se abría al futuro con una evidente capacidad autocorrectiva nacida, entre otros factores, de su sujeción a lo observable y al desarrollo general de los conocimientos fehacientes. Proseguía así la utópica ilusión de aquella "philosophia perennis" ambicionada por Steuch Eugubino,⁷¹ replanteada más tarde por Isaac Cardoso y por Leibniz y vuelta a recordar en nuestro siglo por Aldous Huxley: una filosofía verdadera y, por lo tanto, única, nacida eclécticamente de cuanto fuera cierto en cualquiera de las "sectas" anteriores, y con una perenne capacidad para ponerse al día renovándose a sí misma de acuerdo con la experiencia y la razón objetivas.

Ya en nuestro siglo, Bréhier pretendió fijar con más precisión el origen del eclecticismo moderno, y, aun aceptando la precursoría de Bacon indicada por Brucker (y la de Justo Lipsio que el propio Bréhier apunta), lo fechó en 1686, con la aparición de Phi-

70. Francisco Romero, Historia de la filosofía, FCE (Col. Breviarios, número 150), México, 1959, p. 312.

71. De Perenni philosophiae, de Agustino Steuch. En Loemker, op. cit. nota 27.

losophia eclectica, del filósofo y matemático alemán Hans Christoph Sturm (1653-1703) (mencionado, muy de pasada, por Díaz de Gamarra en sus Elementos). Líneas antes Bréhier había apuntado el sincretismo de Rudolf Goclenius (1547-1628) en su *Conciliator philosophicus* (1609) (considerado, no obstante, por el Larousse del siglo XIX como un "savant éclectique"), obra de título transparente en la que Goclenius hace la lista de las antinomias y contradicciones que él encuentra entre las diferentes sectas, y se esfuerza en demostrar que son casi siempre aparentes. Bréhier indica que ese sincretismo, que "efface les différences entre les sectes", está ligado a "l'éclectisme qui, lui aussi, est au-dessus de toute secte, mais qui, au lieu de réunir, choisit et distingue". En pleno siglo XX, Bréhier sigue aquí, de hecho, la distinción que hizo Brucker --a quien, de manera explícita, admira mucho-- en el siglo XVIII y que desarrolló Menéndez Pelayo en el XIX: el sincretismo sería un eclecticismo torpe o, al menos, de un nivel primario o ingenuo; en el caso de Goclenius, una especie de pre-eclecticismo, aunque antes de él se hubiera manifestado ya el eclecticismo humanista de Justo Lipsio.⁷²

Más recientemente, Leroy E. Loemker ha fijado los orígenes del eclecticismo en la obra de Gerhard Johann Voss *De philosophiae et philosophorum sectis libri II*, publicada en La Haya en 1658, y en la de Jacob Thomasius *Origines historiae philosophicae et ecclesiasticae* (Leipzig, 1665). Aunque con cierta predilección hacia Aristóteles, Voss (o Vossius) (1577-1649) rechazaba en su obra todas las sectas derivadas de la filosofía clásica griega y propo-

72. Bréhier, op. cit. nota 67, t. I, p. 17.

nía un eclecticismo "que no funde nuevas doctrinas --dice Voss-- sino que seleccione a partir de las existentes"<..> "En el examen de todas las sectas debemos primero ver qué es lo que se ha dicho , por qué se ha dicho, qué puede argumentarse en su contra, y si las dos posiciones pueden reconciliarse" (Ch. 21, sec. 13).⁷³ En cuanto a Thomasius --Jacob Thomassen (1622-1684), padre de Cristian--, su libro fue muy aprovechado por Brucker para su *Historia*.

Tenemos, pues, diversas fechas, en un amplio margen temporal de casi un siglo, entre las que se fragua, a partir del eclecticismo humanista, el eclecticismo moderno: Lipsio, Goclenius, Bacon, Voss, Jacob Thomasius, Sturm... Según Loemker, el punto climático de todo este proceso ("the crowing achievement of eclecticism", lo llama él) es la gran *Historia crítica* (1742) de Jacob Brucker (1696-1770), "una obra que, según argumentaba Brucker, habría de restaurar la filosofía mediante el eclecticismo del que Bacon era el 'padre'".⁷⁴

Y, sin embargo, a pesar de esta casi universalización del eclecticismo en los siglos XVII y XVIII, el filósofo hispanomexicano José Gaos, en la década de los cincuentas, llamaba la atención sobre la ignorancia de las historias de la filosofía acerca del eclecticismo filosófico europeo de aquellos siglos, al que denominaba "segundo eclecticismo" (suponiendo "primero" al greco-judeo-latino). Creo que, en el fondo, lo que realmente criticaba el maestro Gaos era el sujetivismo generalizado (negador, por supuesto)

73. Loemker, op. cit. nota 27, p. 460.

74. Loemker, ibidem: "...a work which Brucker argued would restored to philosophy through the eclecticism of which Bacon was "parent"".

con el que, desde fines del siglo pasado, y aun antes, se veía toda revaluación histórica del eclecticismo. Con un tino que no puede dejar de aplaudirse, pero que no obtuvo, al parecer, repercusión alguna, el profesor Gaos se quejaba (siguiendo a Hegel) de la costumbre (universal también --y tal vez más-- en literatura) de "estructurar e interpretar el pasado de la filosofía desde nuestra propia posición actual", y se preguntaba:

¿No sería cosa de tener en cuenta <..> la manera <que tenían> de estructurar e interpretar su pasado los pensadores de otros tiempos desde su propia posición?⁷⁵

El planteamiento de Gaos, aunque parezca contradecir a la "teoría de la recepción", era y es sustancial porque, como acabamos de ver, "los eclécticos de los siglos XVII y XVIII --prosigue Gaos-- consideraban ecléctica toda la filosofía moderna", es decir, toda la filosofía avanzada de su tiempo. Podríamos aducir aquí una prueba mexicana. En el "Epítome de historia de la filosofía" con el que Díaz de Gamarra comienza sus Elementos de filosofía moderna (1774) el oratoriano mexicano titula el capítulo V "Filosofía ecléctica moderna fundada por Verulamio", y en él enumera como eclécticos no sólo a Bacon, sino también a Descartes, Newton, Leibniz, y a sus

75. Gaos, Pensamiento de lengua española, Stylo, México, 1945, p. 240. Hegel había ya protestado, sin mayor éxito, contra ese ahistoricismo de los historiadores de la filosofía. Ese era, según él, el defecto esencial de la Historia de Brucker. Decía que Brucker adornaba "el simple filosofema de un pensador antiguo con todas las consecuencias y premisas que, según las concepciones de la metafísica wolffiana, debieran ser las premisas y consecuencia de aquel filosofema"; y Tennemann --continúa la crítica irónica de Hegel-- censura a todos los filósofos antiguos "que incurrían en la falta de no ser todavía filósofos kantianos". (Lecciones sobre la historia de la filosofía, ed. cit. nota 3, t. I, p. 46, 107.)

discipulos inmediatos.⁷⁶ Pero el ejemplo definitivo es el de Diderot que, escribiendo para la Enciclopedia el artículo sobre el "éclectisme" (1755), y siguiendo explícitamente a Brucker, puebla el capítulo sobre el eclecticismo moderno con los nombres, primero, de Bruno y Cardan (a quienes hace más bien, peyorativamente, "sincretistas") y, enseguida, con los de Bacon, Campanella, Hobbes, Descartes, Leibniz, Thomasius, Gundlingius, Rudigerus, Budée, Syrbius, Leclerc, Mallebranche, etc. (El "etcétera" es de Diderot.)⁷⁷ No faltará hoy quien esté en radical desacuerdo con la longitud de esta nómina, y acaso con la nómina misma, pero, con toda evidencia, tal era el criterio general vigente entonces. Incluso en nuestra época, dice Gaos, estudios histórico-filosóficos importantes

consideran por lo menos los dos grandes movimientos metafísicos de la edad moderna, el del cartesianismo y el del idealismo alemán, como intentos de restauración de la christiana philosophia por conciliación con la nueva e incontrastable potencia que era la ciencia moderna.⁷⁸

Dicho de otro modo: Descartes, Leibniz y muchos más, eran, para la inteligencia de su época, pero también para algunas figuras importantes de la nuestra, filósofos eclécticos. Y lo eran porque intentaban conciliar religión y ciencia moderna rechazando todos los sistemas absolutos; es decir, porque perseguían un desideratum que, para el pensamiento americano avanzado en las condiciones coloniales del siglo XVIII, era aun más esencial que para los filó-

76. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, Elementos de filosofía moderna (pról., trad. del latín y notas de B. Navarro), UNAM, México, 1963, pp. 11-13.

77. Diderot, "Eclectisme", op. cit. nota 2, p. 283, 271.

78. Gaos, op. cit. nota 75, p. 240.

sofos centroeuropeos. Diderot los compara a los empresarios constructores de "una ciudad duradera, eterna, capaz de resistir los embates que habían destruido todas las demás: estos nuevos empresarios --concluye Diderot-- se llamaron eclécticos".⁷⁹

No era fácil para éstos el defender sus posiciones más radicales de los ataques de la ortodoxia religiosa oficial. Tenían que optar por actitudes conciliadoras o simuladas en sus exposiciones (la "estudiada hipocresía", dice Symonds; la "prudencia florentina", señala de Sanctis,⁸⁰ y a ello se refiere también Lukacs cuando habla de "la "diplomacia" filosófica a que, en su tiempo, hubieron de recurrir los Gassendi, Bayle, Leibniz, etc.", sin que deba desdeñarse --añade-- "el significado filosófico de semejante 'diplomacia'". Me parece obvio que ese significado es el del progreso posible en condiciones adversas, el de empujar las fronteras del saber más allá del dogmatismo predominante.

En la Europa central, sin embargo, el eclecticismo permitía al canzar fronteras que en España y América eran inimaginables. Las ambigüedades de un Leibniz, un Reimarus, un Lessing, por ejemplo --prosigue Lukacs--, transitaban "entre un panteísmo rayano a veces en el ateísmo y una teología cristiana oficial".⁸¹ En el mundo hispánico aquellos extremos pisaban de lleno el terreno de la herejía y, como veremos en capítulos siguientes, salvo casos muy

79. Diderot, op.cit. nota 2, p.283: "...une cité durable, éternelle, et capable de résister aux efforts qui avoient détruit toutes les autres: ces nouveaux entrepreneurs s'appellerent éclectiques".

80. Symonds, op.cit. nota 57, t.II, p. 491. / De Sanctis, op.cit. nota 69, p. 547.

81. Lukacs, *El asalto a la razón*, FCE, México, 1959, pp.80, 134. (Ira. ed. alemana, 1953.) Trad. W. Roces.

excepcionales y, en definitiva, vacilantes, estuvieron lejos de producirse. Lo cual no hace más que recrudecer la importancia de aquella prudente "diplomacia" entre los eclécticos españoles, portugueses y americanos. Olga Victoria Quiroz-Martínez habla, en su documentadísimo libro sobre el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII, de "el sabor de artimaña" y de la "habilidad jesuítica" que es posible apreciar con frecuencia en los eclécticos más avanzados. Y la mayor de todas: "la gran estratagema <..>, la aceptación sólo de nombre de la metafísica".⁸²

El blanco de la crítica de José Gaos sobre la ceguera ante el eclecticismo de los siglos XVII y XVIII es la *Histoire de la philosophie* (1938-1943) de Émile Bréhier. Gaos critica al historiador francés por que, al "tropezarse" con el eclecticismo de aquellos dos siglos, "no ve en absoluto la esencial relación de esta manera con todo lo demás del movimiento (ecléctico), porque tampoco ve, en absoluto, a éste como tal".⁸³

Es cierto, y sorprende, en efecto, que en el capítulo de la *Historia* de Bréhier que corresponde a esos siglos no se distinga esta corriente. Sin embargo, en la "Introducción", Bréhier sí reconoce ese eclecticismo, e incluso, al señalar su carácter aprovecha la ocasión para establecer su diferencia con el sincretismo. Ya hemos visto sus opiniones sobre el origen del eclecticismo mo-

82. Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, El Colegio de México, México, 1949, p. 352, 353.

83. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México, 1952, p. 23-24.

dero en Lipsio, Goclenius y Sturm. Defiende, incluso, terminantemente, la tesis del eclecticismo de Leibniz y Diderot.⁸⁴

¿Qué crítica, pues, en realidad, Gaos a Bréhier? Pienso que lo que le critica es su ignorancia del eclecticismo peninsular, español y portugués --para no hablar del americano--, ignorancia hecha costumbre en las historias de la filosofía, tanto como el subjetivismo antiecléctico del siglo XX del que acabamos de hablar. (Parece que Brucker fue una excepción pues, en su ánimo universalizador, buscó también en América --con muy relativo éxito, claro, en aquellos años-- rastros de su primer pensamiento filosófico.)

Bréhier ignora, y Gaos no se lo perdona, la aparición de *Philosophia libera* en 1673, obra del médico y filósofo Fernando Cardoso (1618-1680) (que cambió su nombre por el de Isaac Cardoso cuando, en el exilio italiano, abrazó públicamente la religión judía), propagador afamado del método ecléctico, esto es, de la filosofía "libera" (libre de la sujeción a cualquier escuela) en Portugal, España e Italia, "uno de los hombres más doctos de nuestro siglo XVII", según Menéndez Pelayo, al que habremos de volver más adelante. Y la ignoran igualmente todos los demás historiadores de la filosofía. Si nos referimos al eclecticismo de América en el siglo XVIII, la ignorancia es también, por supuesto, total.

Descartes, Leibniz, Vico, Fenelon, Crousaz

El Discurso del método (1637) es muy anterior a los libros de Cardoso y de Sturm, pero, a diferencia de éstos, Descartes no hace explícito su eclecticismo. En Descartes (1596-1650) el eclecticis-

84. Bréhier, op. cit., t.I, p. 17.

no se fundamentaba, como el de Bacon,⁸⁵ en su rechazo de todos los sistemas, en la adopción de la duda absoluta como método, y en su sola confianza en el ejercicio de la razón y de la inducción científica.

Era preciso --decía en la primera de sus *Méditations metaphysiques*-- emprender seriamente una vez en mi vida la tarea de deshacerme de todas las opiniones que había recibido hasta entonces en mi creencia, y comenzar completamente de nuevo desde los cimientos.⁸⁶

Es muy notorio el hecho de que este "segundo eclecticismo" surgiera, como el primero en el mundo latino, de un escepticismo también "segundo", el de Montaigne, Francisco Sánchez y Pedro Bayle, escepticismo que, según Dilthey, "constituye el fondo de donde emerge la filosofía de Descartes".⁸⁷ La Enciclopedia, por boca de Diderot, nos dirá, a mediados del siglo XVIII, que "Descartes, entre los modernos, fue un gran ecléctico".⁸⁸ Y el Larousse del siglo XIX (1867) confirmará tajantemente que el cartesianismo "es el origen del eclecticismo".⁸⁹

En cuanto a Leibniz (1646-1716), discípulo de Descartes, su eclecticismo ha sido afirmado y negado desde diferentes puntos de

85. Luz y Caballero se decía ecléctico "a la manera de Bacon", es decir --añadía--, como "escogedor". (Vid. Elías Entralgo, *La liberación étnica cubana*, Universidad de La Habana, La Habana, 1953, p. 227.)

86. Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, PUF, Paris, 1963 (3a. ed.), p. 26 (Florence Khodoss, ed.): "Il me fallait entreprendre sérieusement une foi en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais recues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements".

87. Dilthey, *Historia de la filosofía*, ed. cit. nota 4, p. 134.

88. Diderot, "Eclectisme", op.cit. nota 2, p.271: "Descartes, parmi les modernes, fut un grand éclectique".

89. *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, por Pierre Larousse, Paris, 1867, t.3, p. 465 (artículo "Cartesianisme"): "il est l'origine de l'eclectisme".

vista. Su recusación cartesiana de todos los sistemas previos y su perennis philosophia (su filosofía verdadera y para siempre) eran, más que un nuevo sistema, un método y un modo de definirse ecléctico.

Hegel, que, como todos los creadores de grandes sistemas filosóficos cerrados, rechazaba el eclecticismo con abierto fastidio,⁹⁰ cuando en sus Lecciones sobre la historia de la filosofía llega a Leibniz, filósofo por el que no sentía simpatía alguna, salta sobre el obstáculo dándole la palabra a Juan Teófilo Gottlieb Buhle (1763-1821), profesor en Gottinga y Moscú y autor de importantes trabajos sobre historia de la filosofía. Decía este erudito alemán a propósito de Leibniz:

Su filosofía no es tanto el producto de una especulación original, libre e independiente, como el resultado del examen de antiguos --y nuevos-- sistemas, un eclecticismo cuyos defectos trataba de subsanar, este pensador, de un modo peculiar. Es una elaboración incoherente de la filosofía en forma de cartas.⁹¹

90. Dice Hegel en sus Lecciones (III, 28-29): "El eclecticismo es algo muy malo si se le toma en el sentido de una mescolanza que se forma inconsecuentemente, tomando unas cosas de una filosofía y otras de otra, como esos vestidos hechos con retazos de distintas telas y diversos colores <..> Eclécticos en este sentido lo son los hombres incultos en general<..>; las gentes listas que proceden así conscientemente, creen lograr lo mejor tomando lo bueno de cada sistema<..>, con lo que reúnen indudablemente todo lo bueno, pero nunca la consecuencia del pensamiento ni, por tanto, el pensamiento mismo. Toda filosofía ecléctica es necesariamente infundada e inconsecuente, y no es esto lo que ocurre, ni mucho menos, con la filosofía alejandrina <..> Claro está que los filósofos de Alejandría podrían ser calificados de eclécticos en el mejor sentido de esta palabra, suponiendo que sea realmente necesario calificarlos de algún modo. En efecto, los alejandrinos tomaban como base de sus doctrinas la filosofía platónica, pero poniendo a contribución el desarrollo de la filosofía en general después de Platón y Aristóteles, sobre todo a través de las filosofías posteriores, principalmente la estoica, o restauraban estas filosofías, aunque pertrechadas con una filosofía superior".

91. Hegel, Lecciones..., III, 342.

Así pues, un eclecticismo incoherente. A continuación, Hegel describe, con su característico despego, los aspectos principales de la filosofía de Leibniz. No objeta, por supuesto, la crítica severa de Buhle a ese eclecticismo, ni coherente ni libre ni original, del autor de la *Monadología*; más bien otorga callando, y da por sentado que, buena o mala, la adscripción de Leibniz al eclecticismo no era por entonces motivo de discusión. Algunos años después, en su lección inaugural del curso de historia de la filosofía en la Sorbona (19 de enero de 1857), Émile Saisset decía:

El eclecticismo creador... el de los hombres de genio, el de los Platón, los Aristóteles, los Leibniz... consiste en reunir todas las grandes ideas suscitadas por el progreso de las edades; y fundirlas para unir las en el crisol de una idea nueva.⁹²

Todavía Ferdinand Jodl, en sus cursos de Viena de la década de los ochentas del siglo pasado decía:

92. "L'éclectisme créateur... <celui> des hommes de génie, des Platon, des Aristote, des Leibniz..., consiste à recueillir toutes les grandes idées suscitées par les progrès des âges; et à les fondre pour les unir au creuset d'une idée nouvelles". *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (artículo "Eclectisme"), André Lalande ed., PUF, Paris, 1962 (9a. ed.) (1ra. ed. en fascículos, 1902-1923). El autor anónimo de este artículo sabe que, además del eclecticismo de escuela (Potamón, Cousin), hay dos eclecticismos más: uno superficial, mera yuxtaposición de cosas conciliables; otro profundo, regido por un punto de vista superior. Y sugiere "appeler le premier Eclectisme et le second Eclectisme". Esta segunda forma --añade refiriéndose tácitamente, de manera cruzada, a las culturas de nuestra lengua y a otras culturas no francesas-- "sería tanto más apropiada cuanto que ha prevalecido en las lenguas en las que circunstancias históricas particulares no han ido a debilitar el valor filosófico de la palabra". El autor viene a decirnos que distingamos nuestros eclecticismos (los de cualquier país que no sea Francia) del que en su patria, por esas "circunstancias históricas particulares" (=Cousin), provocó la devaluación del término. El lector verá que, de una manera sistemática, nuestra tesis se identifica con esta sugerencia.

Característica de este pensador <Leibniz> es su convicción de que en todos los sistemas filosóficos se encuentra alguna verdad, con lo cual el sistema de Leibniz adopta cierto carácter ecléctico.⁹³

Medio siglo más tarde esa adscripción iba a ser violentamente negada por Ortega y Gasset en el primero de los apéndices a su libro póstumo *La idea de principio en Leibniz*. Ortega critica con dureza "los viejos manuales de historia de la filosofía <en los que> se llamaba a la doctrina de Leibniz 'eclecticismo'". Y es que, siguiendo a Hegel, Ortega considera que "la doctrina con ese vocablo calificada se nos presenta como un zurcido de fragmentos heterogéneos aglutinados por una intención exterior a ellos". En tal sentido, prosigue Ortega y Gasset, "Leibniz no fue un ecléctico, sino todo lo contrario, un genial integrador".⁹⁴

Está muy lejos de nuestra intención discutir esta idea de Ortega. Para nuestros propósitos, nos basta constatar, una vez más, que en el siglo XIX se tenía a Leibniz por ecléctico, y que, en aquel siglo, muchos filósofos e historiadores eminentes estaban lejísimos de pensar que esa adscripción ideológica convertía a

93. Friedrich Jodl, *Historia de la filosofía moderna* (ed. póstuma sobre sus notas de clase, a cargo de Karl Roretz), Losada, Buenos Aires, 1951, p. 235. (Trad. de J. Rovira Armengol.)

94. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *Revista de Occidente-Emecé*, Buenos Aires, 1958, p.407. En su prólogo de 1942 a la *Historia de la filosofía de Bréhier*, Ortega era más objetivo y, de hecho, hacia allí un elogio muy interesante del eclecticismo de los siglos XVII y XVIII. Decía: "Lo que desde fines del siglo XVII se llamó "eclecticismo" no era sino la forma no-histórica de aceptar el pasado y reconocer sus aciertos". Según Ortega, los no eclécticos de aquellos siglos eran incapaces de ver la filosofía del pretérito pasado como pretérito pasado, y las concebían siempre como filosofías erróneas actuales, distintas de "la verdadera". (Obras completas, t. 6, 6ta. ed., *Revista de Occidente*, Madrid, 1964). Las palabras de Ortega eran también, de paso, una crítica muy válida al presentismo. Ya hemos visto su origen en Hegel y una de sus derivaciones en Gaos.

Leibniz en un "zurcidor de fragmentos heterogéneos" privado de toda capacidad integradora. Para indicar la suma de retazos ajenos tomados en préstamo y mal cosidos los historiadores de la filosofía usaban, a partir de Brucker y de su *Historia crítica philosophiae* (1742-1744), el término sincretismo, y no siempre en un sentido peyorativo, como ya hemos visto y habremos de volver a ver más adelante.⁹⁵ Ortega acepta que Leibniz, en "la gran empresa de unificación teórica que ejecutó", tenía "una propensión personal que le llevaba <..> más a la conciliación que a la polémica". Esa "conciliación", pensamos nosotros, no podía ser sino de elementos diversos, y aquella "unificación teórica", el resultado de ese concierto de elementos libremente elegidos.

En su opúsculo sobre Leibniz, Joachim Vennebusch, profesor en la Universidad de Bonn, cae en esta misma contradicción. De un lado, critica a Christian Wolff (+1754) por haber "encerrado" a Leibniz "dentro del marco estrecho de un sistema ecléctico"; de otro, nos dice que "Leibniz evita los extremos" y que

un aspecto típico de su pensamiento <es> la tentativa de realizar una síntesis entre móviles y corrientes de pensamiento divergentes, <..> una síntesis de Platón y Aristóteles por una parte y de Descartes y los naturalistas por otra. <..> El pensamiento de Leibniz es re-

95. En su *Diccionario de Filosofía* (FCE, México, 2da. ed. 1974, p. 1075), Abbagnano define el sincretismo con las palabras de Brucker: "conciliación mal hecho de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí" (Brucker, IV, p.750). De modo parecido, aunque no siempre peyorativamente, lo hace también Menéndez Pelayo en *La ciencia española*, como veremos más adelante. Alfonso Reyes se resiste, sin embargo, a dar cariz positivo al término ecléctico. Después de citar a Menéndez Pelayo, que indicaba el "templado eclecticismo" de Quintiliano, dice: "No propone Quintiliano un eclecticismo teórico, sino una integración vital" ("*La antigua retórica*", *Obras completas*, XIII, 458, 545). Con lo que, una vez más, se le niega al eclecticismo capacidad integradora y se le reduce a una suma arbitraria, no vital y abstracta.

conocidamente "sintético" <..> aun cuando pueda dudarse de que Leibniz haya realmente alcanzado la síntesis que perseguía. <..> Se inspira en la vieja divisa "veritas in medio". Aprecia lo nuevo sin rechazar lo antiguo. En las opiniones contrarias procura recoger la verdad que se encuentra en una y otra parte y conciliar esos elementos <..> Leibniz entiende por philosophia perennis los puntos de vista tomados de los antiguos que merecen ser meditados y eventualmente asimilados <..> La verdad puede estar también en los otros, incluso en aquellos cuya filosofía se ha extraviado o desviado de la verdad total.⁹⁶

Y cita al propio Leibniz en su "Specimen dynamicum":

..los escritos de hombres eminentes de tiempos antiguos y modernos(..) contienen generalmente muchas cosas justas y buenas, que merecen ser recogidas e integradas al patrimonio científico. Es preferible consagrarse a esta tarea que perder el tiempo en críticas con las que sólo se rinde culto a la propia vanidad.⁹⁷

Esta idea ecléctica aparece en multitud de lugares en los textos de Leibniz y ha sido reconocida total o parcialmente por la mayoría de los historiadores y ensayistas que lo han estudiado. Leibniz "concibe la filosofía --dice, por ejemplo, Francisco Romero-- como una integración de los momentos positivos que han ido apareciendo en la meditación a lo largo del tiempo".⁹⁸ Lo cual tiene estrecha relación con su replanteamiento de una "philosophia perennis", como lo demuestra su carta del 26 de agosto de 1714 dirigida a Remond de Montmort, en la que proclama la necesidad de un análisis de lo verdadero y de lo falso en cada corriente filosófica, mediante un proceso gracias al cual "uno pueda hacer salir el oro de la escoria, el diamante de su mina, la luz de las

96. Joachim Vennebusch, *Gotffried Wilhelm Leibniz, filósofo y político al servicio de la cultura universal*, Inter Naciones, Bad Godesberg, Colonia, 1966, pp. 31-34, 44.

97. *Ibidem*, p. 33-34.

98. Francisco Romero, "Descartes, Spinoza y Leibniz", en *Entregas de la Licorne*, núm. 1-2, Montevideo, nov. 1953, p.4.

sombras; y esto podría ser, en efecto, una especie de filosofía perenne" (de perennis quaedam philosophia).⁹⁹

Dilthey, como tantos más, se cura en salud utilizando el término acuñado por el propio Leibniz y que ya conocemos: lo "armónico", la "armonía preestablecida":

Leibniz --dice Dilthey-- emprendió la obra de establecer la armonía de las ideas y el tenor de vida en el que las grandes potencias de la cultura humana, la Antigüedad, el cristianismo y la ciencia moderna, afirman el lugar que a cada una de ellas corresponde. Con esto se preparaba un ideal armónico y positivo de la humanidad.

Actitud a la que su traductor, Eugenio Imaz, llama "universalismo conciliador".¹⁰⁰

Pero Antonio Caso, en 1915, no tenía dudas sobre el particular. Cuando habla del anhelo de tantos filósofos por lograr una universal conciliación, concentra ese anhelo en Leibniz. "Querrían --dice--, como Leibniz, constreñir lo que se ha pensado antes que ellos entraran en el campo de la especulación constructiva, dentro de los límites de un eclecticismo que (...) fundiese todos los conocimientos en un conocimiento fundamental". Claro que Caso, como veremos más adelante, era un ecléctico consciente; aunque, con más coherencia de lo que se supone, no guardara especial sim-

99. Loemker, op. cit., III, 458. Hay una ocasión en que Leibniz parece definirse como "sincretista" cuando, refiriéndose a los que rechazan la ortodoxia teológica, dice que, entre ellos, cabe distinguir a "los que son llamados sincretistas por sus adversarios" (en Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, 2t., Libro IV, cap. XVI. UNAM, México, 1976, t. 2, p. 244).

100. Dilthey, "Gotthold Efraim Lessing" (1867), Vida y poesía, FCE, México, 1945, p. 99n (1ra. ed. en alemán, 1903/1933.) Trad. W. Rocas; prólogo y notas E. Imaz.

101. Antonio Caso, "Filósofos y doctrinas morales", en Obras completas, t. II, UNAM, México, 1973, p. 129.

patía por Cousin. Su eclecticismo --el de Caso--, siempre buscando el "justo medio", si tenía cierto parentesco con el de Leibniz aunque, desde luego, estuviera ya muy lejos de poder desempeñar, en 1915, en plena revolución mexicana, el papel enormemente renovador que pudo desempeñar el de Leibniz en su época. (No está de más, para terminar este ya largo apartado sobre Leibniz, recordar el "afán de reunir de nuevo las iglesias católica y protestante" que lo animó en el momento más influyente de su vida.)

También Fenelon (1651-1715), seguidor, como Leibniz, de Descartes, fue considerado ecléctico. Menéndez Pelayo dice que sus *Diálogos sobre la elocuencia* son "expresión de un sabio y simpático eclecticismo".¹⁰³ Menéndez pudo haber visto el eclecticismo de Fenelón en su tolerancia hacia jansenistas y protestantes, en su enfrentamiento con el tradicionalismo de Bossuet, en su deseo de modernizar la monarquía francesa aspirando a que el rey de Francia fuera, al mismo tiempo, "un roi philosophe et un nouveau saint Louis", etc. Es posible que, paradójicamente, las simpatías de don Marcelino hacia el autor de las *Aventuras de Telémaco* nacieran de su casi herético quietismo, que el historiador montañés consideraría, a la postre, como influencia española.

Veinte años más joven que Fenelon, Giambattista Vico (1670-1744) es otra figura del eclecticismo. Leyendo su Autobiografía descubrimos el enorme efecto que causó en su vida intelectual el

102. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1944, p. 118. (Primera ed. al., 1914.)

103. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, CSIC, Madrid, 1947, III, 30.

conocimiento de los escritos de Bacon. A pesar de su gran admiración por Platón y Tácito, Vico dice que "ni los latinos ni los griegos tienen un Bacon". La genialidad de Verulamio no se debe, dice el autor de la *Ciencia Nueva*, "a intereses de secta"; y, como todos los eclécticos católicos, añade enseguida: "a reserva de las pocas cosas que ofendan a la religión católica". Bacon hace justicia, prosigue, "a todas las ciencias <..> de acuerdo con la contribución que cada una aporta a la suma que constituye la república universal de las letras". Vico critica acremente a las sectas, "a los obstinados de las sectas que impiden el acrecimiento del erario", y asegura "no haber tenido maestro por cuyas palabras hubiese jurado", y haber realizado sus estudios "sin ninguna parcialidad de secta", buscando un sistema en el que "se conciliasen amistosamente las máximas de los sabios de las academias y las prácticas de los sabios de las repúblicas".¹⁰⁴ En 1725, cuando Vico escribe su *Autobiografía*, el eclecticismo está en pleno apogeo, especialmente en Nápoles, su ciudad natal.¹⁰⁵

Ya en la primera mitad del siglo XVIII ejerció una gran influencia el filósofo y matemático suizo Jean-Pierre de Crousaz (1663-1748) a quien se tiene por uno de los fundadores del eclecticismo dieciochesco. (Extrañamente no lo menciona Diderot, pero sí Díaz

104. Vico, *Autobiografía*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, pp. 47, 50, 39, 68.

105. Aurora Díez-Canedo, *Un estudio sobre las dos versiones de la 'Ciencia Nueva' de Vico*, UNAM, México, 1981. Nápoles, dice la autora, donde nació y vivió Vico, se caracterizaba por "el ambiente social considerado como el más liberal, intelectualmente hablando, de Italia, cuyos intereses eclécticos incluían el atomismo y el epicureísmo, así como a los representantes renacentistas del naturalismo moderno" (p. 13).

de Gamarra en sus Elementos de filosofía moderna.) Criticó los aspectos extremos de los sistemas filosóficos de su tiempo (el escepticismo de Bayle, el formalismo de Wolf, la teoría de la "armonía preestablecida" de Leibniz) tratando de integrar todos los demás elementos que él consideraba ciertos. Cassirer lo define también como "eclectico" en el terreno estético, ya que, en su *Traité du beau* (1715), siguiendo a Leibniz, defendía "la variété reduite à quelque unité",¹⁰⁶ fórmula que anotó igualmente Menéndez Pelayo ya que coincidía "con la de nuestro gran teólogo Domingo Báñez 'differentia cum unitate'",¹⁰⁷ originada en San Agustín. En el eclecticismo de Crousaz hay que subrayar, como lo hace Menéndez Pelayo a renglón seguido, la idea del "carácter inmediato de la percepción de la belleza", que tiene íntima relación con el pensar directo del que habremos de ocuparnos más adelante, y, claro, con el intuicionismo.

Pero fue la tantas veces citada *Historia critica philosophiae* de Brucker (publicada, recordémoslo, entre 1742 y 1744) la que presentó por primera vez de modo explícito el panorama histórico del eclecticismo. Fue, según Bréhier, "la fuente en la que todos los escritores de la segunda mitad del siglo XVIII bebieron sus conocimientos en historia de la filosofía"... "El eclecticismo de Bru-

106. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972, p. 318. (1ra. ed. alemana, 1932.)

107. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, ed. cit. III, 16. Según Menéndez Pelayo la fecha de edición del *Traité du beau* (que fue la primera obra publicada por Crousaz) es 1724 (Amsterdam); Cassirer la fecha en 1715. Probablemente Menéndez Pelayo da la referencia de la segunda edición, en dos tomos./Domingo Báñez, teólogo y jurista (Valladolid, 1528-1604).

cker penetra en la Enciclopedia" y su "historia de las sectas no es (...) más que un medio de librarnos de las sectas".¹⁰⁸

El eclecticismo ilustrado

En efecto, ese consciente eclecticismo "segundo" del siglo XVII y primera mitad del XVIII, se prolonga en el de los enciclopedistas. ¿Eran eclécticos los filósofos de las luces? Se ha afirmado algunas veces, aunque, desde luego, casi nunca de manera aprobatoria. Paul Hazard nos sorprende con una diagnosis pesimista sobre el supuesto desorden esencial interno de la filosofía de la Ilustración, provocada por una fusión ecléctica de elementos inarmónicos:

En el interior mismo de la filosofía de las luces se sitúa una desharmonía esencial, ya que esta filosofía ha fundido en una sola doctrina el empirismo, el cartesianismo, el leibnizianismo, y el espinosismo a mayor abundamiento. No podemos imaginar, cómodamente, un pensamiento que consideraríamos como el del siglo, y al que habríamos de cargar con estas incoherencias. Son los propios filósofos los que se han jactado de ser eclécticos; nosotros no hacemos más que registrar su testimonio.

Y transcribe enseguida el de Voltaire: "Yo siempre he sido ecléctico; he tomado de todas las sectas aquello que me ha parecido más verosímil".¹⁰⁹ Nadie podría desdecirlo. Y menos aún a Diderot y

108. Bréhier, op. cit. nota 67, I, 19: "...la source où tous les écrivains de la seconde moitié du XVIIIe siècle ont puisé leurs connaissances en histoire de la philosophie... L'histoire de sectes n'est donc qu'un moyen de nous affranchir des sectes. L'éclectisme de Brücker pénètre dans l'Encyclopédie".

109. Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*. De Montesquieu a Lessing, Fayard, Paris, 1963, p. 302: "A l'intérieur même de la philosophie des lumières se place une désharmonie essentielle, car cette philosophie a fondu en une seule doctrine l'empirisme, le cartésianisme, le leibnizianisme, et le spinozisme par surcroît. Nous n'imaginons pas, à plaisir, une pensée que nous dirions être celle du siècle, et que nous chargerions de ces incohérences. Ce sont les philosophes eux-mêmes qui se sont vantés d'être des éclectiques; nous ne faisons qu'enregistrer leur aveu".

a su artículo sobre el eclecticismo que redactó para la Enciclopedia, uno de los artículos filosóficos más largos que aparecen en ella, al que ya hemos hecho referencia y que Hazard, por supuesto, también cita. Dice Diderot:

El ecléctico es un filósofo que menospreciando el prejuicio, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo lo que subyuga a la muchedumbre de los espíritus, osa pensar por sí mismo, remontarse a los principios generales más claros, examinarlos, discutirlos, no admitir nada que no esté fundado en el testimonio de su experiencia y de su razón; y de todas las filosofías, que él ha analizado sin deferencia y sin parcialidad, hacerse una particular y doméstica que le pertenezca.

Y, más adelante, sobre el eclecticismo moderno:

El eclecticismo, esta filosofía tan razonable, que había sido practicada por los primeros genios mucho tiempo antes de tener un nombre, permaneció en el olvido hasta finales del siglo XVI. Entonces, la naturaleza, que había permanecido tanto tiempo adormecida y como agotada, hizo un esfuerzo, produjo en fin algunos hombres celosos de la prerrogativa más bella de la humanidad, la libertad de pensar por uno mismo: y se vio renacer la filosofía ecléctica bajo Giordano Bruno de Nola, Jerónimo Cardan, Bacon, Campanella, Hobbes, Descartes, Leibniz, Cristian Thomasius, Gundlingius, Buddée, Rudigerus, Syrbius, Leclerc, Mallebranche, etc.

La primera impresión que causan estos párrafos y todo el artículo de Diderot, tan largo (casi veinte páginas de texto apretado) y tan cargado de intención suasoria, es la de que el autor de *El sobrino de Rameau* estaba exponiendo un viejo tema histórico que se revestía de indudable actualidad, y que el filósofo actuaba también en la tesitura de un intelectual comprometido. Hay de ello una prueba notabilísima: en mitad de su larga exposición, cuando acaba de criticar las "causas que retardan el progreso del eclec-

Y Voltaire: "J'ai toujours été éclectique; j'ai pris dans toutes les sectes ce qui m'a paru les plus vraisemblable".

ticismo" (las disputas de religión, la intolerancia, la superstición, la indignancia a que se condena a los hombres de genio, el desprecio del poder hacia la filosofía y las artes útiles, la persecución de que son objeto esos escritores, a los que se sacrifica como en la Antigüedad, con el ostracismo y el deshonor), escribe conmovido:

Escribo estas reflexiones el 11 de febrero de 1755, de vuelta de los funerales de uno de nuestros más grandes hombres, desolado por la pérdida que la nación y las letras embargan en su persona, y profundamente indignado por las persecuciones que él hubo de sufrir.¹¹⁰

Se trataba de Montesquieu. Y Diderot enseguida recuerda las murmuraciones de sus enemigos, las injurias, la pérdida de la tranquilidad de hombre tan sensible, etc. ¿Es este un filósofo que escribe un artículo para una Enciclopedia? ¿O es un hombre intimamente comprometido con la suerte de la cultura y de la ciencia

110. Diderot, "Eclectisme", op.cit., pp. 270, 283, 284: "L'éclectique est un philosophe qui foulant aux piés le préjugé, la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjuge la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison; et de toutes les philosophies, qu'il a analysée sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique qui lui appartienne"./ "L'éclectisme, cette philosophie si raisonnable, qui avoit été pratiquée par les premiers génies long-tems avant que d'avoir un nom, demeura dans l'oubli jusqu'à la fin du seizième siècle. Alors la nature qui étoit restée si long-tems engourdie et comme épuisée, fit un effort, produisit enfin quelques hommes jaloux de la prérogative la plus belle de l'humanité, la liberté de penser par lui-même: et l'on vit renaître la philosophie éclectique sous Jordanus Brunus de Nole, Jérôme Cardan, Bacon, Campanella, Hobbes, Descartes, Leibniz, Christian Thomasius, Gundlingius, Buddée, Rudigerus, Syrbius, Leclerc, Mallebranche, etc."/ "J'écrivois ces réflexions, réflexions, le 11 février 1755, au retour des funérailles d'un de nos plus grands hommes, desolé de la perte que la nation et les lettres saisoient en sa personne, et profondément indigné des persécutions qu'il avoit essayées".

en beneficio, como él dice, "de la felicidad y la gloria de la especie"? La respuesta no descubre nada que no sea ya sabido. Pero lo que en verdad resulta aquí digno de atención es que sea precisamente el artículo sobre el eclecticismo el que sirva de cauce para semejante digresión.

Montesquieu también tenía una formación ecléctica. No he podido encontrar en sus textos una formulación directa de esta filiación, pero se transparenta en su discurso sobre Cicerón:

!Qué placer el de verle, en su libro De la naturaleza de los dioses, pasar revista a todas las sectas, confundir a todos los filósofos y marcar cada conjetura con alguna mancha! De un lado combate contra esos monstruos; del otro juguetea con la filosofía. Los campeones que él mismo introduce se destruyen unos a otros; aquel es confundido por éste, y a su vez éste es también derrotado. Todos esos sistemas se desvanecen uno tras otro, y no queda, en el espíritu del lector, más que desprecio por los filósofos y admiración por el crítico.¹¹¹

El caso froterizo sería el de Rousseau. Si Diderot ha sido romantizado a ciencia y paciencia de su obra más importante, Rousseau lo ha sido aún mucho más. Ciertamente, en parte importante de su obra se manifiesta un definido irracionalismo, pero en otra, a mi juicio más significativa, se muestra de manera rampante su racionalismo dieciochesco (el Contrato social, el Emilio, el Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres). Ya en esta re-

111. "Quel plaisir de le voir, dans son livre De la Nature de Dieux, faire passer en revue toutes les sectes, confondre tous les philosophes, et marquer chaque préjugé de quelque flétrissure! Tantôt il combat contre ces monstres; tantôt il se joue de la philosophie. Les champions qu'il introduit se détruisent eux mêmes; celui-là est confondu par celui-ci, qui se trouve battu à son tour. Tous ces systèmes s'évanouissent les uns devant les autres, et il ne reste, dans l'esprit du lecteur, que du mépris pour les philosophes et de l'admiration pour le critique". Montesquieu, "Discours sur Cicéron", Oeuvres complètes, 2t., Pléiade, Gallimard, Paris, 1948, t. I, p. 94.

lativa dicotomía roussoniana se muestra su disposición ecléctica (los románticos lo hacen precursor suyo, pero también los ilustrados del siglo XIX, los positivistas y los marxistas). ¿Y qué nos dice en sus *Confesiones*?: "...comencé a buscar los libros que pudieran ayudarme a entenderlo mejor <al padre Lamy>. Aquellos que mezclaban la devoción con las ciencias me resultaban los más convenientes..."¹¹²

En el dominio de la literatura y de la estética las adscripciones al eclecticismo de escritores de los siglos XVII y XVIII menudean en ensayos, historias y diccionarios. Así, por ejemplo, en su *Historia de la crítica moderna*, René Wellek menciona el carácter "ecléctico del gusto de H. G. Gerstenberg" (1737-1823) y, al referirse a Shaftesbury (1671-1713), afirma que "combinó eclécticamente elementos estoicos, neoplatónicos y neoempíricos". Ugo Fóscolo (1778-1827), por su parte, "no deja de ser un ecléctico", y los gustos de Wackenröder (1773-1798) "son de lo más amplio y ecléctico".¹¹³ En Francia se tuvo por eclécticos a los poetas descriptivos y didácticos de la época de Chénier. Encuentro en Fide-lino de Figueiredo esta referencia:

El poema didáctico <..> era una tardía transacción del espíritu clásico, buscando alientos para subsistir <..> El clasicismo intentó conciliar la corriente del extasiado amor de la naturaleza <..> y el conocimiento objetivo de la misma naturaleza. <..> Saint-Lambert, Rou-cher, Delille y Castel representan esa corriente de e-

112. Cit. por J. Derrida, *La lingüística de Rousseau*, Calden, Bs. As., 1970, p. 34. (Trad. de A. Drazul.) 1ra. ed. fr. en *Revue internationale de Philosophie*, núm. 82, Paris, 1967.

113. Wellek, *Historia de la crítica moderna*, Gredos, Madrid, 1959, I, 207, 129; II, 108, 300.

clecticismo. En Portugal, Bocage <...>, José Agustín de Macedo <...>, la marquesa de Alorna...¹¹⁴

A medida que echamos para atrás la fecha de este tipo de menciones, su número se hace mayor.

El eclecticismo en España y Portugal

En la España medieval el método ecléctico se originó a un nivel primario, todavía "sincrético", con san Isidoro de Sevilla. Desde Brucker, como acabamos de ver páginas atrás, se ha venido considerando lo sincrético como una mezcla o yuxtaposición arbitraria de elementos no solo diversos sino incluso dispares. Así lo asume Menéndez Pelayo en su *Ciencia española*¹¹⁵ cuando lo distingue de lo armónico, que sería, en un nivel superior, una composición de elementos diversos, y de lo ecléctico, en el que, a un nivel aún más complejo, se consuma una verdadera integración.

114. Fidelino de Figueiredo, *Historia literaria de Portugal (era clásica:1502-1825)*, Espasa-Calpe (Col. Austral, número 861), Buenos Aires, 1948, p. 219. Jean-Francois, marqués de Saint Lambert (1716-1803), filósofo enciclopedista (Catéchisme universel, 1798) autor de *Saisons* (1769), su obra maestra, descriptiva de las estaciones del año; Jean-Antoine Roucher (1745-1794), traductor de La riqueza de las naciones de Adam Smith, y autor de los poemas *Jardins y Les Mois* (1779), víctima de la guillotina en Thermidor de 1794, al mismo tiempo que André Chénier; Jacques (abate) Delle (1738-1813), traductor de Virgilio y Milton, llamado "le Watteau de la poésie", figura máxima, en Francia, del llamado "género descriptivo"; René-Louis Castel (1758-1832), autor del poema *Plantes* (1797), obra didáctica y descriptiva, sucesivamente criticada y elogiada por Joseph-Marie Chénier. Barbosa du Bocage (1765-1805) figura máxima de la poesía portuguesa en su época; padre José Agustín de Macedo (1761-1831), poeta, periodista, filósofo, dramaturgo, a quien Figueiredo considera de infima calidad moral y su obra sin interés literario alguno; Leonor de Almeida, marquesa de Alorna (1750-1839), ejerció el género descriptivo en sus *Recriações botánicas*, "hábil alianza --dice Figueiredo-- de mitos, leyendas y tradiciones poéticas".

115. Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, 3t., Imprenta de Pérez Dubrull, Madrid, 1887 (3ra. ed. corregida y aumentada), I, 222.

¹¹⁶ En la España medieval, el eclecticismo aparece a ese nivel "sincretico" con San Isidoro de Sevilla, y a un nivel "armónico" con Raimundo Lulio, figura sumamente influyente en su tiempo, hasta el punto de encabezar, según Brucker, la filosofía del Renacimiento.¹¹⁷ Dice Menéndez Pelayo:

La filosofía española ortodoxa y castiza de todos los tiempos conviene en ser crítica y armónica, y cuando no llega a la armonía tiende al sincretismo <..>. San Isidoro condensa y sincretiza la ciencia antigua. Raimundo Lulio forma un sistema admirablemente armónico, y levanta el espíritu crítico contra la enseñanza averroísta.¹¹⁸ (Las itálicas son de Menéndez Pelayo.)

116. Véase en la nota 4 la diferente opinión de Erich von Richtofen sobre lo sincretico. Parece evidente que en la época de Menéndez Pelayo todavía se podía hablar de eclecticismo sin acarrearle al término un sentido derogatorio. Pero ya en la segunda mitad de nuestro siglo, Richtofen prefirió huir del término "eclético" y acudir a la idea de lo sincretico, aunque no ignora que ese término se usa de manera predominante para indicar las integraciones más o menos parciales de religiones diferentes.

117. Cit. por Eduardo Ovejero y Mauri en su Introducción al *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* de Raimundo Lull, La Rafa, Madrid, 1928, p. LXIX.

118. Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, ed. cit., II, 10. La distinción indicada entre lo sincretico, lo armónico y lo eclético era demasiado académica y no todos la consideraban de igual modo. Menéndez Pelayo la establecía, como hemos visto, invocando la autoridad de Brucker y pretendiendo dar lecciones de precisión a Sanz del Río, que había usado esos términos de diferente manera. Años atrás, en 1836, el crítico catalán Andrés Fontcuberta despotricaba contra el eclecticismo (dirigiendo sus dardos acaso contra Cousin, acaso contra los ecléticos españoles londinenses como Blanco, Mora, Martínez de la Rosa, Mendibil, etc.) y prefería un ideal "armónico". "Los armónicos en literatura --decía--, lejos de proscribir todo lo clásico porque es clásico, como los románticos y los ecléticos, ni todo lo que es romántico porque es romántico, como los ecléticos y los clásicos, admiten sin prevenciones injustas todo lo que es bueno de ambas escuelas. Son clásicos sin intolerancia ni exclusivismo, y son románticos sin exageración ni escepticismo". Allison Peers, de quien tomamos esta cita, indica finalmente, con toda lógica, que "gran parte del eclecticismo al que nos hemos referido en esta Historia fue de la especie "armónica". (E. Allison Peers, *Historia del movimiento romántico español*, 2t., Gredos, Madrid, 1954, II, p. 630.)

Durante el fugaz Renacimiento español fue Juan Luis Vives (1492-1540) el exponente más brillante del eclécticismo humanista enfrentado a la escolástica y propugnador temprano de la investigación científica. Tal vez fue el abate Marchena (1768-1821) el primero en verlo así cuando, en el "Discurso preliminar" de sus **Lecciones de Filosofía Moral y Elocuencia**, hizo de Luis Vives "precursor de Bacon de Verulamio". Vives había sido "el primero que de los modernos filósofos presentó el déchado de la sana lógica", y el que había hecho palpable "la vaciedad del escolasticismo, y dictado las verdaderas máximas que habían de guiar a los que en investigar la verdad se ocuparan".¹¹⁹ En la "carta-prólogo" que Gumersindo Laverde escribió en 1876 para el primer tomo de **La ciencia española** de Menéndez Pelayo, se decía que Vives "acrisoló la escolástica decadente, combinó con el oro que de ella extrajo lo más acendrado de otros sistemas <..> y cristianizó (el subrayado es de Laverde, FA) la filosofía del Renacimiento".¹²⁰ Menéndez Pelayo habló de pasada, en ese primer tomo de su obra, del "alto sentido ecléctico" de Vives;¹²¹ pero, más adelante, en el segundo tomo, contestando a ciertas intemperancias ultramontanas de Alejandro Pidal y Mon¹²² (a don Marcelino le salía lo tolerante en

119. José Marchena y Cueto, "Discurso preliminar" de *Lecciones de Filosofía Moral y Elocuencia*. En *La prosa española del siglo XIX*, 3t., prólogo, selección y notas de Max Aub, Robredo, México, 1952, I, 166.

120. *La ciencia española*, ed. cit., I, p. XXVIII.

121. *Ibidem*, I, 223.

122. *Ibidem*, II, pp. LXI, LXII. Ahí puede leerse la siguiente opinión de Pidal y Mon sobre Vives: "¡Resucitar su doctrina! ¡deklararse vivista hoy! ¡pretender que la filosofía española sea el vivismo!... Por los clavos de Cristo, que aún hay tomistas en España". ¿Por qué repudiaba Pidal y Mon a Vives? Porque --continuaba él mismo-- "al árbol se le conoce por sus frutos", y del árbol del vivismo había brotado nada menos que "el empirismo baconiano,

su pugna frente a sus correligionarios de la ultraderecha) defendió vivamente el carácter ecléctico de la filosofía viviana. Hay que citarlo por lo largo, subrayar las palabras que él subraya, y captar la pasión de su definición enfática pero precisa:

Luis Vives es un filósofo ecléctico. Sí, por cierto, como lo es todo filósofo digno de tal nombre, máxime cuando nace en épocas de transición, en épocas críticas. Ecléctico en cuanto admite la verdad, venga de donde viniere; ecléctico en cuanto no sobrepone a la propia razón y al propio criterio la razón de los maestros y el criterio de una escuela determinada; ecléctico en cuanto no acata la autoridad sino en las cosas que son de fe; ecléctico en cuanto profesa el gran principio *In necessariis unitas, in dubiis libertas*; ecléctico porque no desdenna ninguno de los elementos y tendencias del pensamiento humano, sino que los comprende y armoniza todos como están comprendidos y armonizados en la conciencia; ecléctico en cuanto no declara guerra a Platón en nombre de Aristóteles, como la escuela de Florencia.¹²³

Años más tarde Unamuno, siguiendo a Menéndez Pelayo, calificaba a Vives de "español renaciente y ecléctico" (pero ya de una manera degradatoria).¹²⁴ Tras Vives, es su seguidor Sebastián Fox Mor-

la duda cartesiana, el psicologismo escocés, el aristotelismo no purificado por los escolásticos, el anti-aristotelismo, las ideas innatas y hasta el escepticismo y el sensualismo". Es decir, Vives visto como cabal precursor del eclecticismo moderno.

123. *Ibid.*, II, 15. La frase "En lo necesario, unidad; en lo dudoso, libertad", la completaba su autor, el Liricense, con una tercera cláusula: "en todo, caridad".

124. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Obras completas*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1958, p.435. La primera edición de este libro central de Unamuno es de 1913. Basta un conocimiento superficial de su obra y de su carácter para asegurar que Unamuno, influido además por el cariz peyorativo que venía arrojándose sobre el eclecticismo desde años atrás, no tenía muy buen concepto de su validez. La cita completa reza así: "Menéndez y Pelayo, en su exaltación de humanista español que no quería renegar del Renacimiento, inventó lo del vivismo, la filosofía de Luis Vives, y acaso, no por otra cosa que ser como él, este otro, español renaciente y ecléctico. Y es que Menéndez y Pelayo, cuya filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocismo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del common sense que no quería com-

cillo (1528-1560) quien recoge la estafeta ecléctica propugnando, "en su afán de armonizarlo todo" --según Gumersindo Laverde--, la "concordia platónico-aristotélica".¹²⁵ Decía Fox Morcillo:

El método que siempre me propuse en mis estudios filosóficos fue no seguir por sistema a ningún maestro, sino abrazar y defender lo que me parecía más probable, ya viniese de Platón, ya de Aristóteles, ya de cualquier otro.¹²⁶

Este eclecticismo de Fox se expresó también en el ámbito de las ciencias positivas, con lo que se convierte, por doble motivo, en predecesor eminente de los filósofos eclécticos españoles, portugueses y americanos del siglo XVIII. Fox Morcillo --dice Menéndez Pelayo-- formuló un "programa de libertad cristiana<..> que es, en substancia, el de toda la ciencia española del siglo XVI, tan bien avenida con Dios y con su Iglesia, como rebelde a cualquier otro yugo de autoridad filosófica y humana".¹²⁷ Sujeción, pues, a la Iglesia, y rechazo de todo sistema absoluto para poder tomar libremente de cada uno de ellos. Las tesis de Fox Morcillo, junto a otras tendencias electivas independientes, pasaron a América muy pronto según veremos en el próximo capítulo.

En la Historia de España de Aguado Bleye aparece una ampliación de esta línea ecléctica española aprovechando los parámetros metódicos de Méndez Bejarano. "Son eclécticos --dice Aguado Bleye, sin mayor argumento-- en el siglo XVI, Francisco Valdés (1524-1592), Benito Arias Montano (1527-1598), Pedro Simón Abril (1530),

prometerse, y era toda de compromiso, y que tan bien representó Balme, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia".

125. Menéndez Pelayo, La ciencia..., I, 280, 301.

126. Ibidem, I, 296.

127. Ibid., I, 300-301.

Alejo de Venegas (siglo XVI) y Antonio de Guevara (n. 1542)"; y añade dos eclécticos del XVII: Juan Caramuel (1606-1682) y el padre Tosca (1621-1723)¹²⁸

En la Historia de Bejarano se dice de Caramuel que "descuella entre los eclécticos", y que "sin desertar de la ortodoxia, apadrinaba teorías monistas y atomistas".¹²⁹

El eclecticismo se manifestaba también en la literatura. Marcel Bataillon habla de la "variedad ecléctica" del Inventario de Antonio de Villegas (1565) y de la "posición ecléctica" de su autor, fundada en la "aplicación de la Biblia al amor profano", es decir, en los "contactos entre la expresión religiosa y la profana en torno al tema del amor"; y en el mismo terreno sitúa a Garcí Sánchez de Badajoz, Samuel Usque, Jorge Manrique, Alfonso de la Torre, etc.¹³⁰

En el siglo XVII la tendencia ecléctica se desarrolló en la península con una mayor conciencia de lo que se hacía y con un rigor metodológico más acendrado.¹³¹ Cuando se puso de relieve el atraso del escolasticismo católico peninsular y su estancamiento frente al desarrollo de las ciencias experimentales, hubo un grupo de sacerdotes que, preocupados por su propio atraso científico, trataron de vencer los obstáculos que levantaba el espíritu dogmático contra el supuesto ateísmo y materialismo de la ciencia de

128. Pedro Aguado Bleye, *Manual de Historia de España*, 3t., Espasa-Calpe, Madrid, 1954 (6ta. ed., refundida), II, 1022.

129. Méndez Bejarano, *Historia de la...*, ed. cit., p. 313, 314.

130. Bataillon, "¿Melancolía renacentista o melancolía judía?" (1952). *Varia lección de clásicos castellanos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 48ss. Trad. de J. Pérez Riesco.

131. Véase el libro de Olga Victoria Quiroz-Martínez, ya citado.

entonces mediante una teoría conciliatoria de las creencias religiosas y las nuevas ideas. Esa compatibilidad del dogma con "las ideas científicas extranjeras" recibió de modo natural el nombre de ecléctico, y el cristianismo de aquellos sacerdotes fue, como el de los primeros padres de la Iglesia, ecléctico (aunque en sentido inverso). (Feijóo lo llamaría eclecticismo "corriente" y en algunos lugares lo he visto calificado como "natural", estableciendo así una tácita relación con la "filosofía natural".)¹³² Hay, pues, un criterio claro para distinguir a los dispersos eclécticos renacentistas (Vives, Fox, Tasso, Lipsio, Goclenius, Bruno) del eclecticismo setecentista: aquel nacía en contra de la ortodoxia teológica medieval apoyándose en la cultura grecolatina renaciente (aunque los humanistas); éste se deshacía --al menos teóricamente-- de toda sujeción sectaria, incluyendo a los antiguos, y se disponía a servir solamente al progreso de la ciencia moderna.

En la península, el primero y más notorio de estos últimos es el médico portugués Fernando Cardoso, que ejerció su profesión con éxito público en Madrid, hasta el punto de suponer algunos haber sido nombrado médico de Felipe IV. En 1645, denunciado por judaizante a la

132. Comparado con el primer eclecticismo greco-latino-judeo-oriental, tal vez no sea un despropósito considerar este segundo eclecticismo, lo mismo en Europa que en América, como de sentido inverso. El eclecticismo de los tres primeros siglos de nuestra era, en definitiva, tanto el pagano (escuela de Alejandría y de otras escuelas) como el cristiano (Padres de la Iglesia), un paso atrás respecto a la filosofía clásica griega, al aceptar diversas corrientes esotéricas, y ritos, supersticiones, misterios, que estaba ávida la población del Imperio en los tiempos en que como dice Burckhardt, "se habían acabado los buenos emperadores. Por el contrario, en los siglos XVII y XVIII, el eclecticismo cumple una función progresista en la medida en que nace todo para vencer el obstáculo que la ortodoxia religiosa ponía al desarrollo de la ciencia.

Inquisición, huyó a Venecia donde abrazó públicamente el judaísmo, y en 1673 dio a las prensas, con el nombre de Isaac Cardoso, su libro *Philosophia libera in septem libros distributa*, obra que obtuvo gran difusión y fama. Entre los filósofos judíos, dice Menéndez Pelayo, sólo Spinoza le aventaja. Su eclecticismo se transparaenta desde el título mismo de su obra capital. Decía:

¿Cuál secta hemos de abrazar? Ninguna. ¿A qué filósofo seguir? A ninguno. Y a todos. Es conveniente para el sabio no jurar por las palabras de ningún maestro, sino elegir de todos lo que aparezca como mejor, más conforme a la razón, más verosímil.¹³³

Menéndez Pelayo se extraña en su *Historia de los heterodoxos* de que Amador de los Ríos omita toda noticia de Cardoso en sus *Estudios sobre los judíos de España*. Pero no hay tal. Al menos en la edición que he podido consultar, Amador de los Ríos habla del Rabbí Isahak Cardoso, tomándolo más de una vez como fuente de información, y menciona su *Philosophia libera*, aunque confundiendo varias fechas, entre ellas la de la edición del libro (que supone de 1633).¹³⁴

Los criterios de Cardoso para su elección ecléctica (en Bacon, Gassendi, Newton, etc.) eran la evidencia sensible, la razón, el consenso de los hombres y, por supuesto, la salvedad de las verdades reveladas (en su caso, las de la religión judía).

133. Citado por Olga V. Quiroz-Martínez, op. cit., p. 49.

134. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 7t., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951, V, 278n. José Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, (primera edición, 1848), Solar, Buenos Aires, 1942, p.527-529. La otra obra fundamental de Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (1875), se detiene en los albores del siglo XVI.

Pero la "polémica del eclecticismo" en España, si así podemos llamarla, se desató más tarde, ya en el siglo XVIII, con la publicación del libro de Francisco Palanco, que fuera obispo en Panamá, titulado *Dialogus physicoheologicus contra philosophiae novatores* (1714), en el que, como su título indica, se lanzaba contra los filósofos innovadores, es decir, contra los partidarios de la filosofía experimental y de la ciencia moderna, desde posiciones escolásticas irreductibles. Refutó este libro Alejandro de Avendaño en 1716 con sus *Dialogos filosoficos en defensa del atomismo*, al que le precedía un largo texto de Diego Matheo Zapata defendiendo también las ideas modernas, pero rechazando el remoquete de "novatores" que los escolásticos usaban como arma arrojadiza pues había sido aplicado antes a los herejes.¹³⁵

Fue el matemático, filósofo y teólogo oratoriano Tomás Vicente Tosca (1651-1723), con su *Compendium philosophicum* (1721), el primero en llevar el eclecticismo español moderno a un nivel internacional. Escrito con un afán pedagógico muy explícito (Tosca era catedrático de filosofía en la Universidad de Valencia), el libro abarca los grandes temas de entonces en los campos de la lógica, la física y la metafísica. Casi con las mismas palabras de Cardoso, se preguntaba a sí mismo:

¿A qué autor seguiré yo al tratar los asuntos naturales? A ninguno enteramente, o más bien a todos, con tal de que no se trate de puntos que parezcan contradecir a la fe católica, a la razón ni a la experiencia. Por eso me agrada mucho la definición del filósofo que se encuentra en Comentario Alejandrino...

135. En Olga Quiroz-Martínez, "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII", *Revista de la Universidad de La Habana*, núm. 73-74-75, jul-dic 1947, p. 76.

Importa señalar aquí los tres criterios adoptados por Tosca para ejercer su elección: la fe, la razón y la experiencia. Los hemos visto ya en Cardoso. Los veremos también en los eclécticos portugueses y en los americanos. Cuando se le preguntó a Tosca a quién seguía en sus reflexiones --cuenta su biógrafo Mayáns-- señaló a una estatuilla alegórica de la libertad filosofante que había en su estudio y dijo: "A ésta". Decía en otro lugar: "Detesto el prejuicio de aquellos que, cuando se han adherido a la secta de cualquier filósofo, se pegan a ella como a un islote en una tempestad". Con humor salvaba él también su acatamiento a los dogmas de la fe: "En cosas teológicas sigo de buen grado a Tomás de Aquino; en las filosóficas, empero, a Tomás Apóstol".¹³⁶ Sus obras merecieron frecuentes reediciones y adquirieron notoriedad en Europa y en las colonias españolas de América. Refiere Rafael Moreno¹³⁷ que, hacia 1748, cuando los integrantes del grupo de jesuitas mexicanos orientados por Campoy y Clavigero contaban alrededor de los 25 años, iniciaban sus tertulias teniendo como modelos los textos de Tosca y Feijóo, cuya influencia extendieron sin duda entre los colegios que la orden tenía en Morelia, Zacatecas, Guadalupe, Tepoztlán, Puebla, Querétaro y Mérida, y de los cuales fueron profesores.¹³⁸

136. Gregorio Mayáns, *Vida de Tomás Vicente Tosca*. Cit. por Olga Quiroz M., "José Agustín Caballero...", loc. cit., p. 69.

137. Rafael Moreno, "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, 1980, 3ra. ed., p. 152. (1ra. ed. 1963, p. 183-184.)

138. Los jesuitas fueron un vector fundamental en la formación ecléctica de la ciencia moderna. En Europa, según J.L. Heilbron (*Electricity in the 17th and 18th Centuries. A Study of early modern physics*, Berkeley, 1979, p.108-112), los más ilustrativos representantes de esta tendencia son los jesuitas Nicolás Cabeo, Honorato Fabri, Emmanuel Maignan, Francisco Lara Terzi, Gaspar

Discípulo y heredero de Tosca en la cátedra de filosofía de la Universidad de Valencia fue Juan Bautista Berni, autor de *Filosofía racional, natural, metafísica i moral* (1736), de quien decía Mayáns: "En la física sólo sigue a Potamón. Quiero decir, que no siempre sigue a uno; sino que de cada secta filosófica elige las sentencias que le parecen más conformes a la razón i experiencia". De nuevo la razón y la experiencia. Faltaba el tercer criterio, el de la fe, dado por obvio.

El famoso médico Martín Martínez (1684-1734), que defendió a Feijóo de los ataques de que fue objeto el primer tomo de su *Teatro crítico universal*, y que, a su vez, fue también defendido en diferentes ocasiones por el padre benedictino,¹³⁹ escribió entre otras obras de mérito científico, una *Philosophia sceptica* que, a pesar de su título, es común considerarla ecléctica.¹⁴⁰ Mario Mén-

Schott y Atanasio Kircher. Tomo la referencia de Elias Trabulsee (*Historia de la ciencia en México*, 4t., Conacyt/FCE, México, 1983. "Introducción", t. I, p. 107) que extiende el fenómeno a América: "Esa actitud ecléctica, tan vulnerable <..>, caracteriza también a la enseñanza jesuita novohispana de la primera mitad del siglo (XVIII)". Hemos visto ya cómo Octavio Paz, a propósito de Sigüenza y Góngora y de sor Juana Inés de la Cruz, define esa corriente como "sincretismo jesuita". Después de los jesuitas, continúa Trabulsee, "esta actitud es, con ciertas variantes, la adoptada <..> por los miembros de otras órdenes en ese lapso que hemos caracterizado como nuestra primera Ilustración".

139. Fray Benito Jerónimo Feijóo, *Teatro crítico universal*, t. 2, Ibarra impr., Madrid, 1779, pp. 322-382. "Carta defensiva que sobre el primer tomo del *Teatro Crítico Universal* le escribió su más aficionado amigo D. Martín Martínez, doctor en medicina, y médico honorario de familia de S.M." y "Respuesta al Dr. D. Martín Martínez del Rmo. Padre Maestro Fray Benito Feijóo, benedictino"; y t.7 (Ortega impr., Madrid, 1778), p. 221ss, discurso no-no, "La cuaresma salutifera"; y *Cartas eruditas y curiosas*, t. 2, (ed. de 1773), p. 296. Carta XXIII, "Sobre los sistemas filosóficos", n. 27.

140. En todo este tema de eclecticismo español he seguido el libro de Olga Victoria Quiroz-Martínez, ya citado, que ordena a maravilla todo lo que en Amador de los Ríos, Menéndez Pelayo, Juan Valera, Méndez Bejarano, etc., estaba desperdigado e incompleto,

dez Bejarano lo incluye en el grupo de los eclécticos del siglo XVIII (el método expositivo de Méndez Bejarano le induce a considerar siempre, en cada siglo --desde el XVI en adelante--, un grupo de filósofos eclécticos), junto a Andrés Piquer y Arrufat (1711-1772) (que "representa el eclecticismo entre la corriente sensualista y la escolástica"), Juan Bautista Muñoz (1745-1799) (autor de una inconclusa **Historia del Nuevo Mundo** con la que pretendió refutar las opiniones "antiespañolas" de la *History of America* de Robertson, y que "profesó un eclecticismo basado, como el de Vives y, después, el del eminente onubense D. José Isidoro Morales, en el culto a las humanidades") y, según él, el más valioso de todos ellos, Antonio Xavier Pérez y López (1736-1792) (en cuya obra "se deja sentir la tendencia armónica"... "En realidad Pérez y López es más un armónico que un ecléctico").¹⁴¹ A estos nombres podría añadirse el del franciscano Juan de Nájera que, aun proclamando su escolasticismo básico, trataba de conciliar los principios de la religión con los de Descartes en sus **Desengaños filosóficos**, libro que se leyó en América hacia 1740.¹⁴² En opinión de

y en el que se saca a la luz, además, un valioso material difícil de consultar sin su ayuda. (Véanse pp. 11-13, 25, 33, 49, 55-56, 64, 66, 270-271, 354.)

141. Mario Méndez Bejarano, op. cit., 367, 372, 375, 376. Cuando Méndez Bejarano dice que Pérez y López "es más un armónico que un ecléctico", lo está elogiando. Méndez Bejarano fue "krausista de izquierda", como él mismo se autodefinía, y partidario de la Institución Libre de Enseñanza; defendió con cierto escepticismo las ideas laicas y republicanas (escepticismo porque --según decía-- veía monarquismo en muchas figuras supuestamente republicanas), y fue enemigo incorruptible de la restauración borbónica en 1873. Seguía, pues, aunque de manera más radical, la línea de Sanz del Río, y en el pleito entre éste y Menéndez Pelayo a propósito de "lo armónico" y "lo ecléctico", llevaba la contraria a don Marcelino, como en tantas otras cosas. (Ver nota 95.)

142. Felipe Barrera Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Impr. Rosso, Buenos Aires, 1937, p. 282.

Menéndez Pelayo, ecléctico era también el ilustre padre Juan Andrés (1740-1817), jesuita expulsado que fue en Nápoles bibliotecario del rey, "historiador de todas las ciencias, y entre ellas de la filosofía con criterio ecléctico, pero sin disimular sus inclinaciones sensualistas".¹⁴³ y don Tomás Lapeña, canónigo de Burgos y autor de un *Ensayo sobre la historia de la filosofía* (1806), en tres volúmenes, inspirado "en la gran compilación de Brucker" y en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert.¹⁴⁴

En Portugal, el eclecticismo era también un modo de nadar y guardar la ropa. Así lo refleja el título del primer libro de uno de los más notables eclécticos peninsulares, Luis Antonio Verney (1713-1792), el célebre Barbadinho, arcediano de Évora, inclemente enemigo de los jesuitas, que, en 1746 publicó en Lisboa, en cuatro tomos y en forma epistolar de la manera más llana imaginable, su *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia*, traducido al español en Madrid en 1760, y publicado no con su verdadero nombre sino con su famoso seudónimo. Este libro alcanzó enorme repercusión en España y América, y tuvo también numerosos lectores en Europa.

No era muy ecléctico Verney en literatura; desde las posiciones del neoclasicismo atacó de manera atrabiliaria todo lo que se relacionara con el estilo barroco, especialmente sus expresio-

143. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, VI, 261. En su discurso de ingreso a la Academia de Mantua (1778), Andrés advertía que "someterse a los sistemas y sostenerlos obstinadamente es cerrar el camino, durante siglos, al descubrimiento de muchas verdades y al progreso de las ciencias". (Cit. por Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Klincksieck, París, 1954, p.495 (traducción mía, FA))

144. *Ibidem*, p. 264.

nes españolas, que por entonces mostraban no pocas insensateces. En este campo, lo ecléctico se manifestaba siempre como "buen sentido", "naturalidad", etc. Y así llegó incluso a criticar a Camoens. Pero en filosofía "aceptó sin discusión (..) cuantas opiniones propalaban los modernos", hasta el punto de que, para el joven Menéndez Pelayo de los *Heterodoxos*, "se mantuvo por lo general en una especie de sincretismo elegante que ni a eclecticismo llegaba".¹⁴⁵ Para el autor de la *Historia de los Heterodoxos*, la carencia de sistema reducía a Verney al sincretismo. "Este es el sistema moderno --decía el portugués--: no tener sistema".¹⁴⁶

También era ecléctico el padre oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1803), seguidor de Brucker, y autor de una extensa (once volúmenes) *Recreación filosófica o Diálogo sobre filosofía natural* (1803) en donde hace explícita su intención ecléctica: "No he de ceñirme a escuela alguna ni he de seguir ciertamente a autor alguno determinado, sino lo que sinceramente comprendiere que se acerca más a la verdad". Para establecer la *Armonía de la razón y la fe* (título de otra de sus obras, publicada en 1793) aseguraba valerse "solamente de la espada de la razón y la experiencia, que son las únicas armas del filósofo". Recomendaba leer "a Brukerro, a Launoi¹⁴⁷ y al doctísimo Vernei", pero, aun mostrándose orgullo-

145. *Ibidem*, p. 253.

146. *Ibidem*. (Tomo III, carta X del Verdadero método de estudiar para ser útil a..., de Verney.)

147. Se refiere sin duda a Jean de Launoy (1603-1678), teólogo e historiador francés, profesor de la Sorbona, de gran valentía e independencia de criterio, destructor de muchas supersticiones católicas (se le llamó "le dénicheur de saints": el desnichador de santos). Sus obras completas se publicaron en 1731, en Ginebra, en diez volúmenes. Algunas de ellas habían sido condenadas por el Papado. Las más famosas parecen ser *De cura Ecclesiae* pro

so de ser "moderno", defendía con su eclecticismo posiciones muy ortodoxas.¹⁴⁸

Otro ecléctico portugués, el jesuita Ignacio Monteiro (1724-1812), hizo imprimir en Venecia, de 1772 a 1776, su *Philosophia Libera seu Eclectica Rationalis et Mechanica Sensuum*, en ocho tomos, obra en la que, según Menéndez Pelayo, "se muestra muy conocedor de todos los libros de los impíos de su tiempo".¹⁴⁹ Monteiro había leído, por supuesto, la breve referencia de Diógenes Laercio a Potamón, y sabía que el alejandrino "tenía por lema no jurar ninguna secta, ni a ningún filósofo", y que "este libre método de filosofar, <aunque> ha permanecido por muchos siglos sepultado en el olvido, sin embargo en nuestro siglo ha revivido".¹⁵⁰ Es evidente que, al igual que todos los intelectuales jesuitas expulsados, había leído también la *Historia* de Brucker y adoptaba sus criterios. Su eclecticismo consciente, manifiesto ya en el título de su libro, se revalida de manera expresa en muchas de sus páginas:

Comprendí que en cada pensador algunas cosas son verdaderas, pero muchas dudosas y falsas, que la verdad no es el privilegio de ningún sistema, que todos los sistemas humanos trascienden a los prejuicios y prevenciones de los hombres más que a la verdad y a la naturaleza, y que obran prudentemente aquellos filósofos que no se adscriben a la secta de nadie o al imperio mental de ningún hombre, sino que aman la libertad de pensar y de hablar, y por lo tanto cultivan la filosofía ecléctica, esto es, libre.¹⁵¹

miseris et pauperibus (1663) y *Explicata Ecclesiae traditio circa canonem omnis utriusque sexus* (1672).

148. Cit. por María del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, UNAM, México, 1979, pp. 21, 28.

149. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, VI, 257. Esos "impíos de su tiempo" son Locke, Bayle, Shaftesbury, Rousseau, Helvecio, Montaigne y Charron.

150. *Ibidem*, p. 92.

151. Ignacio Monteiro, prefacio al t. II de su *Philosophia Libera...*, citado por Victoria Junco de Mayer, *Gamarra o el eclecticis-*

En la primera mitad del siglo XVIII el padre Feijóo (1676-1764) fue, según Menéndez Pelayo, "el representante más caracterizado del eclecticismo español".¹⁵² Son muchos los artículos y cartas de Feijóo en los que se manifiesta con toda claridad el método ecléctico. (Pueden verse los titulados "Argumentos de autoridad", "Guerras filosóficas", "Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales" y otros muchos.) Era el suyo --dice don Marcelino-- un "templado eclecticismo",¹⁵³ muy propio, habría que añadir, de su acendrada disciplina ortodoxa católica, por un lado, y de la situación general de la cultura española, por el otro. En "Guerras filosóficas", ante el carácter "tumultuoso" de la sabiduría del mundo (San Bernardo: Sapiencia mundi tumultuosa est, non pacifica) el padre benedictino dice:

más fácil será encontrarla <la verdad> buscándola muchos y por opuestos rumbos, que pocos, siguiendo siempre un camino <..> Es menester huir de dos extremos que igualmente estorban el hallazgo de la verdad. El uno es la tenaz adherencia a las máximas antiguas; el otro, la indiscreta inclinación a las doctrinas nuevas. El verdadero filósofo no debe ser parcial, ni de este ni de aquel siglo <..> Cerrar los ojos al examen de los fundamentos, tratar de quimérica la sentencia opuesta, como hacen muchos, sin saber en qué se funda, no es constancia sino ceguera, y es incurrir en la injusticia de condenar la parte que no es oída.¹⁵⁴

mo en México, FCE, México, 1973, p. 184. (Se trata de una tesis muy valiosa, a la que habremos de volver, defendida en la UNAM en 1944. El libro tiene una presentación de José Gaos fechada en 1965.)

152. Menéndez Pelayo, *Historia de las...* Santander, 1947, III, 130.

153. Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, CSIC, Santander, 1942, IV, 7.

154. Feijóo, "Guerras filosóficas", IV y X, en *Teatro crítico universal*, t. 2, Ibarra impr., Madrid, 1779, pp. 11, 26.

El eclecticismo de Feijóo es doblemente importante para nosotros si tenemos en cuenta la idea común sobre la fama y popularidad del benedictino¹⁵⁵ en América.¹⁵⁶

También era ecléctico el médico Andrés Piquer que, en su *Lógica* (1757), se propuso "incorporar a la más antigua dialéctica aristotélica <..> todo el fruto de la labor de los modernos".¹⁵⁷

Allí ensalzaba el eclecticismo porque "de atar la filosofía a un solo sistema filosófico se puede seguir el gravísimo inconveniente de hacerse empeño de mantenerlo en perjuicio de la verdad".¹⁵⁸

La doctrina estética de Luzán se emparenta también, en opinión de Menéndez Pelayo, con la de Crousaz; pero don Marcelino duda, y la define como "ecléctica o más bien sincrética".¹⁵⁹ No así en el caso de Jovellanos a quien, en medio de continuos elogios por su religiosidad acendrada, le reprocha, en política, profesar un "sistema ecléctico y de transición", sistema que no debe servir como

155. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. FCE, México, 1982 (2da. edición, corregida y aumentada), p. 234. Traducción y notas de Antonio Alatorre. (1ra. ed., italiana, 1955).

156. Ver Millares Carlo, "Feijóo en América", *Cuadernos americanos*, III (1944), núm. 3, pp.157-159; y H. Corbató, "Feijóo y los españoles americanos", *Revista Iberoamericana*, V (1942), núm. 9, pp. 59-70.

157. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas...*, CSIC, III, 130. También Sarrailh considera "médico ecléctico" a Piquer, en cuyas reflexiones ve un "desprendimiento progresivo del pasado" obligado por la presencia inquietante de la Inquisición. (*L'Espagne éclairée...*, p. 492).

158. Andrés Piquer y Arrufat, *Lógica moderna o arte de hablar la verdad y perfeccionar la razón* (1757), 2do. libro. Cit. por Méndez Bejarano, op.cit., p.368. En la misma página cita Méndez Bejarano otra afirmación de Piquer en el "Prólogo" a su *Discurso sobre la aplicación de la Philosophía a los asuntos de Religión*: "La verdad no está vinculada a un solo Systema Philosophico, podrá assi más fácilmente combatir los errores de qualquiera Philosophía".

159. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas...*, III, 118.

modelo, pero que, a fuer de indulgente, tampoco considera heterodoxo.¹⁶⁰

Jovellanos (1744-1811) es un ejemplo excepcional. En la introducción a sus Obras escogidas editadas en la Colección de Clásicos Castellanos (1935), Angel del Río señala como su

rasgo más saliente: el eclecticismo de su obra, el esfuerzo verdaderamente ejemplar por armonizar todas las corrientes contradictorias que influyeron en su pensamiento y formaron su sensibilidad.¹⁶¹

Augusto Barcia lo convierte, en función precisamente de su eclecticismo, en espejo de su tiempo y de la cultura de occidente:

Jovellanos fue expresión perfecta e individualizada de aquellas contradicciones espirituales que se dieron entonces en España y en toda la Europa occidental, donde se entrecruzaban y chocaban ideas, principios y doctrinas, con vigor excluyente, provocando en los hombres más sabios anhelos unificadores y esfuerzos de armonía de la cultura, cuya unidad proclamaban y defendían, engendrando así el eclecticismo típico de la época.¹⁶²

!El eclecticismo típico de la época! !El del siglo XVIII y principios del XIX! Es el que, como enseguida veremos, define, de manera típica también, en esa misma época, el pensamiento americano predominante.

En los momentos en que todavía no se había forjado una verdadera epistemología de la ciencia, y hasta tanto no se asumiera universalmente este inmanentismo científico, el eclecticismo tenía que representar, y representó en efecto, un papel fundamentalmente progresivo. En España y Portugal (y me atrevo a asegurar que en todos los países europeos que suelen a veces denominarse "perifé-

160. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, VI, 811.

161. Del Río, *Jovellanos. Obras escogidas*, 4t., Col. Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, I, 9.

162. Barcia, *El pensamiento vivo de Jovellanos*, Losada, Buenos Aires, 1951, p. 10-11.

ricos") la importancia de esa línea ecléctica es todavía mayor ya que representa el tránsito, en dos de los países más atrasados de Europa, del dogmatismo escolástico a la apertura moderna "hacia todas las ciencias", hacia la episteme ilustrada. Que esos países fueran, además, las metrópolis que mantenían la sujeción colonial en América al sur del río Bravo, justifica el relativo detenimiento con que hemos repasado esa corriente ecléctica, con el objeto de seguir a continuación su paso en tierras americanas.

Capítulo I

EL ECLECTICISMO EN AMÉRICA ANTERIOR A 1830

Sincretismo colonial americano (conquista y colonización)

A la par con la romantización generalizada de la cultura de América, emprendida con rapidísimo y universal éxito desde el segundo tercio de nuestro siglo, corrió, con mayor justicia aunque con menor suerte, la idea del carácter integrador y sintetizador de préstamos ajenos del espíritu americano. Pocas veces se le denominó "sincrético" y, menos aún, "ecléctico" pero, en un sentido amplio, esa era, como verá el lector, la conceptualización general. No defiendo aquí la supuesta especificidad americana de ese carácter, pues, como en otros casos, creo que se trata del ejercicio de una aptitud universal que en América tuvo, ciertamente, una muy notable incidencia, derivada y determinada por lo que Orgaz llama, en el caso de la religión, la "refracción americana del catolicismo español", es decir, la deformación de una onda (sonora o visual, en física) al pasar de un medio a otro distinto (en física, de diferente densidad).¹

Esa tradición ecléctica "natural" nace en América, de la manera más indeliberada e inevitable, en el proceso mismo de choque y ósmosis entre culturas provocado por la conquista española en aquellos países en que encontró estadios civilizatorios desarrollados y núcleos estables de población imposibles de exterminar o de empujar a la selva o al desierto (como ocurrió en el Caribe, el Cono Sur y Venezuela). En otros casos, como Brasil, por ejemplo,

1. Raúl A. Orgaz, *Ensayos históricos y filosóficos*, Assandri, Córdoba, 1960, p. 72, 76, 85.

en donde la conquista portuguesa no encontró esas culturas estables y fuertes en las costas, la influencia europea apenas penetró en el continente; la ósmosis de que hablamos se realizó, pues, de manera superficial y lenta en muy pocas zonas del enorme país, y fue mucho más decisiva y profunda la que se produjo poco después con las culturas africanas de los negros esclavos. Además, la sola peculiaridad geográfica del nuevo continente fue propiciando muy pronto entre los "europeos americanos" (los futuros criollos) la aparición de una identidad sensiblemente diversa. De aquí que se haya podido hablar de "el carácter híbrido de los tres primeros siglos de la vida espiritual brasileña".²

El mestizaje racial que se inició durante la conquista y se desarrolló durante los tres siglos coloniales, es un fenómeno social demográfico que podría considerarse, pues, predeterminado y que se manifiesta muy pronto en diversos aspectos del ámbito cultural (habla, costumbres, cocina, vestidos) como integración verdadera, es decir, como síntesis acabada de elementos heterogéneos y, con mucha frecuencia, opuestos. En lo religioso el sincretismo era igualmente inevitable. Lafaye nos habla de

las alianzas del Sol azteca con la parusia de Cristo, del águila mexicana con la de los Habsburgos y de la Virgen María con la diosa madre Tonatzin (...) Los misterios de la Edad Media peninsular, traducidos al náhuatl o al otomí, pronto se volvieron indiscernibles de los sainetes rituales que los indios interpretaban antes de la conquista.

2. Bossi, Historia concisa de la literatura brasileña, FCE, México, 1982, p.12. Traduc. Marcos Lara. 2da. ed. en portugués, Sao Paulo, 1979.

Aparecen, continúa Lafaye, "leyendas piadosas y hagiográficas, a menudo de carácter sincrético, específicamente americanas".³ Es lo que Octavio Paz llamará después "sincretismo popular e instintivo" para diferenciarlo, como veremos enseguida, del "nuevo sincretismo" o "sincretismo jesuita".

En el campo de la literatura y el arte (primeros poemas épicos, crónicas de autores indígenas o mestizos, música, danza, arquitectura, artesanía, actividades teatrales) se produce una mezcla paulatina de mitos europeos e indígenas, y también de formas expresivas y técnicas diversas que, de un modo general, se puede considerar como un proceso sincrético o (en la medida en que no siempre es inconsciente) electivo o ecléctico, proceso que desemboca con frecuencia en síntesis afortunadas que van dando perfil a las primeras expresiones culturales propias de la nueva sociedad colonial.

Erich von Richtofen pone como primer ejemplo de "sincretismo literario" en América, a la poesía épica de la conquista. La *Araucana* (1569-1589) de Alonso de Ercilla, las *Elegías de varones ilustres de Indias* (1589) de Juan de Castellanos, la "Descripción de la laguna de México" de Eugenio de Salazar (1530?-1602), y la *Historia de la Nueva México* (escrita a fines del siglo XVI y publicada en 1610) de Gaspar Pérez de Villagrà, son obras sincréticas en la medida en que se produce en ellas una "fusión de mitos

3. Jacques Lafaye, "La Edad de Oro literaria en la Nueva España", en *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México, 1984, pp. 122, 125. (Trad. de Juan José Utrilla.)

clásicos, medievales e indígenas".⁴ Richtofen no menciona el Espejo de paciencia, origen barroco de la literatura cubana, escrito por el canario Silvestre de Balboa en Puerto Príncipe (Camagüey) en 1608, y que participa de aquellas características sincréticas de los textos anteriores. De la mezcla que en este poema se da de imágenes antillanas y mitologías clásicas han hablado cuantos se han ocupado de él. Cintio Vitier recorre con placer "el desenfadado aparejamiento de palabras como Sátiros, Faunos, Silvamos, Centauros, Napeas, Amadriades y Náyades, con guanábanas, camitos, mameyes, aguacates, siguapas, pitajayas" etc., y en esa "mezcla de los elementos mitológicos grecolatinos con la flora, fauna, instrumentos y hasta ropas indígenas", ve "su punto más significativo y dinámico, el que lo vincula realmente con la historia de nuestra poesía". Y concluye con una trasparente definición ecléctica: "Balboa abre ya la brecha <..> para un primer acercamiento a nuestra realidad natural por encima o por debajo de tantas influencias clásicas, españolas o italianas acumuladas en su formación".⁵

Paralelamente a este "sincretismo" literario épico de origen español, se produce otro, conmovedor, de origen americano: el de los primeros escritores indígenas y mestizos, en lengua castellana.

4. Erich von Richtofen, *Sincretismo literario. Algunos ejemplos medievales y renacentistas*, Alhambra, Madrid, 1981, pp. 123-128.
 5. Cintio Vitier, *Lo cubano en la poesía*, Universidad Central de Las Villas, La Habana, 1958, pp. 31, 32. Hay edición más reciente del Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1970, p. 39.

EST
SALA DE LA BIBLIOTECA

Es estremecedora la figura de Hernando Alvarado Tezozomoc (1520?-1600?), bautizado y cristianizado en su adolescencia (hijo, al parecer póstumo, del sacrificado emperador Cuitláhuac), escribiendo al final de su vida, en un castellano forzado y ajeno, la **Crónica Mexicana**, concebida con el propósito de salvar la memoria antigua de su pueblo. Y la del fraile dominico Diego Durán (nacido antes de 1538 y muerto en 1588), hijo de mujer mexicana y de conquistador español, menospreciado por el cronista de su propia orden monástica ("era hijo de México, que escribió dos libros, uno de historia y otro de antiguallas de los indios"), redactando, muy enfermo ya, su **Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme**, libro que el eminente bibliógrafo mexicano del siglo XIX José Fernando Ramírez llamó "una historia radicalmente mexicana con fisonomía española".⁶ Y la del texcocano Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1568-1648), descendiente, como Tezozomoc, de Cuitláhuac (era trasnieta de una de las hijas del emperador), deteniendo la escritura de su **Historia chichimeca** en el momento en que Cortés ataca por primera vez a la ciudad de México. Y la del indio peruano Felipe Guamán Poma de Ayala (1526-después de 1613) que escribe durante casi toda su vida, a la par de sus dilatados viajes, una larga carta a Felipe III, **Nueva Corónica y Buen Gobierno**, acompañada de numerosos dibujos ilustrativos con ánimo de llegar también a la comprensión de los iletrados, sugiriendo al rey, con ingenuo optimismo, un nuevo y justiciero gobierno para las Indias. Este texto --dice Julio Ortega-- constituye un "nue-

6. González Peña, **Historia de la literatura mexicana**, Secretaría de Educación Pública, México, 1928, p. 64, 66.

vo archivo sincrético, el nuevo Código de una escritura americana". Se forja en él una "nueva formulación, actuando con sus sumas y deslindes, discerniendo y optando, levantando en fin, la racionalidad del discurso naciente".⁷ Y, sobre todos ellos, la del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), noble inca y noble español, que vivió en España desde los veintiún años sin volver ya nunca a su tierra americana; humanista neoplatónico renacentista, lector de Séneca y traductor de León Hebreo; celoso siempre de "mi lengua materna, que es la del Inca", y autor de los Comentarios reales (1609), "primera formalización de una escritura crítica americana", "significante de un nuevo signo" que, "con los instrumentos de la cultura hegemónica..., libera un discurso que norma una autonomía histórica". Julio Ortega, a quien pertenecen estas palabras, explica "el sincretismo de las dos culturas" a partir de la patética "experiencia mestiza":

Entre el texto-madre (el discurso del Incario) y el texto-padre (el relato de la Conquista), esta persona discursiva incorpora a su escritura la significación de su propio enigma cultural.

De esta "conciencia diferencial" nace "el discurso de una cultura nuestra".⁸

7. Ortega, Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura, FCE, México, 1988, pp. 21-22.

8. Ortega, op. cit., pp. 11, 14, 15, 17. En las artes plásticas, particularmente en escultura, arquitectura y ornamentística, sucede un sincretismo paralelo. En una de sus notas al Diálogo sobre la historia de la pintura en México de Couto --y es un ejemplo entre cientos--, don Manuel Toussaint apunta: "Los indios, adiestrados por artifices europeos, labran en cantería y tallan en madera obras que hoy nos asombran. La fusión de los dos espíritus, el del indio férreo y a la vez tierno, y el del español rudo y generoso, se encuentran en estas maravillosas esculturas". Y pone como ejemplos la capilla abierta de Tlalmanalco, las posas de Calpan, las portadas de la iglesia de Huaquechula, y los reta-

?Podría considerarse la función de este sincretismo, en cierta medida electivo, como algo similar, en la cultura americana, a la función que desempeñó el de san Isidoro y Raimundo Lulio en la España medieval? Si éste desembocó en el eclecticismo de Vives y Fox Morcillo (eclecticismo humanista o renacentista, anunciador del "segundo eclecticismo" baconiano), ¿no desembocaría aquél, el americano, en el sincretismo-eclecticismo manierista o barroco (Terrazas, Pineda y Bascuñán, Balbuena, sor Juana, Caviedes, Si-güenza) que anuncia el mucho más consciente de Gamarra, Espejo, Caballero, Rodríguez de Mendoza y Pereira de Sousa Caldas?

Octavio Paz nos pone en guardia contra la posible confusión entre "el sincretismo popular e instintivo" del cristianismo indio a raíz de la conquista, y "las especulaciones sincretistas posteriores". El primero era, precisamente, "instintivo" y, por ende, casi siempre inconsciente; el segundo, consciente y electivo: ecléctico, aunque Paz no use jamás este término.⁹ "El nuevo sincretismo --continúa Paz--, a diferencia del sincretismo popular de las masas indias, no se proponía indianizar al cristianismo sino que buscaba en el paganismo prefiguraciones y signos del cristianismo". Trataba así de responder a la gran pregunta sobre si los habitantes del Nuevo Mundo descendían o no de Adán y Eva, si les alcanzaba la maldición divina y nacían por tanto con el

blos de Xochimilco, Huejotzingo y Cuauhtinchan (op.cit. FCE, 1947, pp. 123-124).

9. Hay autores que no hacen distinción entre ambos términos. Así Durkheim: "Hay que evitar caer en el eclecticismo o el sincretismo de la tradición teórica". En Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *El oficio del sociólogo* (con selección de textos de otros autores, entre ellos Durkheim), Siglo XXI, México, 1975, p. 49.

pecado original, si su origen podía referirse a algunos de los hijos de Noé, si el sacrificio de Cristo les hacía partícipes de la redención, y si, en algún momento desconocido, les había llegado la enseñanza evangélica a través de alguno de los discípulos de Jesús.

En toda esta problemática hubieron de influir sin duda alguna las obras de los eclécticos españoles que preconizaban un método abierto a múltiples y diversas incorporaciones filosóficas.

Ni se crea --dice Guillermo Furlong-- que sólo la escolástica pasó al Nuevo Mundo, ya que también a las provincias de Ultramar se trasladaron con libérrimo pasaporte, las doctrinas y los sistemas de las escuelas españolas independientes, como el criticismo de Vives, el escepticismo del Brocense y el armonicismo de Fox Morcillo. Hasta la influencia luliana se hizo sentir. Los escritos de Pedro de Guevara, el *Apparatus* y el *Pandorium* y el *Mathesis Audax* de Juan Caramuel, el *Organon dialecticum* de Francisco Sánchez, estaban en todas las bibliotecas desde México hasta Buenos Aires.¹⁰

Puede imaginarse lo que todos estos textos "independientes", es decir, marginales y, en cierta medida, antiescolásticos, significaron en las primeras reflexiones de los pensadores criollos, tan enfeudados, durante el reinado de los Austrias, al pensamiento peninsular. Antes de la llegada --siglo y medio más tarde-- del racionalismo ilustrado, este arribo de las obras eclécticas españolas de los siglos XVI (Vives, El Brocense, Fox), XVII (Caramuel, Sánchez) e incluso del XIII (Lulio), deben tenerse en cuenta, como uno de los factores importantes (junto al barroco colonial y las incipientes tradiciones autóctonas) que hicieron posible la

10. Guillermo Furlong, S.J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Kraft, Buenos Aires, 1952, p. 52. Cit. por Isabel Monal, "Introducción" a *Las ideas en la América Latina*, Casa de las Américas, La Habana, 1985, p. 57.

aparición de ese sincretismo especulativo específicamente americano.

El jesuita español Diego de Avendaño, radicado muy joven en el Perú (hacia 1610) y autor de *Thesaurus indicus* (Amberes, 1663), trataba de conciliar el derecho de los indígenas al ejercicio de su libertad y a la posesión de sus tierras con las bulas de los papas cuya autoridad no podía discutir, llegando a defender el derecho de los indios a la resistencia y el de los esclavos negros a la emancipación.¹¹ Tal fue el sincretismo de algunos jesuitas del siglo XVII en la América hispano-lusitana, y su primera expresión literaria la ve Paz en un eminente intelectual, muy ligado a los jesuitas, don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), y en Sor Juana Inés de la Cruz (1648?-1695).¹²

Hay que desenmarañar aquí una cierta "riqueza" conceptual. Para Paz, el manierismo novohispano es el origen de la poesía mexicana, y son manieristas Francisco de Terrazas (fl. 1580) y Bernardo de Balbuena (1561-1627), con quienes "se realiza el pasaje hacia la poesía barroca" (la de Sigüenza y sor Juana).¹³ Pero no olvidemos que, para bien o para mal, según el crítico o historiador de que se trate, el manierismo europeo era ecléctico. Así lo indica, entre otros, Venturi.¹⁴ Por su parte, Hocke, dice que "el

11. Felipe Barrera Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Impr. Rosso, Buenos Aires, 1937. p. 158-164.

12. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, FCE, México, 1982, pp. 52, 55, 56, 64.

13. *Ibidem*, p. 74.

14. Así, por ejemplo, Lionello Venturi, en su *Historia de la crítica de arte* (Gustavo Gili, Barcelona, 1979, p. 116, trad. Rossend Arqués), afirma que "los pintores manieristas <...> seleccionaron de las obras más apreciadas de los maestros, los elementos que ellos consideraban que constituían el arte" y, por ello, "se equivocaron como artistas y como críticos". Uno de estos últimos, Pa-

arte manierista de entonces (fines del Renacimiento) ha de considerarse como una síntesis impresionante del espíritu europeo"; y, con una bella imagen tomada de Herder y aplicada al manierismo, termina así el primer tomo de su obra: "No sin razón lleva la pinya, que reúne en sí el sabor de miles de especies finas, una corona sobre su cabeza".¹⁵

La imagen nos trae de nuevo a América, de la que parece estar hablando. Estos escritores manieristas americanos que circulan desde un inexistente "clasicismo" hacia el barroco (y no sólo caben ahí los mexicanos Terrazas y Balbuena, sino también los colombianos Manuel Rodríguez, Fernández de Piedrahita, José de Oviedo y, en especial, Juan Rodríguez Freile, autor del famoso *El Carne-ro*, los chilenos Pineda y Bascuñán y Pedro de Oña, el cubano Silvestre de Balboa, y algunos más), fundan ese sincretismo cultural criollo americano (literario, pero también plástico, arquitectónico y, en mucha menor medida, musical) que se hará pronto eclecticismo consciente. No deja de ser igualmente expresivo el hecho de que Hocke llame "campo osmótico" a aquel que deja abierto la dialéctica clasicidad-manierismo.¹⁶ Es, junto a otros, el campo americano.

Eliás Trabulse, en su obra *Ciencia y religión en el siglo XVII* considera a Sigüenza, en su triple actitud de "creyente, heterodoxo y escéptico", como "precursor del eclecticismo mexicano del

olo Lomazzo (1538-1600), "elabora un programa ecléctico, aunque indica los peligros inherentes al eclecticismo".

15. Hocke, *El mundo como laberinto*, tomo I, Guadarrama, Madrid, 1961, trad. José Reyes Aneiros, pp. 22, 422. (1ra. ed. alemana, Hamburgo, 1959.)

16. *Ibidem*, p. 18.

siglo siguiente";¹⁷ y Laura Benítez Grobet, siguiendo a Trabulse, lo hace llanamente ecléctico en su libro *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, y no sólo a propósito de su concepción tycho-brahiana del mundo.¹⁸ Ese eclecticismo no es faceta peculiar de Sigüenza sino

"característica propia de la modernidad" en México, y significa importación selectiva de las tesis <europeas> de vanguardia; por tanto no se trata de un eclecticismo indiscriminado, indiferente o burdo, sino consciente y valorativo desde la perspectiva novohispana.¹⁹

Laura Benítez supone incluso que el título del libro más significativo de Sigüenza, además de tomado del del padre Horacio Grassis, tiene relación (?Libra=Libertad?) con la "libertad philosophica" (?Philosophia libera de Isaac Cardóso?).

Esta expresión sincrética inicial de la cultura colonial se desarrolla y crece, de manera cada vez más consciente, durante los dos primeros siglos virreinales, y alcanza una segunda cristalización estilística en el muy peculiar barroco colonial.

En Europa se ha dicho hasta el cansancio que el barroco, al igual que el arte de la baja Edad Media, es una manifestación histórica más del intemporal espíritu romántico (alternante con el clásico). En otras formulaciones --contra las que protestó René Wellek en un famoso ensayo--²⁰ es el barroco la categoría su-

17. Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, El Colegio de México, México, 1974, pp. 31, 115.

18. Laura Benítez Grobet, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, UNAM, México, 1982, p. 36, 39, 40.

19. Benítez Grobet, op. cit., p. 39-40.

20. Wellek, "The Concept of Baroque in Literary Scholarship", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 5, 1946. Traducido y publicado en *Historia literaria. Problemas y conceptos*, Laia, Bar-

prahistórica y el romanticismo su expresión medieval y, más tarde, decimonónica. El manierismo (término derivado de la manera de Miguel Angel, señalada por Vasari) ha venido a ser un tertium datur universalizador (según Curtius),²¹ y el barroquismo y el romanticismo y otras tendencias más recientes, sus expresiones epocales.

No obstante, tratándose de España (y ya hemos visto someramente hasta qué punto la península se hace "periférica" o "marginal" e inicia temprano su divorcio del "centro", de la modernidad renacentista o modernidad a secas), la romantización de lo medieval y de lo barroco ha resultado siempre difícil (aunque se ha hecho muchísimas veces, desde los hermanos Schlegel para acá). Octavio Paz, que ha exhibido en todos sus ensayos literarios esa vocación romantizadora, no puede, sin embargo, romantizar el barroco español y, acudiendo una vez más a la deshistorización de las categorías estéticas, dice de él, en su notable ensayo sobre sor Juana Inés de la Cruz (1982), que "es a un tiempo romántico y clásico <.> Es vértigo e inmovilidad: salto congelado".²² Esta

celona, 1983, pp. 51-85. Ver especialmente páginas 67-69, 72-73, 79-80, 84-85.

21. En *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 t., FCE, México, 1955, trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre, t. I, p.384, 385: el manierismo es el "denominador común de todas las tendencias literarias opuestas a la clásica, ya sean preclásicas, postclásicas o contemporáneas de algún clasicismo"... "El manierismo es una constante de la literatura europea"; y, glosando la opinión de Lovejoy sobre el romanticismo (no compartida por Wellek, que considera al barroco como etapa histórica): la palabra barroco "ha dado lugar a tantas confusiones, que será bueno prescindir de ella". Los dos tomos (el primero sobre el manierismo en el arte y el segundo en la literatura y en la música) de Gustav R.Hocke (ver nota 11), publicados en español (al menos el primer tomo, que es el único que he podido consultar), argumentan exhaustivamente las tesis de Curtius.

22. Paz, op. cit., p.80.

definición ecléctica, si cierta --metafóricamente-- en el caso español, lo es mil veces más en el americano; y así lo prueba el libro de Paz. La peculiaridad del barroco americano, ¿no nace de su origen sincrético y de su desarrollo ecléctico?

El libro de Paz dedica el capítulo tres de su primera parte ("Sincretismo e imperio") a este tema. "El nacionalismo mexicano --dice (y es evidente que podríamos extender el concepto a casi toda la América hispano-potuguesa)-- nació a la sombra de un universalismo doble: el humanismo cristiano y el sincretismo jesuita".²³ Si recordamos la medida en que ese humanismo cristiano era a su vez sincrético o ecléctico, podemos igualmente medir la importancia de ese método electivo-conciliador-integrador en la América colonial.

En el caso de sor Juana, su sincretismo nace también del sincretismo jesuita, que tiene uno de sus ejemplos señeros en la obra del sacerdote alemán Atanasio Kircher (1601-1680), hombre muy sabio que acumuló, gracias a una prodigiosa memoria, el conocimiento de muchas lenguas y de muy diversas ciencias y autores, hasta el punto de tenersele por un Pico della Mirandola del siglo XVII. Confiado en aquella notabilísima memoria de la que se vanagloriaba, Kircher escribió muchas veces sin suficiente rigor, y cometió, al correr de su pluma, no pocos errores, a los que se sumaban los provocados por sus nexos intelectuales con el hermetismo y la astrología. No obstante fue, en su tiempo, autor muy influyente; en la Libra astronómica de Sigüenza y Góngora es el más veces citado, y sor Juana lo consultaba con frecuencia. "El 23. Paz, *ibid.*, p.50.

libro de Kircher --escribe Paz a propósito de *Itinerarium exstaticum* o *Iter exstaticum* (Viaje extático) (1656)-- es un híbrido". (Véase aquí una nueva muestra de la resistencia a utilizar la voz "ecléctico".) Y señala enseguida su forma mixta "hermética y neoplatónica", obediente a "un patrón literario que alcanza su forma final hacia el siglo II después de Cristo".²⁴

En *Libra astronómica y filosófica*, de Carlos de Sigüenza y Góngora (escrita en 1681 y publicada por primera vez en 1690) se da ese patrón con una cierta mayor incidencia científica moderna (a veces uno cree estar leyendo a Feijóo). Es, según el maestro Gaos, "un hecho capital en la historia de las ideas en México", "transición, a una, entre dos edades y entre dos mundos, las Edades Media y Moderna, el Viejo y el Nuevo Mundo".

Sigüenza muestra muy a las claras su estirpe ecléctica. En su argumentación contra el padre Kino cita a Cicerón ("en la disputa debe averiguarse no tanto la importancia del autor, cuanto el peso de la razón"), a Minucio Felix ("se busca no la autoridad del que disputa, sino la verdad de la disputa misma"), a Escaligero ("ni cien millares de autores son suficientes contra una sola razón"), a Aulio Gelio ("procura rechazar las autoridades que ciertamente pienso puede suceder que tengas; mas di la razón que no tienes"), a Quintiliano ("siempre tuve la costumbre de no ligarme en absoluto a las enseñanzas que llaman católicas, es decir, universales o generales; pues raramente se encuentra este género, sin que pueda ser debilitado en alguna parte, y destruido"), a Pico della Mirandola ("yo de tal manera me he formado, que sin jurar

24. Paz, *ibid.*, p.478.

por las palabras de ninguno, me lancé a través de todos los maestros de la filosofía y examiné todas las doctrinas") y al poeta Palingenio ("cuanto diga Aristóteles u otro cualquiera, no me preocupan nada sus dichos cuando se apartan de la fuente de la verdad").²⁵

En cuanto a sor Juana, su sincretismo es desvelado a lo largo de las seiscientas páginas del ensayo de Paz. Primero sueño, como ejemplo sin par, "es irreductible a la estética de su tiempo"; "escapa a la tiranía de los estilos"; prefigura, según Vossler, al Iluminismo; su filiación está en "el antiguo hermetismo redescubierto por el Renacimiento", y es "una profecía de la poesía moderna".²⁶ Se trata, en definitiva, de un cruce de estilos y tendencias, una elección peculiar americana del caudal intelectual europeo.

Tesis semejante es la de Moreno Villa cuando, en el campo de la arquitectura religiosa, habla de lo *tequitqui* mexicano, aquella "extraña mezcla de estilos pertenecientes a tres épocas: románica, gótica y renacimiento" que se encuentra en los conventos mexicanos y en los del resto del subcontinente, y que es "el producto mestizo que aparece en América al interpretar los indígenas las imágenes de un religión importada".²⁷ Estamos aquí ante el fenómeno generalizado del eclecticismo colonial americano: importación, interpretación de lo importado, mezcla de estilos y de

25. Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, UNAM, México, 1959, pp. XI, 69, 70. Presentación de José Gaos, ed. de Bernabé Navarro.)

26. Paz, op. cit., p. 500.

27. Moreno Villa, *Lo mexicano*, El Colegio de México, 1948, p. 13-14, 9, 25.

concepción espiritual, y producto original. Todas las historias del arte colonial hispano-luso-americano lo comprueban. Cossio del Pomar demuestra que, cuando le llega a la pintura americana la hora de la madurez, y

aparecen los primeros artistas poseedores de sentido propio, <..> fueron construyendo un arte ecléctico que logra, en proceso lento, características nacionales.²⁸

Esa literatura y ese arte (muy pronto, según veremos, habrá que decir también esa filosofía) se amplían y se enriquecen durante los dos primeros siglos coloniales hasta que, en el XVIII, su desarrollo, cada vez más abierto y consciente, empieza a responder teóricamente a un condicionamiento distinto: el de la necesaria recepción de la modernidad europea combatida por la ortodoxia católica. ¿Qué actitud le queda a un individuo comido de mil ansias de conocer, en un entorno social y político que le recorta sus fuentes de información, le prohíbe el acceso a todas aquellas que no concuerdan con el status tradicional vigente, o le da ya expurgadas las más tibias de entre ellas? Esa persona buscará libros aquí y allá, hará extractos de volúmenes tomados en préstamo, copiará largos textos incansablemente, se aprenderá párrafos enteros de memoria, estudiará francés o inglés para poder leer en las fuentes originales o pedirá que se le traduzcan artículos o periódicos extranjeros semiclandestinos; irá así formando una biblioteca precaria hecha de libros conseguidos al azar o pedidos a ciegas a viajeros amigos; se sentirá feliz cada vez

28. Cossio del Pomar, "Suramérica al encuentro de su estilo", Cuadernos americanos, año XIX, núm.2, mar-abr 1960, p.222. En la nota 5 del capítulo siguiente veremos una opinión similar de Manuel Toussaint. Podrían transcribirse muchas más.

que logre incorporar un conocimiento nuevo, moderno, a su acervo intelectual, y se verá muchas veces seducido por tendencias enfrentadas.²⁹ Habrá un momento en que se enterará de que su concepción del mundo es ..." ecléctica". Es decir, la definirá y tendrá cabal conciencia de ella. Es el momento difícil de quienes buscan conciliar religión y ciencia, americanismo y europeísmo, disciplina ante la metrópoli e intereses criollos, tradición y modernidad; es el tiempo crítico de Gamarra, Alzate, Peralta y Barnuevo, Sousa y Caldas, Baquijano, el presbítero Caballero, Espejo, y tantos más que constituyen la base ideológica americana de la independencia.

Hasta ahora hemos venido viendo las imprecisiones terminológicas de la mayoría de los autores: "sincretismo religioso", "hibridismo", "sincretismo literario", "sincretismo cultural", "eclecticismo". Helena H. Casas, estudiando el caso del Ecuador, habla de un "sincretismo religioso, cultural y social en los modos de vida indígena" y de su significación en el fortalecimiento de "el desarrollo socio-cultural del país" conformando una cultura "esencialmente mestiza, híbrida, indo-hispanica; y mal podría hablarse --concluye-- de una cultura puramente europea y otra neta-

29. El libro de Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición* (El Colegio de México, 1945), es muy rico en la descripción detallada de ese mundo bibliográfico perseguido por la Inquisición.

netamente indígena".³⁰ En lo sucesivo, los historiadores ya hablan con mayor frecuencia de eclecticismo.

El eclecticismo americano del siglo XVIII

Si en Europa el eclecticismo representó un papel fundamental en el tránsito hacia la modernidad, su importancia fue aún mayor en la América colonial donde había --dice José Carlos Chiaramonte-- "tres barreras tradicionales para las nuevas formas de pensar: los dogmas de la Iglesia católica, la filosofía escolástica a ellos ligada, y la fidelidad política a las monarquías ibéricas".³¹

El esfuerzo criollo inicial por vencer sin violencias estas tres barreras que coagulaban la vida cultural de las colonias españolas y de la portuguesa se orientó hacia la libre elección e importación entre las filosofías europeas, y, en particular, hacia el eclecticismo. Así lo afirma José Gaos:

Las <filosofías> importadas durante la Colonia pueden reducirse a la escolástica desde aquellos primeros tiempos hasta la primera mitad del siglo XVIII inclusivamente; y en la segunda mitad de este siglo, al eclecticismo europeo del mismo siglo y del anterior. Esto quiere decir que las importaciones han implicado, a partir de cierto momento una actividad de elección.³²

30. Elena Hernández-Casas de Benenati, "Los factores socio-culturales del desarrollo en el Ecuador", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 14, UNAM, México, 1981, pp. 91, 90.

31. Chiaramonte, *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*. Compilación, prólogo y notas de J. C. Chiaramonte, Bibl. Ayacucho, núm. 51, Caracas-Barcelona, 1979, p. XIV.

32. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1952, p. 58-59. (Capítulo II, tercer acápite: "Importación electiva y aportativa".) Más adelante insiste: "Aquellos jesuitas y no jesuitas eligen entre las muchas filosofías ya integrantes de la universal precisamente la filosofía electiva o ecléctica, para importarla". (p. 60) (Las cursivas son de Gaos).

Ese momento en el que se inicia esta "actividad de elección" no puede fijarse de manera precisa. Pero está ya, según hemos visto, en el novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), en cuya obra aparece ya --según dice Rafael Moreno-- "la conciliación entre catolicismo y modernidad, que después dará origen a nuestra peculiar tesis ecléctica".³³

También hay eclecticismo, a principios del siglo XVIII, en el jesuita Miguel Viñas, rector de la Universidad de Santiago de Chile, que, polemizando con sus superiores, pedía respetar la verdad antes que la autoridad y buscar aquella dondequiera que se encontrase.³⁴

Al arrancar la segunda mitad del siglo XVIII, en 1755, el panorama de la filosofía en el mundo estaba dominado, a los ojos del bibliógrafo mexicano Eguirra y Eguren, por el método ecléctico. He aquí su comentario:

Si consideramos ahora la Filosofía, aun la de Gassendi, de Descartes y la que fuera de España es estudiada por los hombres cultos (..), la han gustado muchos (..) sin apartarse empero de nuestros mayores y del Peripato. Permaneciendo, pues, en Aristóteles, guía inconcuso, expusieron su sistema en muchos cursos (..), ya según la escuela tomista, ya según la escotista o la jesuitica, en los cuales (..) construyeron y armonizaron ingeniosamente muchas cosas nuevas.³⁵

33. Rafael Moreno, "La filosofía moderna en la Nueva España" en el volumen colectivo Estudios de Historia de la Filosofía en México, UNAM, México, 1963, p.170.

34. Walter Hanisch-Espindola, S.J., En torno a la filosofía en Chile (1394-1810), Universidad Católica de Chile, Santiago, 1963, p. 54. Cit. por Isabel Monal en su Introducción a Las ideas en la América Latina, ed. cit., p.132.

35. Bernabé Navarro, "El pensamiento moderno de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII", La Palabra y el Hombre, II época, núm. 29, Universidad Veracruzana, Xalapa, ene-mar 1964, p. 25.

No es grande el margen de elección que establece Equiara y E-guren, pero no hay duda de que el criterio es electivo y antidogmático. "Que tienden a un cierto eclecticismo y lo logran, es algo en que coinciden claramente las fuentes indirectas y las directas", señala Bernabé Navarro. E insiste: la tendencia de los profesores jesuitas mexicanos hacia las doctrinas modernas "no puede entenderse de otra manera que dentro de un eclecticismo".³⁶ De otro modo no podrían resolver la contradicción entre la dogmática religiosa que profesaban (y, en algunos, su latente escolasticismo) y las implicaciones filosóficas de la ciencia que, cautamente, obviaban.

La influencia en América de los eclécticos portugueses y españoles y la utilización selectiva (crítica) de sus enseñanzas fue, pues, muy notoria. Ha sido repetidamente señalada en el mexicano José Antonio Alzate (1729-1790); en los también mexicanos Francisco Xavier Clavigero (1731-1787), fray Benito Díaz de Gamarra (1745-1783) y Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1801); en el colombiano Francisco Antonio Moreno y Escandón (1736-1792); en el quiteño Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo (1747-1795); en el cubano José Agustín Caballero (1762-1835); en el brasileño Antonio Pereira de Sousa Caldas (1762-1814); en el argentino Juan Baltasar Maciel (1727-1788); en la mayoría de los intelectuales jesuitas expulsados en 1759 y 1767, y en muchos otros.

En Perú, ya en la primera mitad del XVIII, José Eusebio Llano Zapata aborda con un eclecticismo abierto, de autodidacta, el estudio de la naturaleza americana, y sigue los preceptos de Nico-

36. Ibidem, p. 24.

lás de Cusa, Gassendi y Descartes, en sus Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América Meridional, en las que ataca las "inutilidades sofisticas e impertinencias en que, hasta ahora, los tiene envueltos <a los maestros> la observancia del Peripato"... Era muy temprano para que su esfuerzo rindiera frutos, y el escolasticismo predominante logró que sus enseñanzas cayeran en el vacío. En una carta notable de 1748, dirigida al doctor Chiriboga, critica severamente al régimen virreinal y su carácter ajeno al país, y asegura que "no puede durar mucho, lo que su propio lugar no ocupa". El misticismo de Peralta y Barnuevo (1663-1743) ha sido considerado también como ecléctico, acaso por sus aspectos sincréticos. Más claro es el eclecticismo, ya en el último tercio del XVIII, de José Baquijano y Carrillo (1751-1818), Hipólito Unanue (1755-1833), Toribio Rodríguez de Mendoza (1756-1825) y fray Melchor de Talamantes (1765-1809). A finales del siglo XVII, el jesuita Nicolás de Olea (n. 1635) es el primer peruano (y en aquel tiempo toda América del Sur dependía del Virreinato del Perú) "en quien encontramos referencias a Campanella Bruno, Ticho Brahé y otros autores del Renacimiento, y el primero que revela conocimiento del cartesianismo", señala Felipe Barreda.³⁷ Las ideas de Newton penetraron en la Universidad de Lima hacia 1727, defendidas por algunos catedráticos y por el profesor italiano Federico Botoni (que explicó también la circulación de la sangre "con imponderable disgusto al observar que esta célebre Universidad <de San Marcos> no haya admitido tan célebre doctri-

37. Felipe Barreda Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Impr. Rosso, Buenos Aires, 1937, p. 233.

na");³⁸ Juan de Soto y el padre Isidoro Celis, continuaron tíbiamente por ese camino. La tendencia era secundada en Perú por el virrey Manuel Amat y Junient. Junto a la defensa de las teorías newtonianas, otros (Eusebio de Llano y Zapata, como ya hemos visto, e Ignacio Castro) atacaban la escolástica con mayor vigor, desde 1758.

Al hablar del peruano Rodríguez de Mendoza, Manuel Mejía Varela dice:

Fue un ecléctico, postura que es común a todos los iluministas peruanos e hispanoamericanos del siglo XVIII. <.>Frente a la idea de Dios, los iluministas latinoamericanos hielan su atrevimiento y así su aventura intelectual se desarrolla en una tensión manifiestamente ecléctica: enciclopedismo y religión se armonizan y compendian.³⁹

No sólo Mejía advierte la generalización del eclecticismo entre los iluministas americanos. El profesor cubano Roberto Agramonte decía igualmente, en su estudio preliminar (1945) a la edición de la *Philosophia electiva* del presbítero Caballero, que "el eclecticismo constituye en la época una actitud general en América".⁴⁰

38. *Ibidem*, p. 285. Sobre la penetración de las ideas de Newton véase el interesante ensayo de Luis Carlos Arboleda "Acerca del problema de la difusión científica en la periferia: el caso de la física newtoniana en la Nueva Granada", en *Quipu, Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, vol. 4, num. 1, México, ene-abr 1987, pp.7-31.

39. Mejía Varela, "La filosofía en Perú", entregas 5 y 6. En *La Cultura al Día*, de Excelsior, México, agosto 1985.

40. Agramonte, "Estudio preliminar" de *Philosophia electiva*, del Pbro. José Agustín Caballero (edición bilingüe), trad. de Jenaro Artiles, estudios preliminares de J. Artiles, Roberto Agramonte y Francisco González del Valle, Universidad de La Habana, Biblioteca de Autores Cubanos, vol. I. (cit. por Olga Quiroz Martínez en "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII" (1946) *Revista de la Universidad de La Habana*, núm. 73-74-75, jul-dic. 1947, p. 65).

Estos eclécticos tenían clara conciencia de la línea de pensamiento que abrazaban. En carta al padre fray Antonio del Valle decía el jesuita mexicano José Antonio Alzate:

...el objeto de un hombre de bien, y poseído del amor de la verdad, debe ser examinarlas todas <las sectas filosóficas> con imparcialidad, y tomar de cada una lo más probable y más conforme a razón. Esto es lo que dicta la prudencia a pesar de los pueriles sofismas con que Ferrari y Rodelli han querido establecer el honor de la peripatética, justamente abandonada por los filósofos eclécticos.⁴¹

Esa imparcialidad y esa prudencia no eran muestras de cobardía. "No se trata --dice Rafael Moreno-- de una concepción filosófica acomodaticia. Escriben sus obras con firmeza y está lejos de los autores la prudencia tímida del que busca un arreglo o una conciliación".⁴²

Otra muestra notabilísima de cómo entendía y practicaba el eclecticismo Alzate es este párrafo de una carta suya en la que explica a Clavigero parte de uno de sus cursos:

De ahí seguí a los cuerpos animados, primero las plantas, en que seguí el corriente de los Modernos, luego los brutos con Descartes, luego el hombre cuyo tratado dividí en las cuatro facultades Vital, Natural, Animal y Racional, en que inserté respectivamente los tratados de Generatione, Corruptione, un Compendio de Anatomía. Traté difusamente los sentidos, y en el oído les di los principios fundamentales de Música, como en la vista los de Óptica, Dióptrica y Catóptrica, según las tres direcciones de la luz, en cuya explicación seguí a Descartes. En Generación me pareció mejor Maupertius, en la Anatomía Heister, en la Música Erranso, en la Óptica el abad Nolle. En lo que mira a la facultad racional que es lo que llamamos ánima, seguí generalmente a Malebranche y Descartes.⁴³

41. En Epístolas literarias (varios autores), vol. I, INBA, México, 1958, p. 108.

42. Moreno, op. cit., p.181.

43. Ibidem, pp. 198-199.

También el jesuita Clavigero seguía el mismo método y, advirtiendo que no había en ello "ninguna intención de parcialidad", declaraba en su *Física*: "escogimos en cada una de las cuestiones la opinión que nos pareció más verosímil"... "sin distinción de escuela o sistema".⁴⁴ Se repiten las dos líneas capitales del eclecticismo antiguo, que habían revalidado Bacon, Descartes y Leibniz: negación de la hegemonía de las escuelas (sectas) anteriores y libre elección entre las ideas de todas ellas. Esa era la actitud moderna. En su diálogo *Filaletes y Paleófilo*, empezado a escribir en Guadalajara (Jalisco), Clavigero hace triunfar la verdad moderna del primero sobre el fervor antiguo del segundo, "defendiendo --dice Méndez Placarte glosando a Juan Luis Maneiro, jesuita amigo y biógrafo de Clavigero-- la necesidad de la experimentación y la supremacía de la razón sobre la autoridad humana en las ciencias físicas y naturales".⁴⁵ ¡En las ciencias físicas y naturales! Era la salvedad ecléctica: "en materia de fe y costumbres" la autoridad humana de los teólogos seguía siendo indiscutible. Salvada, pues, la ortodoxia, la reflexión se abría ampliamente a la influencia de lo moderno. Maneiro nos dice que Clavigero enseñaba en su cátedra de filosofía del colegio jesuita de Valladolid (luego, Morelia)

una síntesis construida con orden admirable (..) en la que encontrábase, admirablemente concentrados y dilucidados con suma perspicuidad, los filósofos griegos, así como también todos los útiles conocimientos descu-

44. *Ibid.*, pp. 199-200.

45. Gabriel Méndez Placarte, *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 24, México, 1941, p. 192.

biertos por los sabios modernos, desde Bacon de Verulamio y Descartes hasta el americano Franklin.⁴⁶

La filosofía se consideraba una ciencia, se la separaba de la teología y se practicaba en ella la libertad electiva. Los maestros cercanos eran Feijóo y Tosca: "Tomando como guías a Feijóo y a Tosca había llegado (Clavigero) a enamorarse de aquella filosofía que --adulta ya en tiempos de las Olimpiadas griegas-- es por nosotros llamada moderna". Y enseguida, junto a algunos nombres ya olvidados de la época, los casi emblemáticos de Purchot, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz.⁴⁷

También en el campo de la literatura empezaba a darse un larvado eclecticismo. Clavigero atacaba --son palabras de Maneiro-- "la corrupción del gusto literario <..> que aún no desaparecía del todo". Se refería a las derivaciones americanas del culteranismo, muy cultivado aún en la oratoria sagrada y en las justas poéticas. Y su compatriota y compañero de religión y aficiones, Francisco Javier Alegre, parafraseaba los tres primeros cantos del *Arte poética* de Boileau "realzada ésta --dice Alfonso Reyes-- con liberales ensanches de doctrina".⁴⁸ Es decir, todavía en el siglo XVIII, y sin atisbo alguno de romanticismos, se perfilaba ya en América --y también en Europa, claro-- una tercera línea ecléctica a partir de un "ensanche liberal" de Boileau.

Cuando se produjo la expulsión de los jesuitas, sus colegios fueron ocupados por profesores de otras órdenes y por catedráticos laicos. Fue una coyuntura que el gobierno ilustrado español

46. Méndez Plancarte, op. cit., p.191.

47. Ibidem, p. 184.

48. Reyes, Alfonso, *Letras de la Nueva España*, en *Obras completas t.XII*, FCE, México, 1960, p.378. (1ra.ed., 1946). Hay edición aparte del FCE, México, 1948 (Colección Tierra Firme, núm. 40).

aprovechó para imponer las tesis ilustradas en la reconstitución de aquellos colegios y en las universidades. Era forzoso anular, pues, si se quería ser consecuente con tales propósitos, las viejas prohibiciones inquisitoriales sobre la circulación de libros, y, Carlos III, por primera vez en la historia española, decretó junto con la expulsión de los jesuitas, la libre entrada de libros en sus dominios americanos. Las órdenes religiosas adoptaron entonces explícitamente tesis educativas de carácter ecléctico. En su Exortación Pastoral Americana de 1786, el comisario general de las Indias de la orden franciscana recomendaba estudiar

la filosofía reformada por los académicos de nuestros siglos (...) Ni Platón, ni Aristóteles, ni todos los héroes de la Grecia literaria, ni Santo Tomás, ni Escoto, ni algunos de los próceres de la Escuela, tienen facultad para ligar los pies a la razón, ni pueden obligarla a que les preste su homenaje.⁴⁹

Díaz de Gamarra, profesor oratoriano, y uno de los que, en México, ocupó de manera brillante el vacío dejado por los jesuitas, adoptó la metodología ecléctica. En su obra *Elementa Recentioris Philosophiæ*, puso de relieve el influjo de Verney ("los eruditísimos varones Heineccio y Verney"), a quien cita con frecuencia. En el sentido histórico general, seguía expresamente las historias de la filosofía de Pourchot, de Stanley⁵⁰ y, sobre todo, de

49. Cit. por Isabel Monal en su "Introducción" a *Las ideas en la América Latina*, t. I, p.111.

50. Edme Pourchot (1651-1734), filósofo francés autor de *Institutiones philosophicæ* (1695), obra que mereció muchas reediciones y que lo hizo famoso (y que Gamarra y Maneiro y muchos otros citan), en la que mantiene opiniones cartesianas que algunos consideraron subversivas; no obstante, llegó a ser rector de la Universidad de París. / Thomas Stanley (1625-1678), filólogo inglés, autor de *History of Philosophy* (1655, 3 vols.), en la que se exponen las diversas doctrinas filosóficas anteriores al cristianismo mediante citas de los filósofos más notorios, sin examen crítico. Hegel la critica en sus *Lecciones sobre la historia de la*

Brucker, cuyos volúmenes --se dice a sí mismo-- "debería transcribir íntegros". Divide, en efecto, la historia de la filosofía en una primera etapa de "sectas" ("multitud de hombres..., dividida de los otros, (que) sigue un determinado género de doctrina bajo un maestro"), y la etapa constituida por "la filosofía que entre los griegos se dice ecléctica <y> entre los latinos se dice electiva", dividida a su vez en un eclecticismo antiguo y una "filosofía ecléctica moderna fundada por Verulamio" en la que figuran todos los filósofos posteriores a Bacon salvo los "materialistas", "fanáticos" y "ateos". En sus "Prolegómenos" insiste en que la filosofía escéptica "no merece el nombre de filosofía sino el de dogmática", y seguidamente, "destierra la filosofía tradicional y la sectaria, ya que ninguna de estas procede de la recta razón". Se queda, por último, con la filosofía ecléctica "aquella en la que buscamos la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con los experimentos y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio, y con la autoridad acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino" <..> "Esta es la filosofía ecléctica, a la cual pienso que debéis consagraros --Gamarra se dirige a la juventud americana, FA-- con toda diligencia, con toda devoción".⁵¹ Estaba orgulloso de su misión. "He procurado, el primero de mis compatriotas --decía en la dedicatoria de sus Academias filosóficas (1774) al obispo Luis F. de

filosofía (ed. cit., p. 106) porque Stanley da por supuesto que con la aparición del cristianismo (es decir, de la "verdad revelada") se acabó toda posibilidad filosófica (es decir, toda "verdad creada por la razón natural").

51. Díaz de Gamarra, Elementos de filosofía moderna. Presentación traducción y notas de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1963, pp. 9, 3, 11, 25, 26.

Hoyos y Mier-- , instruir a los jóvenes americanos en todo lo mejor que se encuentra en los más célebres filósofos".⁵²

Como tantos más, tampoco él se olvidó de guardar prudentemente la ropa, y condenó con virulencia a Spinoza, "vagabundo abortado de la filosofía" y "algo más vil que hombre", y "los principios llenos de veneno de Hobbes y Spinoza".⁵³ Según Samuel Ramos, "su astucia para conciliar aun las ideas más incompatibles, fue sumamente útil para la cultura de la Nueva España".⁵⁴

También José Ignacio Bartolache (1739-1790), en su Mercurio volante del 28 de octubre de 1772 advertía del gran riesgo que se corre "de adoptar opiniones aventureras y casarse con un autor favorito, despreciando altamente a todos los demás; lo que es muy fuera de toda razón y muy perjudicial".⁵⁵ Se adoptó, pues, el sistema que Lanning describe como "casual use of encyclopedists and philosophes when they became available".⁵⁶

El médico Espejo, hijo de indio y de mulata (esta última descendiente de vascos), jugó un papel semejante en Quito con el arma del panfleto y el periodismo. Parece cosa probada que, diez años antes de su nacimiento, en 1736, se enseñaban ya en Quito

52. Díaz de Gamarra, "Dedicatoria al obispo Luis F. de Hoyos y Mier", *Academias filosóficas, México 1774*. En Dorothy Tanck de Estrada, *La Ilustración y la Educación en la Nueva España* (antología), SEP/El Caballito, México, 1985, p. 98.

53. *Ibidem*, p. 15.

54. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Biblioteca de Filosofía Mexicana, México, 1943, p. 46.

55. José Ignacio Bartolache, "Verdadera idea de la buena física y de su grande utilidad", *Mercurio volante*, núm. 2, México, 28 oct 1772. En Dorothy Tanck de Estrada (prol. y antolog.), *La Ilustración y la Educación en la Nueva España*, SEP/El Caballito, México, 1985, p. 88.

56. Cit. por Charles C. Griffin, "The Enlightenment and Latin American Independence", en Arthur P. Whitaker, ed., *Latin America and the Enlightenment*, 2da. ed., Cornell University Press, p.127.

las doctrinas de Descartes, Newton y Leibniz.⁵⁷ Según Cardiel Reyes habría que mencionar, en Ecuador, la labor "modernizadora" de algunos jesuitas (Magnán, Torres Barralín y, el más importante de todos, Juan Bautista Aguirre, que tuvo seguidores en los también jesuitas Juan de Hospital y Pedro Muñoz).⁵⁸ La obra más notable de Espejo, y la primera de todas ellas (escrita con un seudónimo hecho de tres topónimos vascos: Cía, Apéstegui y Peroche-na), es *El nuevo Luciano de Quito o despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura* (1779), inspirada en la forma literaria dialogal y en la mordacidad satírica del ecléctico sirio de Samosata así como en el propósito educativo y de servicio del jesuita portugués, ecléctico también, según ya vimos, Luis Antonio de Verney, el famoso Barbadinho, y de Feijóo y Condillac. Pretendía, como indica el título, "despertar a los ingenios quiteños" respecto de los males provocados por la sujeción a España y por su atrasada y dogmática concepción de la filosofía y de la ciencia. Cita también al ecléctico español Andrés Piquer, cuya Filosofía moral conocía.⁵⁹ En *El nuevo Luciano* proclama su eclecticismo, aprendido en Teodoro Almeйда, José Antonio Caracciolo, José Antonio

57. Pérez-Marchand (op.cit., p. 24) aduce los testimonios de John Tate Lanning ("The reception of the Enlightenment in Latin America", en *Latin American and the Enlightenment*, Arthur P. Whitaker, ed., Appleton, Nueva York, 1942) y de Roland D. Hussey, "Traces of French Enlightenment in Colonial Hispanic America", *ibidem*.

58. Cardiel Reyes, op.cit., p.28. Cardiel menciona también en Venezuela, al padre A.de Valverde, que, hacia 1770, polemizó con el conde San Xavier atacando la escolástica, y a Baltasar Marrero, continuador suyo; y, en Paraguay, al padre Joaquín Millas, cartesiano que defendía también el sensualismo de Condillac.

59. María del C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, UNAM, México, 1979, p.203.

Muratori, Feijóo y, sobre todo, en Verney: "Yo no me caso con ningún autor, ni me muero de amores por nadie que no esté al bando de la sana razón".⁶⁰ Fue fundador del primer periódico de Quito, autor de muchos folletos satíricos y de divulgación científica, conspirador y precursor de la independencia. Murió a poco de salir de prisión, en 1795.

Cuando en Cuba, a raíz de la expulsión de los jesuitas, el obispo Hechavarría (1724-1790) hubo de redactar los nuevos estatutos del Real Seminario de San Carlos de La Habana,⁶¹ da libertad a los catedráticos para enseñar según el texto o textos que les parezcan más apropiados, advirtiéndolo que no hay por qué adherirse a "las opiniones de ninguno, ni hacer particular secta de su doctrina, sino enseñar las que parezcan más conformes con la verdad, según los nuevos experimentos que cada día se hacen, y las nuevas luces que se adquieren en el estudio de la naturaleza".⁶²

Siguiendo este criterio, el presbítero Caballero, gran admirador de Feijóo y de Gamarra, a quienes cita por extenso, escribió en 1797, para sus cursos en el Real Seminario, su Philosophia

60. Francisco J. de Santa Cruz y Espejo, *El nuevo Luciano de Quito, Clásicos ecuatorianos*, Quito, 1943, p.104. Cit. por María del C. Rovira, op. cit., p.213. Es notable el hecho de que, en su documentado libro sobre Espejo (Eugenio Espejo, reformador ecuatoriano de la Ilustración, FCE, 1969) y en su edición de la Obra educativa de Espejo para Biblioteca Ayacucho, Philip Louis Astuto no se refiera a esta línea ecléctica de su biografiado. Tampoco lo hizo Menéndez Pelayo en las tres páginas que le dedica en el tomo III (pp. 509-512) de su *Historia de las ideas estéticas*.

61. Hechavarría, Santiago José de, *Estatutos del Real Seminario de San Carlos*, que con la aprobación de Su Magestad, bajo su regio patronato, y jurisdicción del ordinario se ha fundado en el Colegio Vacante de los regulares expatriados de la Compañía del nombre de Jesús en la ciudad de La Habana (1769).

62. Citado por Isabel Monal en su "Introducción" a *Las ideas en la América Latina*, 2t., Casa de las Américas, La Habana, 1985, t.I, p. 117.

Electiva con el objeto de introducir entre sus alumnos las nuevas corrientes filosóficas y científicas europeas. Como ejemplo de la tendencia electiva pone a Newton, "noble inglés y matemático insignia, quien por un lado admite los razonamientos de los escolásticos, y prescinde por otra parte de otras hipótesis más recientes que, sin insistir en la investigación de la naturaleza interna de las cosas, se preocupan solamente de sus apariencias". Su defensa más clara del eclecticismo está en el artículo séptimo de sus "Cuestiones que se suelen plantear acerca de la filosofía y de la lógica en sí mismas", artículo que se titula "Sobre si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y a un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiarlos todos seleccionando lo que haya dicho uno de verdad o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a lo demás". La "conclusión única" de este artículo afirma terminantemente: "Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse". Y en el desarrollo de su argumento recomienda: "Nos conviene seleccionar de todos los filósofos, incluso de los paganos".⁶³ Claro que guardándose mucho de incluir en esa selección los temas sancionados ya por la fe: "Fidis in divinis, in humanis vero ratio et experientia sunt unice veritatis adquirendae media".⁶⁴

La línea filosófica predominante en este eclecticismo natural derivaba de las posiciones de Descartes, Gassendi y, como ya hemos visto, de Newton, y de los pensadores del empirismo inglés y

63. En *Las ideas en la América Latina*, t.II, p.576.

64. En "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII" por Olga Quiroz Martínez, loc. cit., p. 64.

francés, Locke, Bacon y Condillac,⁶⁵ aunque no siempre coincidían todas estas líneas en las síntesis americanas. En algunos autores, en los oratorianos, por ejemplo, predominaba Descartes, mientras que la Orden de Loyola (no así sus mejores intelectuales) lo arrinconaba en beneficio de la supervivencia de la escolástica; en otros era por el contrario el experimentalismo la tendencia hegemónica.

En la Argentina, el eclecticismo fue lo suficientemente significativo como para que Arturo A. Roig haya podido hablar de un "ciclo ecléctico" que se originaría hacia 1772 y se cerraría con la llegada de Lafinur (iniciador del "ciclo ideologista") al Colegio de Ciencias Morales, de Buenos Aires, en 1819.⁶⁶ Fue el canónigo Juan Baltasar Maciel (1727-1788), cancelario del Colegio de San Carlos a partir de la expulsión de los jesuitas, y, allí, "maestro de la generación de Mayo",⁶⁷ quien dio inicio al eclecticismo consciente en el Río de la Plata. Coleccionó una de las bibliotecas particulares más grandes entonces de América, y decía pertenecer a la secta ecléctica,

aquella que reconoce por autor a Potamón de Alejandria, que floreció en el siglo de Augusto y que sin adoptar sistema alguno por entero tomó sólo de cada uno los principios que tiene por más verdaderos y conducentes para el conocimiento de las causas y explicación de sus efectos. Esta libertad de opinar sobre las cosas que no dependen de la revelación, hace el fondo de la secta

65. vv.aa. Perfil histórico de las letras cubanas, Instituto de Literatura y Lingüística, Academia de Ciencias, La Habana, 1983, p. 73.

66. Arturo A. Roig, "La filosofía de la Ilustración en Argentina" (1763-1819), en Filosofía, universidad y filosofía en América Latina, UNAM, México, 1981, p. 174.

67. Véase Juan Probst, Juan Baltasar Maciel, el maestro de la generación de mayo, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1946.

ecléctica y ha producido tan grandes ventajas que logra el estado actual de la filosofía.⁶⁸

Francisco Sebastini, profesor de filosofía en el mismo Colegio, entre 1791 y 1793, adoptaba también la tendencia ecléctica. Al exponer a sus alumnos su método para el curso de Lógica, decía que había que tomar

lo que haya de bueno en Aristóteles, en Epicuro, en Gassendi, en Descartes, en Newton, en Leibniz y en los demás filósofos, y en conformidad con esa norma serán mis clases.⁶⁹

Siguiendo a Guillermo Furlong, Arturo A. Roig demuestra asimismo el eclecticismo de Narciso Agote y del deán Gregorio Funes, ya en los primeros años del siglo XIX. Decía el primero en sus Instituciones filosóficas:

...nada de inducirnos a seguir a Aristóteles, a Descartes, a Newton, a Wolff, pues los campos son múltiples y en todos ellos hay árboles cargados de frutos.⁷⁰

Igualmente, el deán Funes, ya en 1815, proponía que se estudiara "sin sujeción a partido alguno".⁷¹

Fue ecléctico también el padre Luis José Chorroarin (1757-1823), rector del Colegio de San Carlos, constituyente del año 12 y redactor de una Lógica (1783) en cuyo Apéndice (titulado "Breve tratado del arte de la crítica") afirma:

El que verdaderamente se gloria del nombre de filósofo, no se casa con la autoridad o doctrina de nadie <..> Las sentencias de cada uno de los Santos Padres, o de muchos de ellos, no deben ocupar para nosotros otro lugar que las doctrinas de otros sabios, ni aquella autoridad de los Padres deberá ser mayor que la autoridad de aquellos filósofos a quienes ellos han seguido <..>

68. Cit. por Arturo A. Roig, op. cit., p.174.

69. Ibidem, p.174.

70. Ibid., pp. 174-175.

71. Ibid., p.174.

como que es muy cierto que éstos y otros santos hombres, en estas materias <las ciencias naturales> no han seguido a Jesucristo, sino a Platón, Aristóteles, Avicena y otros gentiles (...) y puede darse el caso de que en materia dada se haya de prestar mayor fe a un hereje o gentil que a los mismos santos.⁷²

Muy importante fue en Colombia el eclecticismo de Francisco Antonio Moreno y Escandón (1736-1792), encargado en Nueva Granada de llevar a vías de hecho la expulsión de los jesuitas, con cuyos dineros construyó una biblioteca pública. Siendo fiscal de la Real Audiencia, y a solicitud del virrey Guirior, redactó un plan de estudios superiores para un proyecto de Universidad Pública. Su objetivo central era acabar con la preeminencia de la escolástica y no se cansaba de denunciar supersticiones y milagrerías siguiendo muchas veces al padre Feijóo. Creía explícitamente que, en filosofía, "debe prevalecer el eclecticismo (...), la experiencia y la observación".⁷³ Jaime Jaramillo Uribe afirma que

la hostilidad de Moreno y Escandón al método escolástico es tal, y la mención que hace en su plan de conceptos como eclecticismo tan abundante, que quienes hubieran llegado a desarrollarlo con toda consecuencia habrían sacado conclusiones muy cercanas al pensamiento moderno, es decir, a practicar el método experimental en la ciencia natural y el de la libre razón, en materias de teología, filosofía y jurisprudencia.⁷⁴

72. En *Las ideas en la América Latina*. edit. cit., t.II, pp. 540-541.

73. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2t., FCE (Breviarios 89 y 156), México, 1961, t. I, p. 156.

74. Jaramillo Uribe, "Rousseau y el pensamiento colombiano en los siglos XVIII y XIX", en vv.aa. *Presencia de Rousseau*, UNAM, México, 1962, p. 369. Ahí mismo pueden leerse los siguientes conceptos de Moreno y Escandón: "Siempre que hubiese obligación a escuela o determinado autor ha de haber parcialización y empeño en sostener cada uno su partido, preocupándose los entendimientos no en descubrir la verdad para conocerla y abrazarla, sino para sostener contra la razón su capricho".

También José Félix de Restrepo (1760-1832), amigo de Bolívar y constituyente en 1821, era ecléctico. En su "Oración para el ingreso en los estudios de filosofía", pronunciada en el Colegio Seminario de Popayán, en octubre de 1791, proclamó "la inutilidad de la teología escolástica" y anunció que "la filosofía que aprendemos no es cartesiana, aristotélica ni newtoniana. Nosotros no nos postraremos de rodillas para venerar como oráculos los caprichos de algún filósofo". Claro que dejaba primero bien salvada su ortodoxia católica refiriéndose al comienzo de su Oración, como quien traza el signo de la cruz, a "las impías máximas de Lucrecio, Espinosa, Bayle y otros nombres execrables".⁷⁵ (Leopoldo Zea menciona a Baltazar de los Reyes Marrero, como ecléctico parigual de Gamarra en Caracas.)⁷⁶

Parecida actitud es la de Antonio Pereira de Sousa Caldas (1762-1814) en Brasil, que, según Alfredo Bosi, "da la medida del sincretismo literario de la época (...) capaz de fundir el amor al progreso con la creencia religiosa". (En la misma página lo incluye indistintamente dentro del "hibridismo ilustrado-religioso" y del "eclecticismo".)⁷⁷ Su eclecticismo consistía, en efecto, en ser de ideas roussonianas (fue reo ante la Inquisición, en Coimbra, en 1781, acusado de "herege, naturalista, deista y blasfemio"), partidario luego de la Revolución francesa, y en profesar al mismo tiempo una sincera fe religiosa. Su contemporáneo Rodri-

75. En *Las ideas en la América Latina*, edit. cit., t. II, p. 545, 549, 551.

76. Zea, "Ideología y filosofía de la cultura barroca latinoamericana", *Nuestra América*, núm. 3 (monográfico dedicado a "El barroco latinoamericano"), UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, sep-dic 1980, pp. 71-79.

77. Bosi, op. cit., pp. 83, 86.

go de Sousa Coutinho, ministro portugués en Brasil, lo calificó de "alternativamente santo e jacobino". En su famosa Carta 47a., una de las poquisimas cartas que se conservan de él, de entre las muchas que se han perdido, defendía la libertad de investigación y divulgación en las ciencias naturales, y, en las demás, salvando los dogmas de la existencia de Dios, de la providencia divina y de la inmortalidad del alma,

em toda outra matéria eu consentiria limpa e plena liberdade, consentiria que o espirito dos escritores se debatesse e esvoacasse a seu bom grado, porque tal é a índole do entendimento.⁷⁸

En su Carta 46a proclamaba que el hecho de que la Iglesia desaprobara algun principio no daba motivo al gobierno para perseguir a quien lo defendiera, pues sus campos de autoridad eran independientes.

En el eclecticismo de estas dos o tres generaciones de pensadores americanos convivían, como se ha visto, Ilustración y ortodoxia religiosa mediante el subterfugio de separarlas; les iba en ello la posibilidad elemental de pensar con alguna independencia, eficacia y modernidad. Era la separación de lo profano y lo sagrado, de lo terrenal y lo sobrenatural. ¿No había dicho Jesús: "Mi reino no es de este mundo"? Un eclecticismo, pues, sui generis.

Sin embargo, hay un caso singular en el cual el eclecticismo parece retrotraerse al primer siglo de nuestra era. Es el del padre jesuita chileno Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) autor,

78. Candido, Formacao da literatura brasileira, 2t., Itatiaia, Belo Horizonte, 1981 (6ta. ed), t.I, pp. 325, 245, 246. Primera edición, Sao Paulo, 197.

con el seudónimo de Juan Josépant Ben-Hera, de La Venida del Mesias en Gloria y Magstad, en cuatro volúmenes, escrita en Italia, en el exilio italiano, y publicada por Manuel Belgrano en Londres en 1816; obra la más notable de la literatura colonial chilena, acusada de herejías y arrumbada en el Index. En la inicial "invocación a Cristo", Lacunza pide al clero "sacudir el polvo de las Biblias" y buscar en su sentido literal, por una parte, la vertiente judéo-cristiana profética y, por la otra, la vertiente irania apocalíptica, y confundirlas en una escatología profético-apocalíptica. Se trata, según Horacio Cerutti, de "un esfuerzo ecléctico sin par <...> <que> por medio de un esfuerzo lógico que aúna la forma de la pregunta medieval con la racional cartesiana, recupera el horizonte utópico como prioridad".⁷⁹ En definitiva, una lectura liberal ilustrada del Apocalipsis en la que se subraya el carácter liberador de la segunda venida del Mesías y la instauración terrenal del reino de la justicia.

Salvando este texto singular, en el que Lacunza se acomoda realmente en una fusión utópica de diversas tradiciones y del pensamiento ilustrado, los demás eclécticos religiosos no encontraban tan fácil solución sintética. Aunque el padre Juan Luis Maneiro, biógrafo y compañero de algunos de los jesuitas mexicanos expulsados, asegura que la labor de éstos "condujo a una "síntesis original",⁸⁰ son muy evidentes en sus obras las dificultades con que se encontraban al pretender, en efecto, integrar su

79. Horacio Cerutti, *Ensayos de Utopía*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1989, pp. 78, 79.

80. J.L. Maneiro y M. Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), México 1956. (Cit. por Rafael Moreno, op. cit., p.200.)

"granítica fidelidad --dice Gabriel Méndez Plancarte-- a la ortodoxia católica" con sus incursiones teóricas por los campos del empirismo o del sensualismo ilustrado. En ocasiones bordean la heterodoxia y se ganan la enemiga de "gentes pacatas y asustadizas que veían con malos ojos todo intento de innovación";⁸¹ y, con frecuencia, establecen, de hecho, lo que el presbítero Caballero llamaba la "teoría de las dos verdades",⁸² una especie de compromiso de "no agresión" o de "coexistencia pacífica", no exenta, a veces, en efecto, de integraciones notables en el sentido de la modernidad.

No es arbitrario este cotejo entre religión y filosofía que nos lleva a lo político. Fernando Ortiz, refiriéndose al supuesto catolicismo de las Sociedades de Amigos del País, decía que

...en aquella época sonreían los pueblos latinos borbonizados, donde se leía la excomulgada Enciclopedia por los mismos que luego rezaban el santo rosario entre sorbos de rapé.⁸³

Esta peculiaridad ecléctica de la Ilustración americana (y también de la española) es lo que ha permitido a más de un autor hablar de una "Ilustración católica" o "teológica" para distinguirla de la francesa, inglesa o alemana.⁸⁴ No siempre es acertada esta distinción radical. También en la ilustración alemana -

81. Méndez Plancarte, "Introducción" a Humanistas del siglo XVIII UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 24), México, 1941, pp. XVI, XVII.

82. En "Algunos aspectos del pensamiento filosófico de Félix Varela", por Olivia Miranda Francisco, en Universidad de La Habana, número 217, La Habana, may-ago. 1982, p.6.

83. Ortiz, La hija cubana del Iluminismo, La Habana, 1943, p. 13.
84. Chiaramonte, op. cit., p. XVIII, XIX. Se refiere a los casos más conservadores: el obispo San Alberto, el canónigo Maciel, ambos del Río de la Plata, y el obispo Abad y Queipo y el canónigo Pérez Calama, de Nueva España.

-Leibniz, por ejemplo señero-- se daba ese intento de convergencia entre religión y racionalismo.⁸⁵ En Inglaterra, la supuesta tolerancia de la religión anglicana hacía innecesaria la revalidación insistente --tan típica del pensamiento latino-- de la ortodoxia religiosa en los pensadores británicos avanzados; pero no por ello dejaba de existir. Incluso en Francia, muchos ilustrados perfectamente al día eran rigurosos practicantes de la religión católica. Si el deísmo de algunos disimulaba a veces cierto ateísmo larvado, era en otros la manifestación de una persistente religiosidad. El carácter ecléctico de la Ilustración francesa es resultado en parte de esa generalizada extensión del poder eclesiástico sobre la cultura. Que en el mundo hispánico fuera más opresivo es tan sólo, en la segunda mitad del siglo XVIII, una cuestión de medida.

Pero hay un aspecto, el de la política, que requiere ahora, al pasar al análisis del eclecticismo en el siglo XIX, una rápida apostilla.

Lanning tiene razón cuando dice que "the modernization of the colonial mind through perfectly normal and unpolitical channels was more basic to this role (el de los graduados universitarios en el movimiento de la independencia, PA) than any verbal Bastille-storming".⁸⁶ Los caminos del eclecticismo americano fueron al principio no políticos. Su condicionamiento colonial--pero también el estadio general del desarrollo de los conocimientos en

85. Gaos, En torno a la filosofía mexicana, Porrúa y Obregón, México, 1952, p. 46.

86. Cit. por Charles C. Griffin, "The Enlightenment and Latin American Independence", op. cit., p. 127.

el mundo-- explica sobradamente su modalidad especulativa, académica, universitaria.

No hay en esto atraso importante de América en la adopción de las ideas científicas modernas, ni desfase esencial con respecto a Europa. Las ideas y los textos habían ido llegando con relativa oportunidad; sus enseñanzas habían encontrado un suelo propicio en la intelligentsia criolla y habían sido asumidas en los medios universitarios en medida no inferior a la de muchos otros países europeos; el Estado, incluso, favorecía la adopción de las corrientes culturales ilustradas. Pero esa superestructura científica carecía de base económica suficiente, de sustento social autónomo. El mismo Estado que facilitaba el desarrollo de las ideas modernas, hacía imposible, por su propia definición colonialista (agravada por el esfuerzo centralizador metropolitano del "despotismo ilustrado"), toda aplicación práctica local. El eclecticismo era una manera de avanzar hacia la modernidad en el campo de las ideas e incluso de crear algunas de las condiciones necesarias para el progreso económico-social; pero fallaba si no invadía también el campo de lo político. La fuerza de las cosas, es decir, la objetividad misma del desarrollo en la sociedad y en la conciencia de sus capas intelectuales directoras, propició con cierta rapidez ese paso, cuyos orígenes se barruntaban ya, según vimos (Espejo, Vizcardo), de la cultura moderna universitaria al terreno de la práctica política.

El eclecticismo en el primer tercio del siglo XIX

Entre los pocos estudiosos que se han ocupado del tema, se da casi siempre por sentado que, en el siglo XIX, con la independencia, el eclecticismo americano dieciochesco (al que es corriente minimizar hasta casi hacerlo desaparecer) dejó de representar el papel que, bajo las condiciones coloniales adversas, había representado de manera casi natural o predeterminada.

Nada más falso. La indeclinable importancia del eclecticismo en el siglo XIX está ampliamente documentada; en realidad, siempre fue un instrumento idóneo de reflexión para el que había una natural disposición en la intelligentsia de las jóvenes naciones independientes. Silvio Zavala ha interpretado muy positivamente esta disposición americana hacia el eclecticismo en el siglo XIX.

Ya en la época colonial --dice--, y con mayor libertad y amplitud en el siglo XIX, se desarrolla en las varias áreas del Nuevo Mundo una disposición extraordinaria para recibir, y para adaptar a sus necesidades y estilos propios, las diversas corrientes de cultura procedentes del exterior<.> Rotas las dependencias imperia-imperiales, renovóse la tendencia de los americanos a ejercer libremente la facultad de recepción ecléctica, que iba a constituir, por una parte, un ejercicio imitativo, y, por otra, un vasto ensayo de asimilación de elementos de la cultura universal <.> Permitieron una diversificación y enriquecimiento mayor de las corrientes de cultura, cierto adiestramiento de la facultad receptiva y una ampliación considerable de horizontes.⁸⁷

Hay que tener muy presente que, cuando las generaciones americanas de la independencia alcanzan la madurez política, el eclecticismo no tiene la mala prensa que comenzó a tener en el último

87. Zavala, "Etapas de recepción de influencias y eclecticismo en la cultura colonial de América", Revista Hispánica Moderna, año XXXI, ene-oct. 1965, núm. 1-4, Nueva York, 1965, p. 454. Posteriormente aparece como capítulo de su obra El mundo americano de la época colonial, 2t., Porrúa, 1967, tomo I, pp. 512-516.

tercio del siglo XIX. Por el contrario, como factor determinante de la introducción en América de las ciencias modernas y de la posibilidad de investigar libremente en todos los aspectos concretos e immanentes de la vida, tiene incluso un prestigio que lo ha convertido en una de las alternativas ideológicas más prometedoras para resolver los graves problemas que habrían de confrontarse en el futuro inmediato. Silvio Zavala habla incluso de "la boya del eclecticismo".⁸⁸ Y Zea lo define como forjador de la idea nacional:

Lo peculiar de los hombres de esta América, que se había filtrado a través del barroco, se hace consciente en el racionalismo ecléctico y se convierte en punto de partida para la identificación de nuevas nacionalidades. El mal decir, como el mal copiar, era sólo una forma de expresar lo propio y es a partir de la toma de conciencia de este hecho cuando se empieza a diseñar la identidad de los hombres de esta parte del mundo.⁸⁹

Por si todo ello fuera poco, no hay que olvidar que la religión católica seguía siendo la religión de los americanos (criollos e indígenas) y que la Iglesia iba a desempeñar un papel muy importante en el proceso independentista. Patrick Romanell indica claramente que "father Hidalgo carried on his campaign for self-government under the eclectic banner of Catholic liberalism. He fought with the Sword of Freedom in his right hand and with the Virgin of Guadalupe in his left". Con ironía Romanell añade que

88. Zavala, El mundo americano de la época colonial, ed.cit., t.I p. 615.

89. Zea, "Ideología y filosofía...", loc. cit. nota 75, p.78. Enseguida el maestro Zea habla del "afán conciliador de los precursores de la independencia, de los libertadores y de los encargados de crear un nuevo orden que los americanos puedan considerar como propio", aunque, en la situación de mediados del siglo XIX, le parece ya errónea la actitud del positivista convertido en "fiel seguidor de otra cultura". (ibidem, p. 79).

Hidalgo "saw no inconsistency in the work of the two hands as he applied the Biblical counsel concerning slugs to arms: "let thy left hand know what thy right hand doeth".⁹⁰

Prueba notabilísima es la de la educación del inmortal Periquillo, de Fernández de Lizardi:

Mi sabio maestro se atrevió el primero a manifestarnos el camino de la verdad sin querer parecer singular, pues escogió lo mejor de la lógica de Aristóteles y lo que le pareció más probable de los autores modernos y los rudimentos de física que nos enseñó; y de este modo fuimos unos verdaderos eclécticos, sin adherir caprichosamente a ninguna opinión, ni deferir a sistema alguno sólo por inclinación al autor.⁹¹

Lizardi justifica "este prudente método" expresando así un sentir común, y lamenta que "aún no se abandonaba enteramente el sistema peripatético".

En tanto que método, el "tipo electivo" aparece como una actitud plausible y casi obligatoria en la coyuntura americana al día siguiente de la independencia. Para algunos historiadores es, incluso, en el siglo XIX, uno de los "tipos históricos de filosofar" americanos.⁹² Su fundamental asunción de la idea de liber-

90. Patrick Romanell, Making of the Mexican mind, University of Notre-Dame Press, Londres, 1967, p. 38-39. (Primera ed., University of Nebraska Press, Lincoln, 1952.)

91. Fernández de Lizardi, El Periquillo Sarniento, t.I, cap. V, (en Obras de Lizardi, t. VIII), UNAM, México, 1982, p.96, 97. Prólogo, edición y notas de Felipe Reyes Palacios.

92. W. Trejo, El problema de la filosofía americana, Universidad de Nuevo León, Monterrey, 1965. "En América-- dice-- se han dado con peculiaridad estos tipos históricos de filosofar: <...> "el clérigo conciliador y enciclopédico" del siglo XVIII (Díaz de Gamarra); el "polígrafo" dominado por el afán de lo nuevo; "el moralizador", "el tipo electivo" y "el ensayista" del siglo XIX (Bello, Hostos, Montalvo, Lasterria, Rodó, Varona); "el filósofo profesional" de nuestros días, etc." Conciliación, poligrafía, criterio moralizador, ensayismo: todos estos tipos se engloban de hecho en el "tipo electivo". En el Diccionario de filosofía de Walter Bruggen, S.J., después de definir como eclécticos a "la ma-

tad y su apertura inquieta a todas las facetas de lo moderno, lo habían relacionado desde sus orígenes con el protoliberalismo de Locke y Montesquieu, y, desde la primera década del siglo XIX, con el liberalismo político y con la idea de tolerancia. (No hay que olvidar que el liberalismo, al igual que el eclecticismo, nace contra la intolerancia y el absolutismo, es decir, en defensa de los derechos e ideas del individuo, de un lado, y del ciudadano, de otro, y que esa tolerancia --originada, a su vez, en la Ilustración-- se relaciona más tarde con la masonería, cuyo papel en la independencia americana es bien conocido.) Las Cortes de Cádiz fueron una especie de prueba de fuego de ese liberalismo ecléctico americano (y también, por supuesto, del español) de la que salió fortalecido en muchos aspectos pero, sobre todos, en el de la acrecentada conciencia de los intereses americanos fundamentales. El despotismo ilustrado dejaba su lugar a la ilustración liberal. A esto se refiere, creo, Raúl Cardiel Reyes, cuando señala que el período iniciado por las clases criollas a partir de la última década del siglo XVIII es "un nuevo período en la difusión de la Modernidad en América, al cual no puede denominarse Ilustración sino más bien liberalismo".⁹³ La tantas veces re-

yor parte de los filósofos grecorromanos, a muchos pensadores de la patristica, a la filosofía popular de la Ilustración y a Cousin", se añade: "Ecléctica es también gran parte de la filosofía americana" (op. cit., Herder, Barcelona, 1978, novena edición ampliada, p. 175. Trad. José M. Vélez Cantarell.)

93. Reyes, op.cit., p.32. La secuencia ecléctica está muy clara. Dice Cardiel: "Al mediar el siglo XVIII toda la obra de los que se han llamado con propiedad los eclécticos --movimiento que sostiene la compatibilidad de la ciencia moderna y sus métodos y supuestos filosóficos con la religión católica <...>, conmueve definitivamente a las colonias españolas"(p.26). Y más adelante: "Simón Bolívar y Andrés Bello en Venezuela, Manuel de Salas en Chile, Manuel Belgrano y Mariano Moreno en Argentina, Miguel Hidalgo

petida idea sobre la identificación entre liberalismo y romanticismo (que es parte esencial de todo el proceso de romantización de la cultura decimonónica) se destruye así acudiendo, aunque sólo sea, a la cronología. La solución ecléctica de Bolívar en su Carta de Jamaica (1815) es bien conocida:

No convengo en el sistema federal <..> Rehusó la monarquía mixta de aristocracia y democracia <..> Busquemos un medio entre extremos opuestos.⁹⁴

Y cuando piensa en la Constitución de la Gran Colombia:

Esta Constitución participaría de todas las formas, y yo deseo que no participe de todos los vicios.⁹⁵

América surgía a la vida independiente en medio de una gran confusión social, y el recurso a soluciones eclécticas, desde las primeras constituciones nacionales, fue moneda corriente, heredada de manera natural del pensamiento americano del siglo anterior, pero también, nuevamente, de Europa. Al poner límites a la tesis sobre la supuesta hegemonía de la filosofía francesa en los

y José María Morelos en México, son otros tantos ejemplos de personas penetradas de las ideas de la Filosofía Moderna" (léase liberalismo ilustrado o ecléctico) (p. 34).

70. Acosta Saignes, Antología de Simón Bolívar, UNAM (Bibl. del Estudiante Universitario, núm. 104), México, 1981, p.52.

95. Ibid., p. 54. Es intrigante el hecho de que Francisco Cuevas Cancino transcriba este texto en su Bolívar en el tiempo (El Colegio de México, 1982, p.385) de la siguiente manera: "...su Constitución será ecléctica, con lo cual se evitará que participe de todos los vicios". ¿Una distinta redacción de la Carta de Jamaica encontrada en alguna otra fuente? Es sabido que los textos de Bolívar de esa época tuvieron laboriosas redacciones y que de algunos de ellos hay varios manuscritos diferentes. (En su artículo "El manuscrito original del Discurso de Angostura", Pedro Grasses da cuenta de dos borradores del Discurso y de tres manuscritos más, motivados, en su día, por la urgencia de ser traducidos al inglés. Ver su libro Otros temas de bibliografía y cultura venezolana, Caracas, 1978, pp. 29-37.)

ideólogos de la independencia, Luis Villoro señala la sucesión ecléctica de todos ellos con respecto al siglo XVIII:

La actitud inicial del criollo parece más bien asimilar a su propia línea de pensamiento, las expresiones de los ideólogos franceses que coincidan formalmente con ella. Prolongan así el eclecticismo selectivo ante las ideas modernas que distingue a muchos ilustrados del siglo XVIII.⁹⁶

Quien lo prolongó de la manera más explícita fue un alumno del presbítero Caballero, el sacerdote cubano Félix Varela y Morales (1787-1853), catedrático de filosofía en el famoso Seminario de San Carlos de La Habana y eminente pensador americano, autor de unas *Institutiones philosophiae eclecticae ad usum studiosae juventutis editae* (4 tomos, 1812-1814) en las que --dice el Diccionario de la literatura cubana, editado por la Academia de Ciencias de Cuba (1984)-- "abandonó el escolasticismo imperante por la filosofía ecléctica".⁹⁷ En otro libro suyo, *Propositiones varias ad tironum exercitationem*, dice terminantemente: "Omnium optima Philosophiae est eclectica".⁹⁸

Los patricios americanos habían escuchado la prédica ecléctica de sus maestros en las universidades de la colonia, y la prolongaban; pero también sentían el influjo ecléctico europeo. Leían o oían hablar de *The Eclectic Review* (primera época: 1805-1811; segunda época: 1814-1837) que representaba al eclecticismo con-

96. Villoro, "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en el volumen colectivo *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, ed. cit., p. 207.

97. *Diccionario de la literatura cubana*, (2t.), Instituto de Literatura y Lingüística, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1984, t. 2, p. 1073.

98. Cit. por Elías Entralgo, *La liberación étnica cubana*, Universidad de La Habana, La Habana, 1953, p. 226.

servador inglés; en el extremo ideológico opuesto, la *Revue Encyclopédique de Leroux*, de marcado acento eclectico, aunque desde la posición del socialismo utópico;⁹⁹ y el *Conciliatore* (1838-1840), de Milán, revista eclectica también desde el título mismo, dirigida por Silvio Pellico, que se ocupaba por igual de literatura, economía y ciencia, y que fue enudecida por Metternich en octubre de 1819.¹⁰⁰ Recibían igualmente las noticias del eclecticismo español (cuando no habían convivido con él en la propia España o en el exilio liberal londinense) y leyeron poco más tarde lo que del eclectismo decía el *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture*, que era el diccionario que andaba en las manos de los americanos cultos desde la cuarta década del siglo. Allí se podía leer un encendido elogio del eclecticismo como método:

Pour apprendre et pour cultiver une science, l'éclectisme est-il, sans contredit, la meilleure méthode <..> Elle est née avec le premier qui a étudié <..> L'instinct même la suggère <..> Pour étudier, il n'est pas moins indispensable d'être éclectique que de penser.¹⁰¹

99. La *Revue Encyclopédique* tenía un carácter liberal-eclectico hasta 1831, año en que la ruptura con Cousin la convirtió en una revista saintsimoniana (hasta 1835, año de su desaparición). En ambas etapas su influencia fue muy considerable en los pensadores radicales americanos. Lo mismo habría que decir de *Le Globe*, fundado en 1824, periódico liberal progresista en los años veintes, y saintsimoniano después de la revolución de 1830.

100. En carta a Ugo Foscolo escribía Silvio Pellico: "Hemos escogido ese título porque nos proponemos conciliar, y porque conciliamos en efecto a todos los amigos sinceros de la verdad. Ya el público se ha dado cuenta de que no es esta una empresa de mercenarios, sino de literatos, si no todos célebres, al menos reunidos para sostener, hasta donde sea posible, la dignidad del nombre italiano". En *Dictionnaire Larousse du XIXe siècle*, tomo 4, p. 846-847, artículo "Conciliateur (Le)".

101. *Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture*, 52 vols., Paris, 1835, vol. XXIII, "Eclectisme" (largo artículo firmado por Bordes Demoulin), p. 41ss. En un artículo de Sarmiento, de 1881, titulado "Reminiscencias de la vida literaria", puede leerse: "Nosotros llevábamos, yo al menos, en el bolsillo a Lermannier, Pedro

También Goethe (traducido muy pronto al francés y leído en América por una selecta e influyente minoría) acogía al eclecticismo en sus Años de aprendizaje de Wilhelm Meister (1829), y en una de sus Máximas decía:

Ecléctico lo es todo aquel que, de aquello que le rodea, de aquello que en torno suyo sucede, asimilase lo que a su naturaleza conviene; y en este sentido puede apellidarse ecléctico cuanto llamemos educación y progreso, ya en teoría, ya en la práctica. 102

Además, después de la independencia, los años angustiosos de la organización nacional, de los despotismos y de las luchas civiles, no le brindarán al ciudadano culto americano, en la mayor parte del continente, condiciones mucho mejores para desarrollar su saber de manera desahogada y libre. Y, en la lucha contra la restauración cultural colonialista (o contra su supervivencia en Cuba), habrá de diversificar sus fuentes e importar electivamente nuevos y diversos elementos de la cultura europea para que, con su asimilación peculiar y su aplicación concreta, puedan acabar constituyendo formas de cultura propias. Acabará por sentirse heredero de aquel saber dieciochesco americano que logró importar de Europa las primicias de la modernidad, y sabrá que, en esa continuidad entre los siglos XVIII y XIX, se han echado en América los cimientos de una cultura que no podrá menos de considerar peculiar. Si la compara con los sistemas filosóficos, científicos

Leroux, Tocqueville, Guizot, y por allí consultábamos el Diccionario de la Conversación..." (en Prosa de ver y pensar, selección de E. Mallea, Emecé, Buenos Aires, 1943, p.170). También hay muestras del influjo y popularidad de este Diccionario enciclopédico en Altamirano y Guillermo Prieto: Y en autores cubanos del XIX. 102. Goethe, Obras completas, 3t., Aguilar, Madrid, 1957, t.I, p.362 (máxima núm. 649). Traducción Cansinos Assens.

y artísticos centroeuropeos, se percatará poco a poco de que la suya, por muchos parentescos que le reconozca, es ya una manera americana de reflexionar y de crear, manera que corresponde cada vez más con aquel mundo aparte que, según Bolívar, era América. Pertenecíamos de manera irremediable --y acaso plausible-- a la cultura occidental, pero el nuestro --se ha dicho-- era, también de modo necesario, "otro" occidente. América asimilaba tratando de no ser asimilada.

Surge justamente entonces, en la tercera y cuarta década del siglo, y en Francia, una escuela filosófica que se apropia de la denominación "eclecticismo" y, aun siendo intrínsecamente mediocre, se convierte en un fenómeno de importancia ideológica, política y social creciente. Se trata del espiritualismo de Cousin, del ecléctismo cousiniano.

En el artículo "éclectisme", del Dictionnaire que hemos citado poco más arriba, su autor, Jean-Baptiste Bordas-Demoulin (1798-1859), después del abierto elogio del eclecticismo que hemos transcrito, arremete con igual seguridad contra ese nuevo éclectisme cousiniano que pretendía erigirse en sistema filosófico único y definitivo, capaz de sustituir a todos los demás en la medida en que supuestamente integraba todo lo que de valioso tuvieran. El desarrollo de este ataque al eclecticismo de Cousin aparece en sus *Lettres sur l'éclectisme et le doctrinarisme* (1838). La extraña mezcla entre el catolicismo excéntrico de Bordas-Demoulin (negación de la Inmaculada Concepción y de la infalibilidad papal, y substrato jansenista), su platonismo y su liberalis-

mo radical, despertaron cierto interés en América, y, aunque contestado muy pronto por el positivismo creciente, no dejó de ser uno de los vehículos que introdujeron en América un eclecticismo que sabía distanciarse del eclecticismo cousiniano.

No obstante, la escuela presuntamente totalizadora de Cousin, que representó en Francia un papel cada vez más reaccionario, tuvo en América una repercusión muy considerable. Y muy ambigua.

Provocó tal confusión --sobre todo al hacerse más tarde alusión a su influjo--, que es preciso detenerse en ella algún tiempo.

<p>Capítulo II</p> <p>EL MAESTRO DE VICTOR COUSIN</p>

Bello, Monte Alverno, José Joaquín de Mora, Echeverría, Alberdi, Sarmiento, Larrazábal, los hermanos González del Valle, Montalvo y un largo etcétera, hablaron más de una vez, elogiosamente, del entonces famoso catedrático francés. La capacidad seductora de las lecciones del joven Cousin le granjearon muy rápidamente en Francia un prestigio enorme y ese prestigio pasó también a América muy pronto, en boca, a veces, de americanos que oyeron directamente sus clases en la Sorbona o en la Escuela Normal. Si añadimos a todo ello el creciente peso de la cultura francesa en América, desde el siglo XVIII, es fácil comprender esa rápida extensión de la influencia de Cousin entre la joven inteligencia americana ávida de conocimientos.

Conviene aclarar, sin embargo, que esa influencia se debió, al principio, a ciertos aspectos laterales o circunstanciales de la vida política y del pensamiento de Cousin y, después, a la ambigüedad peculiar de su sistema filosófico. Es preciso tener en cuenta no solamente ese efecto suasorio directo de la oratoria académica de Cousin sino también, especialmente en el caso de Echeverría y de otros americanos, la posición liberal --incluso, de izquierda-- que asumió Cousin contra las medidas reaccionarias de la Restauración francesa después del asesinato del duque de Berry (1820) hasta la revolución de 1830. Sus cursos en la Escuela Normal y en la Sorbona fueron escuchados y Cousin tuvo que pasar a Alemania (1824) donde fue retenido

por la policía prusiana a instigación de los jesuitas, acusado de pertenecer a la secta de los carbonarios (con lo que, al parecer, había tenido, en efecto, alguna relación). Sólo la gestión personal de Hegel logró devolverlo a la libertad. En aquellos años, incluso Goethe --a quien Cousin había visitado discipularmente en octubre de 1817-- le elogió más de una vez (aunque el ferviente germaniano de Cousin no fue ajeno a tales elogios)¹ y Cousin sacó de todo ello no poco fruto político cuando, con los primeros triunfos de la corriente liberal, ganó de nuevo sus posiciones académicas en 1827.

Aunque no participó en la revolución de julio de 1830 aprovechó sus resultados ubicándose entre los liberales triunfadores y logrando, junto al favor popular, el título de consejero de Estado, luego director de la Escuela Normal y, por último, par de Francia. Es la época en que su nombre se hizo conocer en América. Para colmo, la Iglesia condenó como heréticos algunos de sus planteamientos "eccléticos" o "mixtos".

En 1840 era ministro de instrucción pública en el gabinete de Thiers. Este fue otro factor fundamental de su influencia en América. Recuérdese el afán educacionista de los intelectuales liberales americanos. Cousin había escrito una serie de artículos sobre la instrucción pública en Francia y en Alemania, artículos que, según Marianne O. de Bopp, llegaron a América a través de diversos periódicos. En ellos Cousin recomendaba "la igualdad de instrucción en todas las clases infe-

1. Goethe, Obras completas, 3 t., Aguilar, Madrid, 1958, t. I, p.362 ("Máximas y reflexiones"); t.II, p. 1370-1371. ("Conversaciones con Kermann", parte III, 17 octubre 1828).

riores, la identidad de hábitos intelectuales y morales, la unidad y la nacionalidad".² Podemos fácilmente imaginar la fruición con que fueron leídos en América. Sarmiento confesaba en la quinta de Las Ciento y Una: "Soy educacionista como Cousin, lo soy como Horace Mann".³

Cuando en 1842 murió Jouffroy (que lo había sustituido en su cátedra universitaria durante el corto tiempo en que fue ministro), Cousin volvió a la Sorbona pero ya no a la Escuela Normal. Su decepción política personal lo llevó a posiciones cada vez más conservadoras, y en 1853 se acercó al catolicismo en una de las reediciones, siempre "reformadas y suavizadas",⁴ de su libro *Du vrai, du beau et du bien* (que reproducía su viejo curso de 1818) logrando que la Iglesia --que se le había enfrentado siempre por su pretensión de erigirse en poder espiritual omnimodo-- lo considerara públicamente "el más grande filósofo de los tiempos modernos".

Como puede verse, cuanto por ahora queda dicho sobre la influencia de Cousin en América (liberalismo radical en los años anteriores e inmediatamente posteriores a la revolución de julio; trabajos sobre los sistemas educativos en Francia y Alemania), no está directamente relacionado con su sistema filosófico "eclectico", sistema que, muy pronto, puso de manifiesto su faceta conservadora, y por el que ha pasado a la histo-

2. Marianne O. de Bopp, *Contribución al estudio de las letras alemanas en México*, UNAM, México, 1961, p.11.

3. Sarmiento, *Las ciento y una*, Losada, Buenos Aires, 1939, p. 166.

4. Bénichou, *La coronación del escritor (1750-1830)*, FCE, México, 1981, p. 241. Trad. de A. Garzón del Camino. (1ra. ed. francesa, Corti, París, 1973.)

ria de la filosofía. Sólo en sus primeros cursos de la década de los veinte (en 1820 tenía 28 años), pareció envolverse su filosofía ecléctica entre auspicios progresistas.

El ascenso del liberalismo republicano de aquellos años, que anunciaba el estallido de 1830, convertía el optimismo histórico de Cousin, su exaltación hegeliana racional de lo real, y su justificación de la revolución y de la fuerza del progreso, en el catecismo democrático más avanzado. Nadie imaginaba entonces que su eclecticismo sería muy pronto "la filosofía oficial de la burguesía reaccionaria triunfante";⁵ y, sin embargo, ya estaba allí, entre sus ideas más tempranas, el elogio romántico de la exaltación, del entusiasmo místico, del primitivismo poético, del pensamiento espontáneo o instintivo; había expuesto ya, desde sus cursos iniciales, la justificación del éxito, la idea del héroe como instrumento del destino, su antipática moral del vencedor como instancia civilizadora a priori. Pero todo estaba envuelto en un aura popular, democrática, innovadora. Además, ninguna de estas ideas era privativa de Cousin. Los saintsimonianos, los "doctrinarios", y, desde luego, los primeros románticos, compartían algunas de ellas.

La idea misma del eclecticismo tenía su innegable seducción. Tras tantos "errores" y "extravíos", la "verdad" pareció adquirir un nuevo valor. Había que buscarla dondequiera que estuviese, y la larga tradición de los eclécticos, desde Pota-món de Alejandria, ponía el ejemplo. Era como haber encontrado

5. Réizov, *L'histoire romantique française (1815-1830)*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.a., p.450.

la piedra filosofal que anulaba toda cura alternativa en la búsqueda de la certidumbre. La principal obra de Cousin iba de la mano con el entusiasmo delirante de sus seguidores. En sus lecciones de 1829 Cousin definía así su eclecticismo:

El arte que busca y discierne lo verdadero en los diferentes sistemas, el que, sin disimular sus justas preferencias por alguno de ellos, en lugar de complacerse en condenar y procribir los otros a causa de sus inevitables errores, se aplica, sobre todo, a explicarlos y justificarlos, y a hacerles un lugar legítimo en la gran ciudad de la filosofía, ese arte elevado y delicado se llama eclecticismo. Él se compone de inteligencia, de equidad, de benevolencia.⁶

Dicho más explícitamente aún: "No excluir nada, aceptarlo todo, comprenderlo todo".⁷

Saliendo al paso de acusaciones muy previsibles, añadía:

El eclecticismo no es el sincretismo, que reconcilia de manera forzada doctrinas contrarias: es una elección ilustrada que, de todas las doctrinas, toma aquello que tienen de común y verdadero, y desecha lo que tienen de opuesto y falso.⁸

6. "L'art qui recherche et discerne le vrai dans les différents systèmes, qui, sans dissimuler, ses justes préférences pour quelques-uns, au lieu de se complaire à condamner et à proscrire les autres à cause de leurs inévitables erreurs, s'applique plutôt, en les expliquant et en les justifiant, à leur faire une place légitime dans le grand cité de la philosophie, cet art élevé et délicat s'appelle l'éclectisme. Il se compose d'intelligence, d'équité, de bienveillance". (Cousin, Histoire Générale de la Philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle, (11a. ed.), Perrier, Paris, 1884, p.29.)

7. "Ne rien exclure, tout accepter, tout comprendre". En Histoire des littératures, 3t., Pléiade, Gallimard, Paris, 1958, t.III, p. 1174.

8. "L'éclectisme n'est pas le syncrétisme, qui rapproche forcément des doctrines contraires: c'est un choix éclairé qui, dans toutes doctrines, emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, et néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux". Cousin, Curso de 1818, ed.1836. Cit. por Medardo Vitier, La filosofía en Cuba, FCE, México, 1948, p. 118.

Sobre estos criterios generales Cousin construyó una estructura de ideas nada original que, proveniente desde la cátedra, se convirtió muy oportunamente en la ideología de la monarquía de julio. El abrazo de conservadores, moderados y liberales pedía una ideología adecuada a aquella mezcla de elementos dispares, ideología que enmascaraba de manera exultante y optimista la alianza política entre el principio monárquico, los banqueros y el liberalismo. La historia de la filosofía la conoce indistintamente como "eclecticismo cousiniano" o "espiritualismo romántico".⁹

A pesar de la gran confusión ideológica prevaleciente, el eclecticismo de Cousin encontró pronto impugnadores notorios. En primer lugar, claro, los "ideólogos" (Destutt, Daunou, Cabanis, etc.), herederos del racionalismo ilustrado y, ellos sí, verdaderos eclécticos, que se enfrentaban encarnizadamente -- y, no pocas veces, de manera sectaria y dogmática-- contra todo lo que oliera a idealismo alemán, abanderándose, como luego Lafinur y Luz y Caballero en América, en Locke, Bacon y Condillac.

Stendhal, cuya tradición ilustrada es innegable y que, de manera expresa, hacía causa común con los "ideólogos", descubrió enseguida (desde 1823) la faceta reaccionaria del sistema del joven Cousin, al que emparentó con Mme de Staël, echándole en cara --muy en sensualista-- haber entronizado en Francia la

9. Abbagnano, Diccionario de filosofía, FCE, México, 1974, p. 359.

"filosofía mística y visionaria del sentimiento" en el lugar que habían ocupado Locke, Condillac y Helvetius.¹⁰

También atacó a Cousin, y de manera feroz, Armand Marrast (1801-1852), joven republicano radical que, más tarde, durante la revolución de 1848, siendo alcalde de París, habría de tener una actitud ambigua que, autocríticamente, le amargó los últimos años de su vida. Pues bien, Marrast, desde las posiciones del sensualismo y de Condillac, se dedicó a hacer, con indudable valor intelectual, la crítica virulenta de los popularismos lecciones de Cousin a medida que éste iba dictándolas en el Colegio de Francia. En 1829 las recogió en un libro (*Examen critique des leçons de M. Cousin*).¹¹

Desde la acera opuesta, Vigny rechazó muy pronto el espiritualismo cousiniano. Es seguro que lo que el autor de *Stello* escribió en su *Journal* en otoño de 1829 --es decir, antes de las jornadas de julio-- lo habría dicho también a quien quisiera oírlo en veladas y paseos literarios. Se trataba de una visión muy lúcida del eclectismo:

El eclecticismo es una luz sin duda, pero una luz como la de la luna que ilumina sin calentar. Se pueden distinguir los objetos con su claridad, pero toda su fuerza no produciría ni la más ligera chispa.

Cinco años después (1834), también en su *Diario*:

10. Cit. por Bénichou, *La coronación...*, ed. cit., p. 300. Bénichou dice haber leído "gran número de otros textos" de Stendhal contra Mme Staël y Cousin en el *Courrier anglais*, de 1823 a 1828.

11. Jean-Jacques Goblot, *Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1977, p. 96.

Cousin, no otreviéndose a tomar partido entre el idealismo y el sensualismo, en los dos partes de la conciencia que encuentra en esta la reflexión, ni por el escepticismo cuando la reflexión pesa y balancea el idealismo y el sensualismo, apela a la espontaneidad, al misticismo de la inspiración.

Y, más dieciochesco, en definitiva, que místico, más ilustrado que romántico, protestaba: "Es humillante para la razón y para la reflexión volver de nuevo a preferir el instinto".¹²

El 10 de febrero de ese mismo año de 1834 hay otra anotación en el Journal de Vigny contra el cinico "optimismo histórico" (es decir, "la raison du plus fort") de Cousin, al que califica como "la plus grossière des doctrines".¹²

Tres años después, ese será también uno de los aspectos de la teoría cousiniana que habría de irritar en Cuba a Luz y Caballero; sólo que, para el poeta francés, esa "razón del más fuerte" representaba el cinismo inicial de la burguesía en el poder, mientras que, para el maestro cubano, era la del despotismo colonialista español.

Sainte-Beuve, siempre librepensador, siempre, en el fondo, ilustrado, laico, anticlerical, veía con disgusto el carácter eclesiástico del cousinismo (aunque no su alineamiento con Na-

12. "L'éclectisme est une lumière sans doute, mais une lumière comme celle de la lune, qui éclaire sans réchauffer. On peut distinguer les objets à sa clarté, mais toute sa force ne produirait pas la plus légère étincelle". / "Cousin, n'osant prendre parti entre l'idéalisme et le sensualisme, ceux deux parties de la conscience qu'y trouve la réflexion, ni pour le scepticisme quand la réflexion pesé et balance l'idéalisme et le sensualisme, en appelle à la spontanéité, au mysticisme de l'inspiration". / "Il est humiliant pour la raison et la réflexion d'en revenir à leur préférer l'instinct". Vigny, Oeuvres complètes. 2t., Pléiade, Gallimard, Paris, 1948; t.I, Le Journal d'un poète, p.897 (otoño 1829), p.997 (enero 1834), p.999 (febrero 1834).

poleón III, que Sainte-Beuve también asumió). La de Cousin era una escuela "que no chocaba en absoluto con la religión, que existía a su lado, y que, siendo independiente de ella, a menudo parecía su auxiliar, y, más todavía, su protectora y a ratos su dominadora, esperando acaso convertirse en su heredera".¹³ El eclecticismo dieciochesco de Sainte-Beuve puede apreciarse en muchas de sus *Causeries*. Tal vez su expresión más personal se encuentre en aquellos consejos que dirigió en 1864 a un joven poeta: "Cultive su inteligencia en todos los sentidos, no la acantone ni en un partido, ni en una escuela, ni en una sola idea; ábrala a todos los horizontes; (..) préstese, por un tiempo, si es necesario, pero no se enajene"...¹⁴

Edgar Quinet, que había sido devoto discípulo de Cousin, fue de los que reaccionó con más acritud frente a las actitudes reaccionarias de su maestro:

!Capitular, siempre, hasta en esas libres regiones del ideal, con el primer adversario que se presenta! !Transigir siempre! (..) !Cómo se retira (la escuela ecléctica cousiniana) poco a poco de todas las cuestiones vitales! !Cómo le asusta el movimiento! !Qué temor a la lucha! !Qué circunspección! !Qué temperamento de ancianos! Y si, por casualidad, vislumbra una fórmula aún vacía, se aparta silenciosamente y corre a envolverse en ese sudario.¹⁵

13. "... qui ne choquât point la religion, qui existât à côté, qui en fût indépendante, souvent auxiliaire en apparence, mais encore plus protectrice et par instants dominatrice, en attendant peut-être qu'elle en devint héritière". Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* (1851-1857), VI, 151 (3ra. ed.), cit. por Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2t., PUF, Paris, 1943 (copyright 1938), t. II, p. 666.

14. *Grand Dictionnaire Larousse du XIXe siècle*, artículo "Sainte-Beuve".

15. Cit. por Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas*, FCE, México, 1984, p. 451. (Primera edición francesa, 1977.)

Paul Bénichou contraponen el eclecticismo de Cousin a la "izquierda humanitaria" (Quinet, Lermainier, saintsimonianos), y hay que tomar buena nota de ello para no olvidarse de trasladar esta contradicción esencial al campo de su influjo en América, donde con tanta facilidad se volatiliza. Se confunde la situación anterior a 1830 (en la que Cousin, Thierry, Thiers, Guizot, Janet, Quinet, Lermainier, los saintsimonianos, estaban unidos en la oposición radical al último Borbón) con la situación posterior a la revolución de julio. También Quinet había admirado a Cousin, como ya hemos dicho, y había sido su alumno entusiasta, pero en 1837 escribía a Michelet: "¡Cuando pienso que eso ha sido nuestro ídolo!".¹⁶ Y reivindicaba -- como Luz y Caballero en América, y casi al mismo tiempo-- su fidelidad, la de Quinet, al pensamiento del siglo XVIII. Para él, la primera traición de Cousin es precisamente su condena del pensamiento del siglo XVIII como estrechamente sensualista --son palabras de Bénichou-- y la repudiación de la Revolución francesa.

Los saintsimonianos rechazaron a Cousin con igual desprecio, y lo convirtieron punto menos que en su mortal enemigo. En la *Revue encyclopédique*, de tendencia saintsimoniana, escribía Leroux:

No nos parecemos nada, a Dios gracias, a esos hipócritas que habiéndose echado encima el manto de la filosofía, han imaginado pactar en secreto con todos los vestigios del pasado y todos los intereses presentes.¹⁷

16. *Ibidem*, p. 452.

17. Leroux, *Revue Encyclopédique*, prefacio al t. LX, p. xiv. Citado por Bénichou, op. cit., p. 321. Bénichou piensa, si-

Hacia 1830, Leroux había descubierto que "la filosofía eclectica, que se presentaba como una síntesis, no era más que un acomodo" (que "la philosophie eclectique, présentée comme une synthèse, n'était qu'un accommodement"). Ocho años después escribió su famosa Réfutation de l'éclectisme (escrita en 1828 y publicada un año después) en la que identificaba el eclecticismo cousiniano con un "syncrétisme incohérent", un "bricolage maladroit", un "amalgame dégoûtant", que no hacía sino formar "pour vivant le fragment de cadavre". Con un indudable sentido dialéctico, Leroux subrayaba que "la vida está en el todo junto, y no está más que ahí" ("la vie est dans le tout ensemble et elle n'est que là"); pero el argumento, enfeudado al principio de identidad, era a veces un tanto metafísico: "Las ideas son proposiciones, síes y noes; es imposible cortar en dos un sí o un no, para eclectizarlo con la mitad de otro sí o de otro no". ("Des idées sont des propositions, des oui ou des non; il est impossible de couper en deux un oui ou un non, pour l'éclectiser avec la moitié d'un autre oui ou d'un

guiendo al cousiniano Paul Janet, que en la filosofía de Leroux (y en la de Quinet) había mucho de Cousin, aunque enseguida establece sus fundamentales diferencias a propósito del igualitarismo, de la concepción religiosa y, sobre todo, de la política. Dice Bénichou: "El eclecticismo apoya sobre todo el liberalismo moderado y el privilegio político de los propietarios, propio del sistema del justo medio, mientras que el neo-sansimonismo humanitario tiende, como la doctrina madre de la que procede, a una transformación social; opone proletariado y burguesía, y piensa que la época tiene por misión principal ampliar los resultados sociales de la Revolución Francesa" (p.320-321). Aquí podemos ver cómo funcionaba el "electismo" metodológico de los liberales americanos: rechazando el sentido de esa oposición saintsimoniana entre proletariado y burguesía, pero abriendo la posibilidad de voto a los no propietarios.

autre non".) Y en otro lugar, mucho más certeramente: "la conciliación entre dos sistemas no es posible más que a condición de (llevarla a) un sistema superior a ellos" ("la conciliation entre deux systèmes n'est possible qu'à la condition d'un système supérieur à eux"). Este sistema --continuaba Leroux-- no debe de ser completo, acabado y, consiguientemente, autoritario. Debe descansar en todo lo aportado por la tradición de la humanidad a través de los sistemas filosóficos pasados, sin rechazarlos en bloque, buscando una síntesis nueva (la de Comte y Saint-Simon, fundamentalmente, según su criterio, pero sin desdeñar las aportaciones de Hegel y Fourier). Así, por ejemplo, no hay que tomar las formas del sistema "aristocrático" de Hegel sino "el espíritu revolucionario de su doctrina"; no hay que conservar de Fourier la organización concreta del falansterio sino su crítica de la familia y su idea del "distanciamiento absoluto" (del "écart absolu"), etc. Se trata, pues, de "continuar el trabajo de nuestros predecesores sin copiarles servilmente" ("continuer le travail de nos prédécesseurs sans les copier servilement"), ya que "a cada uno le toca su turno, como los corredores de las panateneas toman de sus antcesores, para llevarla más lejos, la antorcha de la vida" ("chacun vient à son tour, comme les coureurs des panathénées prendre à ses devanciers, pour le porter plus loin, le flambeau de la vie"). El método a seguir habría de dividirse en tres etapas: la búsqueda de los orígenes (el a priori moral, tal vez) de la doctrina propia; la captación de la verdad relativa hallada en los diversos sistemas anteriores, despo-

jándola de su caput mortuum, de su "costra de error" ("croûte d'erreur"), mediante la crítica; y el desarrollo de estas verdades reconsideradas en formas nuevas.¹⁸ Vemos, pues, que Leroux rechazaba airadamente el eclecticismo cousiniano, al "filósofo de la inmovilidad y de la apatía, del hecho consumado y del statu quo", "inconstante y versátil, siempre vuelto hacia el que triunfa". Pero preservaba, de hecho, un eclecticismo distinto: el que veía, por ejemplo, en Leibniz. Leibniz aparecía ante Leroux --comenta Jean-Jacques Globot-- como un conciliador:

Había reconciliado la filosofía y la ciencia con la religión, la tradición con el progreso; había superado a la vez el "sensualismo" de Locke y el "dualismo" de Descartes; podía representar así una especie de eclecticismo superior capaz de realizar las ambiciones del eclecticismo sin caer en sus simplezas.¹⁹

Podemos deducir que, aunque el eclecticismo cousiniano daba, con su carácter reaccionario, un golpe de muerte a todo eclecticismo, todavía en la primera mitad del XIX se guardaba espacio para un eclecticismo superior.

Auguste Comte (1798-1857) despreciaba también la filosofía de Cousin, a la que consideraba "tan deshonesto como vacía", y, frente a ella --dice Ronald Hilton--²⁰ "se sentía

18. Citas de *Réfutation de l'éclectisme*, de Leroux, tomadas del libro de Armelle Le Bras-Chapard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Fondation Nationale de Sciences Politiques, Paris, 1986, pp. 45, 399-404. (No he encontrado en las bibliotecas accesibles ningún ejemplar del libro de Leroux.)

19. Globot, op. cit., p. 79, 99.

20. Ronald Hilton, "Positivism in Europe to 1900", en *Dictionary of the History of Ideas* (4 vols. + index), Charles Scriber's Sons, Nueva York, 1973, vol. III, p. 534: "(Comte)

orgullosa de la originalidad y rigor de su propia síntesis", es decir, de su propia elaboración ecléctica. En realidad, en la oposición Cousin-Comte se manifiesta la bifurcación central del pensamiento burgués de Francia durante casi todo el siglo XIX.²¹ El dilema que esta contradicción plantea a todos los historiadores de la cultura americana (eclecticismo vs positivismo) en el siglo XIX demuestra, a poco que se profundice en ella, su inanidad. En América, el positivismo no está reñido con la apropiación ecléctica (no cousiniana) del pensamiento europeo; en el segundo tercio del XIX, resultan contemporáneos. Cuando algunos historiadores del pensamiento americano hablan de un confuso pre-positivismo en nuestro continente, se refieren en realidad, al eclecticismo post-independentista.

Taine, seguidor del positivismo comtiano, arremetió también contra Cousin en su libro *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France* (1856).

La revolución de 1830 --dice Taine-- sobrevino, y el partido del señor Cousin subió al poder. Muy pronto el señor Cousin fue ministro; el eclecticismo se convirtió en la filosofía oficial y prescrita, y se llamó desde entonces espiritualismo. Nada más fácil que hacer o deshacer un nombre; el diccionario es rico, y si falta el diccionario, se puede inventar. (...) (El eclecticismo) no tiene ya el aire de una filosofía sana sino el de un depósito. Recibe las opiniones sanas que se deslizan hasta él desde todas las partes de la historia, las recoge, las clarifi-

scorned eclecticism, and prided himself on the originality and rigor of his own projected synthesis. Comte could have nothing but contempt for Cousin's "spiritualism" which he regarded as dishonest as well as shallow".

Goblot, op. cit., p. 53: "On a pu dire que la vie intellectuelle dans la France du XIXe siècle était dominée par la opposition de deux "cultures", l'une représentée par Victor Cousin, l'autre par Auguste Comte".

ca, y eso es todo. Perspectivas nuevas, no hay que pedírselas, no las tiene; mas aún, ni siquiera las busca; tendría temor de abandonar las opiniones sanas y de sumirse en la invención, que es la herejía. El público lo aprueba, pero jamás se ha visto una aprobación mas ínea.

Y, poco más adelante:

Nadie podría comparar «est» doctrinas» con un río que riega y traseca; nada de ruido, nada de movimiento; ningún efecto; es una bañadera muy limpia, muy calmada y muy tibia, en la que los padres, por precauciones de salud, ponen a sus hijos.²²

El carácter romántico del eclecticismo cousiniano venia de más allá del Rin. Herzen se burlaba de la pirueta que habia dado el idealismo alemán para terminar en el espiritualismo de Cousin. Decia Herzen en 1844:

En Cousin veo a Némesis vengándose en los alemanes por su afición a lo abstracto, al formalismo árido. Seguramente, los propios alemanes se desternillaron de risa al leerle y ver a dónde habia lle-

22. "La révolution de 1830 survint, et le parti de M. Cousin monta au pouvoir. Bientôt M. Cousin fut ministre; l'eclectisme devint la philosophie officielle et prescrite, et s'appela désormais le spiritualisme. Rien de plus aisé qu'un nom à faire ou à defaire; le dictionnaire est riche, et le dictionnaire manquant, on peut inventer"./ (El eclecticismo) "il n'a plus l'air d'une philosophie, mais d'un dépôt. Il recoit les opinions saines qui coulent jusqu'à lui de toutes les parties de l'histoire, les recueille, les clarifie, et puis s'est tout. De vues nouvelles, ne lui en demandez point, il n'en a pas; bien plus, il n'en cherche point; il aurait peur de quitter les opinions saines et de s'engloutir dans l'invention, qui est l'hérésie. Le public l'approuve, mais jamais on ne vit d'approbation plus froide"./"Personne ne voudrait la comparer (cette doctrine) a un fleuve qui arrose et reverse; point de bruit, point de mouvement, point d'effet; c'est une baignoire bien propre, bien reposée et bien tiède, où les pères, par précautions de santé, mettent leurs enfants". Taine, Les philosophes classiques du XIXe siècle en France, Paris, 1856. Sólo he podido consultar la 3ra.ed. de este libro (Paris, 1868, pp. 306 a 311) que, según su propio autor, "diffère assez notablement de précédentes".

vado al bueno e ingenuo galo que confiara en ellos.²³

Hay otra condenación radical de Cousin: la de Karl Marx. Cuando en La Sagrada Familia Marx hace, a grandes zancadas y con evidente irritación, la historia de la batalla "critica" oportunista contra la Revolución francesa y contra el materialismo francés, señala uno de sus hitos en el momento en que "Condillac fue desplazado de las escuelas francesas al llegar la filosofía ecléctica" (las itálicas son de Marx).²⁴ Son muy escasas las menciones a Cousin en los textos de los clásicos del marxismo, pero cada vez que ocurren, directa o indirectamente, rezuman un profundo desprecio de cariz político. No encuentro en Marx una crítica al eclecticismo como método filosófico, y mucho menos al espiritualismo ecléctico cousiniano en tanto que filosofía; siempre se trasparenta en él su irritación po-

23. Herzen, *Selected philosophical works*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956, p. 324. En 1850, dos años después de la derrota de la revolución del 48, volvía sobre el tema con igual sorna: "Cousin arranged this confusion into a sort of system, named eclecticism (a little of all good things). This doctrine is conveniently in place both among the radicals and the legitimists, and especially among the moderate, i.e., the people who know neither what they want, nor what do not want". (Ibidem, p. 461).

24. Marx, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967 (2da. ed.), p.196. Traducción W. Roces. En el Diccionario marxista de filosofía, de I. Blauberg, 2t., (Ed. Cultura Popular, México, 1971, artículo "eclecticismo"; primera edición, Moscú, 1968) se dice que Engels tachó de "miserable bodrio ecléctico" a toda la filosofía alemana burguesa de la segunda mitad del siglo XIX, cita que no he localizado todavía en su fuente original. Lenin, ya en el siglo XX, era terminante: "Da (el eclecticismo) una satisfacción ilusoria; parece tomar en cuenta todos los aspectos de un proceso, odas las tendencias de un desarrollo, todas las influencias conflictivas, etc., cuando, en realidad, no provee una concepción integral y revolucionaria del proceso del desarrollo social" (Obras completas, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, vol. 33, p. 21).

lítica, de clase. Sabine considera que es "una irritación justificable, (...) contra la tendencia académica a encubrir una defensa de intereses creados con una apariencia de imparcialidad científica".²⁵

Ese desprecio era un verdadero estado de opinión colectiva en los medios intelectuales avanzados. En el campo del arte se manifestaba con frecuencia como un rechazo típicamente ecléctico de las escuelas en pugna. Así Courbet en su famoso "Credo": "Il ne peut pas y avoir d'écoles, il n'y a que des peintres". Y Venturi, al glosar ese texto en su Historia de la crítica de arte, señala que las tesis coubertianas eran "el antidoto para curarse del academicismo neoclásico, de la "reverie" romántica y del oportunismo vulgar de los eclécticos".²⁶ (Este ataque a los eclécticos iba sin duda dirigido a Horace Vernet, famoso pintor de batallas, bienquisto de Luis-Felipe, primero, y después del zar.) El eclecticismo se ejercía como método y se combatía públicamente como doctrina.

La opinión de Menéndez Pelayo que a continuación transcribimos es buena prueba de cómo subsistía con fuerza (y tal vez

25. Sabine, Historia de la teoría política, FCE, México, 1945, p. 689. (1ra. ed. ingl. 1937.) No es necesario apuntar que en el eclecticismo americano del siglo XIX la "imparcialidad" brillaba por su ausencia. Lo notable en él es precisamente su parcialidad. La "imparcialidad", que tantas veces se confunde con la "objetividad", corresponde, como bien sugiere Sabine, al campo de la ciencia, en la que, teóricamente al menos, la verdad no puede elegirse en función de los "intereses creados". En el campo de la ideología, de la política e incluso de la filosofía y del arte americanos del siglo XIX, la imparcialidad no solamente no se asumía sino que se rechazaba.

26. Venturi, Historia de la crítica de arte, Gustavo Gili, Barcelona, 1979, pp. 258-259. (1ra. ed. ital., 1964). Trad. R. Argués.

no sea indiferente, en este caso, el hecho de que Menéndez Pelayo sea un ideólogo de la "periferia" europea) una idea positiva y plausible del eclecticismo como método. El polígrafo español pensaba que el espiritualismo de Cousin

tiene poco de eclecticismo porque en su filosofía no vemos ni armonía ni sincretismo de los grandes sistemas anteriores (...) sino una especie de psicología medio escocesa medio cartesiana; una metafísica vaga y brillante, llena de fórmulas elásticas; cierto pan teísmo oratorio (...); una moral y una estética que no pasan de vulgarizaciones elegantes (...). Y aun estos elementos, más o menos disimilados, nunca los fundió Víctor Cousin en un solo libro ni en una construcción única, sino que fueron apareciendo sucesivamente en sus obras, tomándolos y dejándolos al según le convenía.

El eclecticismo era muy otra cosa:

En rigor (el eclecticismo) no es sistema, sino tendencia, y tendencia muy fecunda y razonable, que con uno u otro nombre aparece en todos los periodos de la historia de la filosofía.²⁷

Esa síntesis ("sincretismo" o "fusión" dice aquí Menéndez Pelayo, aunque en otro lugar, según ya hemos visto, haga distinciones entre estos conceptos) de sistemas filosóficos anteriores dejó de ser viable en Europa desde finales del XIX --de hecho quedó obsoleta en la medida en que la filosofía se identificó a sí misma como una disciplina científica--, y en América no tardó mucho en ser también arrinconada (ya veremos más adelante las razones por las que en la literatura y en el arte no ocurrió ni pudo ocurrir tal arrinconamiento). El marxismo y

27. Menéndez Pelayo, Historia de las ideas estéticas, vol. V, CSIC, Santander, 1947, p.18-19. Puede verse otra condena del influjo del eclecticisme cousiniano en España en La filosofía española, también de Menéndez Pelayo (Rialp, Madrid, 1955, p. 375-376).

luego la fenomenología (incluso el neotonismo y, más tarde, el existencialismo), impusieron metodológicamente la exigencia de una síntesis dialéctica en un nivel superior, una síntesis no ecléctica. Esa condición no podía estar, de manera consciente, en el instrumental ideológico de los pensadores americanos en los dos primeros tercios del siglo XIX, y es una pretensión modernista el exigírsela. Además, entre la síntesis ecléctica y la síntesis dialéctica no hay, en el siglo XIX americano, ningún muro infranqueable, y pueden apreciarse en muchos pensadores --Juz y Caballero, por ejemplo-- puntos evidentes de fluencia entre una y otra. (Y también en Europa. Leibniz fue, para la inmensa mayoría de los historiadores y filósofos de los siglos XVIII y XIX, un filósofo definitivamente ecléctico, y no por ello dejó de ser, con igual evidencia, un filósofo dialéctico, incluso para los marxistas.) Los filósofos no sistemáticos, tan peculiares de América (y de la periferia europea) tienen de nuevo en común este otro denominador en que se entrecruzan una concepción electiva de la cultura y una actitud dialéctica capaz de lograr síntesis peculiares, específicamente americanas (y, en Europa, específicamente "periféricas"). Las estrechas interrelaciones entre filosofía, pedagogía, política y literatura en América hacen aún más fluida esta ósmosis entre eclecticismo y dialéctica en la cuna decimonónica del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

Esta estrecha correspondencia entre reflexión filosófica y literatura proporciona además un nuevo fundamento a la persistencia del eclecticismo en América. Porque, desde un punto de

vista teórico y práctico, la negación del eclecticismo en filosofía no es acompañada, como ya hemos dicho, de su negación en el campo de la literatura. Ya en la segunda mitad del siglo XIX decía Taine en su *Filosofía del arte*:

La moderna estética deja que cada uno siga libremente sus predilecciones particulares, que escoja lo que está más en armonía con su temperamento, que el estudio más atento se consagre a lo que prefiera el espíritu de cada cual. Esta nueva ciencia mira con simpatía todas las formas del arte y todas las escuelas, aun las que parecen más opuestas entre sí; las acepta como otras tantas manifestaciones del espíritu humano, y encuentra que, cuanto más numerosas y contrarias son, mayor número y variedad de frutos del espíritu muestran.²⁸

Esta clara definición del pluralismo estético y, en particular, esa exigencia de la necesaria síntesis de "antiguos" y "modernos", de "clásicos" y "románticos", estaba ya esbozada teóricamente, desde principios del siglo XIX, en las grandes figuras del idealismo alemán, especialmente en Lessing, Kant y Goethe.

De ellos la tomó Cousin en beneficio de su filosofía, con un tufo conciliador que en los alemanes, por supuesto, no existía, y que luego, en Taine, como acabamos de ver, desaparece.

Decía Cousin:

Este eclecticismo <..> se refleja en nuestra literatura que contiene en sí misma dos elementos que pueden y que deben ir juntos, la legitimidad clásica y la innovación romántica<..> Yo me pregunto si, cuando todo a nuestro alrededor es mixto, complejo, mezclado, cuando todos los contrarios viven y viven muy bien juntos, es posible a la filosofía escapar al espíritu general: yo me pregunto si la filosofía puede no ser ecléctica cuando todo en torno suyo lo

28. Taine, *Filosofía del arte*, Calpe (Colección Universal), Madrid, 1922, primera parte, cap. I, pp. 21-22.

es <..> Ella está destinada a conciliar y a unir las escuelas opuestas en una síntesis suprema.²⁹

El salto cousinino de la literatura a la filosofía es a todas luces abusivo. Se ve ya claramente en esas líneas cómo el eclecticismo habría de convertirse de una escuela filosófica en una posición política oportunista de la que Cousin se ofrecía como pontífice. Contra lo que él decía, el pluralismo estético no tenía base común con la filosofía y mucho menos con la política.

Lukacs ha distinguido claramente ambos campos:

Frente a las tendencias --en última instancia monistas-- del reflejo científico (unidad tendencial, conexión en último término unitaria de todas las ciencias), el reflejo estético es por su esencia pluralístico.³⁰

29. "Cet eclecticisme (...) se réfléchit dans notre littérature qui contient elle-même deux éléments qui peuvent et qui doivent aller ensemble, la légitimité classique et l'innovation romantique (...) Je demande si quand tout autour de nous est mixte, complexe, mélangé, quand tous les contraires vivent et vivent très bien ensemble, il est possible à la philosophie d'échapper à l'esprit général; je demande si la philosophie peut n'être pas eclectique quand tout l'est autour d'elle (...) Elle est destinée à concilier et à unir les écoles opposées dans une synthèse suprême". Cousin, Cours de philosophie de M. Victor Cousin. Introduction à l'histoire de la philosophie (1828) p.42-43. Cit. por Réizov, op.cit., p. 502.

30. Lukács, Estética, 4t., Grijalbo, Barcelona-México, 1967, t. II, p. 350. (El acápite correspondiente se titula: "El medio homogéneo y el pluralismo de la esfera estética".) Algunas opiniones de Lenin ponen la guinda en este proceso diferenciador entre filosofía y literatura. En alguna ocasión, ya en el poder, le dijo a Gorki (cito de memoria): "Después de todo, con una filosofía idealista también se puede plasmar una obra de arte válida". En su famoso discurso de octubre de 1920 a los jóvenes comunistas soviéticos, ante la tremenda tarea de construir un Estado sólido y coherente (de manera parecida, en algunos rasgos, a la de los liberales americanos de la primera mitad del XIX) Lenin les indicaba la necesidad de "escoger" y "tomar" de entre la suma de conocimientos generales de la vieja escuela, de la vieja ciencia, de la cultura burguesa, todo lo útil para la construcción de la nueva sociedad. No había

En el siglo XIX había, pues, gracias al señor Cousin, dos eclecticismos distintos; y había clara conciencia de ello.³¹

Tennyson, por ejemplo, según Mario Bata, logró en sus poemas (1842) "gracias a su eclecticismo <...> conferir a motivos extraídos del primer romanticismo una patina clásica o, mejor dicho, alejandrina".³² Nada de esto tiene que ver con Cousin.

En América, ambos eclecticismos, tanto el sistemático (Cousin) como el metodológico (desde Potamón de Alejandría hasta Jovellanos), ejercieron en el siglo XIX considerable aunque distinta influencia; pero no fueron debidamente diferenciados desde el principio. Y de ahí han venido no pocas confusiones. En las próximas páginas veremos cómo se produjo esa distinción y los importantes efectos que tuvo.

aquí, desde el punto de vista marxista, eclecticismo alguno. El reflejo científico monista hacia de la cultura científica burguesa, en la medida en que era depositaria de infinitas muestras de conocimiento verdadero, un bien mostrenco al que poder acudir libremente, algo que carecía de dueño, que era común, universal. Por último, es sabido que, en sus convergencias con Inés Armand, joven dirigente bolchevique y, en diversas épocas, secretaria de Lenin, el líder soviético chocaba con las radicales ideas feministas de su colaboradora. Cuando en cierta ocasión, refiere Lukács, la discusión se tornaba irreductible por ambas partes, Lenin concluyó recomendando salomónicamente a Inés Armand que expusiera sus ideas en una novela, no en un ensayo... Manifestaba así la esencial diferencia entre el carácter pluralista (y parcialmente subjetivo) del reflejo estético de la realidad y el carácter monista del reflejo científico.

31. Encuentro, por ejemplo, en Tamaris (1861) de George Sand la descripción de un barón que "había llegado a ser filósofo práctico estudiando la historia, ecléctico en la buena acepción de la palabra, examinando todas las teorías". (Edit. Libra, Madrid, 1970, p. 128.) La propia George Sand fue una escritora ecléctica si hemos de creer a Emilia Pardo Bazán (Obras completas, t. 37, La literatura francesa moderna, Renacimiento, Madrid, s.a., p. 263).

32. Praz, La literatura inglesa del romanticismo al siglo XX. Losada, Buenos Aires, 1976, p.145. (Ira. ed. italiana, 1967.)

Capítulo III

ECLECTICISMO EN LITERATURA ARTÍSTICA Y CIENCIAS EN EL XIX
(Posterior a 1830)

Como tantas otras corrientes filosóficas y literarias centroeuropeas, la del eclectismo de Cousin influyó considerablemente en América. Probablemente llegó por primera vez en las maletas de Poe y Delmonte a La Habana, de Mora y Bello a Santiago, de Esteban Echeverría a Buenos Aires, de José Bonifacio a Rio de Janeiro de Alamán y Gómez Fariás a México. No hay que olvidar que en América se recibió al principio, igual que en Francia, como una corriente liberal avanzada, y que sólo más tarde se conoció su conversión en la doctrina oficial del luisfilipismo. También en Estados Unidos tuvo una incidencia importante; en la segunda mitad del siglo, el eclecticismo de los trascendentalistas (Emerson y Thoreau), muy independiente de cualquier cousinismo, influyó también sobre el del resto de América.¹

1. Allen Tate, al comparar nostálgicamente la cultura estadounidense después de 1850 con la inmediatamente anterior, afirma: "The Gilded Age has already begun (1850). But culture, in the true sense, was disappearing. Where the old order, formidable as it was, had held all this personal experience, this eclectic excitement, in a comprehensible whole, the new order tend to flatten in out in a common experience that was not quiet in common". ("Emily Dickinson", *Reactionary Essays on Poetry and Ideas*, 1936, en *American Through the Essay* <se refiere solamente a los EE.UU., Oxford University Press, Nueva York, 1940, p. 314). Pero en la Gilded Age, ese eclecticismo creció y alcanzó su climax con los trascendentalistas, especialmente mediante la incorporación de ideas orientales a sus concepciones filosóficas y literarias (véase Carl T. Jackson, "Oriental Ideas in American Thought" <se refiere solamente a los EEUU>, en *Dictionary of the History of Ideas*, 5 vols., Charles Scriber's Sons, Nueva York, 1973, Philip Wiener editor, vol. III, p. 429.)

(ARGENTINA Y URUGUAY)

Cuando Ricardo Rojas, en su Historia de la literatura argentina, habla de los maestros que influyeron en la orientación del pensamiento filosófico de Echeverría, dice:

Debo citar, en primer término, al noble y casi olvidado Victor Cousin. (...) Vulgarizó (Echeverría) entre sus amigos de la Asociación de Mayo la bibliografía de eclécticos y románticos. Lamennais, Lerminier, Leroux, le eran familiares. (...) Si ha sido fácil clasificarlo, en letras, dentro del romanticismo de Hugo, no sería difícil clasificarlo en estética dentro del eclecticismo de Cousin.²

Esta adscripción de Echeverría al romanticismo de Hugo y al eclecticismo de Cousin --junto a la confusión de términos y de nombres que manifiesta-- es, como tantas otras abusivas generalizaciones, temporal. Ingenieros, con un concepto más afinado del tiempo histórico, asegura en su Evolución de las ideas argentinas que Echeverría, a pesar de la diferencia de edades, "fue catequizado por Alberdi", y que, desde la época de su larga residencia en Montevideo (de 1839 a 1847), "estamos en presencia de otro Echeverría":

La adhesión de Echeverría a la política social del continuador de Saint-Simon (Pierre Leroux), fue eliminando de su mente toda condescendencia para con el eclecticismo de Cousin y sus amigos, que en su último ensayo censura sin reservas; baste recordar que Leroux era, por entonces, su más encarnizado adversario, y dio a luz, en 1840, su famosa Refutación del eclecticismo. Sería, en suma, inexacto juzgar la orientación filosófica de Echeverría por algunos comentarios literarios anteriores a la fecha del Código (Código o Declaración de principios de la Joven Argentina, escrito en agosto de 1837), siendo que, desde esa época hasta su muerte,

2. Rojas, Historia de la literatura argentina, Kraft, Buenos Aires, 1957, t. III, vol. V ("Los proscriptos", I), p. 188. (1ra. ed., 1919.)

profesó un sistema de filosofía social que era su antagonista más caracterizado.³

Desde esa época, y aun antes. En su Autobiografía, Vicente F. López dice que, ya en la época del Salón Literario de Marcos Sastre, de entre todos los autores europeos leídos por la generación echeverriana, "había tres que eran los que más nos arrastraban: Lerminier, Pedro Leroux y Sainte-Beuve".⁴ Y, algunos años antes, durante su estancia en París, según refiere Menéndez Pelayo, Echeverría estuvo

empapándose con predilección en las doctrinas de la filosofía ecléctica, entonces dominante, y del individualismo liberal y económico; sin dejar de prestar atento oído a las vagas aspiraciones del humanitarismo y de la escuela de progreso indefinido; con todo lo cual formó para su uso un cuerpo de doctrina (subrayado por mí, FA) que luego formuló en el dogma socialista y en otros escritos suyos en prosa.

A continuación, modificando en una tercera parte la triada de influencias francesas indicada por López, añade: "Los tres autores que parecen haber dejado más huella en su ánimo son el apocalíptico Lamennais; el enfático y hoy tan olvidado Lerminier, y el extraño apóstol de la humanidad, Pedro Leroux". ¿Romántico, Echeverría? Sí, dice Menéndez Pelayo: Echeverría introdujo el romanticismo en la Argentina directamente de Francia, sin la intermediación española, pero, si bien en Elvira se pone de manifiesto "el amaneramiento romántico más vulgar", ya en Los consuelos, aunque "domina el elemento romántico", hay otros elementos estéticos involucrados y, en definitiva es, "más romántico en el sen-

3. Ingenieros, Ensayos escogidos, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1980, pp. 67, 90.

4. Rojas, loc. cit., p. 270n.

timiento que en la forma".⁵ Mientras Rojas nos hace por su cuenta una indicación necesaria:

Conviene recordar que el nombre de románticos, con el cual se cubría hoy a los literatos y artistas, no fue aplicado por estos mismos en Grecia, sino mote arrojado por De Angelis, con protesta de Balmorra.⁶

En la historia de la cultura de América Latina se ha prestado poca atención a las diferentes etapas en la evolución del pensamiento filosófico y estético de cada personalidad, grupo o generación, y las etiquetas, una vez fijadas, han venido funcionando como definiciones biográficas o generacionales definitivas, haciendo imposible una visión realmente objetiva del verdadero desarrollo de la literatura y del arte. Ingenieros sabía perfectamente (y también Esteban Echeverría) que:

la escuela saintsimoniana (...) empujó el cetro de la filosofía, dejando muy atrás y muy pronto olvidada a la escuela ecléctica, que, desconociendo la tradición progresiva de la filosofía francesa, había, por impotencia y egoísmo, transigido con la Restauración.⁷

Hay que aclarar que el apeyamiento del eclecticismo cousiniano en Europa no tuvo, por desgracia, su correlato coetáneo a este lado del Atlántico. Pero también que, junto a su vigencia en el marco del pensamiento conservador, se desarrolló con pujanza en América el eclecticismo metodológico, "natural" o "corriente"; el eclecticismo que, según hemos visto en los textos de Taine y de Menéndez Pelayo, y veremos más adelante en los de Luz y Caballero, era el eclecticismo verdadero. La mordaz crítica de Groussac al Dogma echeverriano toma en verdad el rábano por las hojas y deja esca-

5. Menéndez Pelayo, Historia de la poesía hispanoamericana, 2t., Victoriano Suárez, Madrid, 1913, t. II, pp. 445, 442, 446, 448.

6. Rojas, loc. cit., p. 271.

7. Ingenieros, op. cit., p. 88.

par lo esencial. Decía el autor de *Fuente vedada*: "Si se quitara del Dogma todo lo que pertenece a Lammenais, Leroux, Lermier, Mazzini y tutti quanti solo quedarían las elusiones locales y los solecismos".⁸ Pero la penitencia de las quince palabras simbólicas que constituyen el credo de la Asociación de Mayo (1837), explica sobradamente todos esos préstamos conscientes: "Fusión de todas las doctrinas progresivas en un centro unitario".⁹ Y que no había servilismo ni imitación venal, sino asimilación fértil y original de lo importado, lo demuestra Labrousse cuando dice que Echeverría "no es tanto el discípulo como el rival de estos escritores (Saint-Simon, Lammenais, etc.) y que para edificar su propia obra, él, como ellos, se inspiró en los grandes movimientos ideológicos que ya se habían afirmado en esta parte del mundo".¹⁰ Coincide en ello Ricaurte Soler:

Liberados muy pronto de la influencia de Leroux y de los saintsimonianos, no constreñidos por ningún sistema sociológico determinado, Sarmiento y Alberdi orientaron la observación social de la realidad argentina en un sentido rotundamente "objetivo".¹¹

El proceso ideológico de la generación echeverriana estaba, pues, muy lejos de anclarse en la primera actitud relativamente consuetudinaria; ni siquiera en la de Leroux. La "objetividad" de su orientación, "no constreñida por ningún sistema", implicaba la libre elección y la libre asimilación de lo importado, formando con to-

8. Citado por Noé Jitrik, Esteban Echeverría, CEAL, Buenos Aires, 1967, p. 55.

9. Rojas, loc. cit., p. 224.

10. Roger Labrousse, "Echeverría y la filosofía política de la Ilustración", Sur, Buenos Aires, números 219-220. Citado por Noé Jitrik, op. cit., p. 55-56.

11. Ricaurte Soler, El positivismo argentino, UNAM, México, 1979 (primera edición, Panamá, 1959), p. 154.

do ello, como decía Menéndez Pelayo, un cuerpo de doctrina para su uso.

Ese era también el criterio de Alberdi cuando redactó, con su típica sintaxis, sus Ideas para un curso de filosofía contemporánea (1842) destinadas al Colegio de Humanidades de Montevideo:

No hay una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo (...) La filosofía del día es la negación de una filosofía completa existente, no de una filosofía completa posible, porque de otro modo la filosofía del día sería el escepticismo, sin excluir el eclecticismo mismo, ya que de lo contrario sería reconocer una filosofía. ¿Qué utilidad puede tener una filosofía semejante? (...) La de sustraernos de la influencia exclusiva de un sistema librándonos así de la guerra con los sistemas rivales a quienes debemos paz y tolerancia. La regla de nuestro siglo es no hacerse matar por sistema alguno: en filosofía la tolerancia es la ley de nuestro tiempo.¹²

Más adelante menciona solamente a "tres grandes escuelas filosóficas": la escuela sensualista (Destutt de Tracy), la mística (de Maistre, Lamennais, Bonald) y la ecléctica (Cousin, Jouffroy, Roger-Collard, Maine de Biran, Bonstetten). Y menciona sólo a las francesas porque en ellas "se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y de Alemania".¹³ No nos importa ahora el volumen de información que del panorama filosófico europeo tenía entonces Alberdi; lo esencial es subrayar que desaparecía, en tanto que modelo único, el eclecticismo o espiritualismo cousiniano, pero que se mantenía dentro del eclecticismo "corriente" como una más de las escuelas a considerarse. Figarillo se inspira aquí en palabras de Figaro, su mo-

12. Alberdi, Ideas para un curso de filosofía contemporánea, UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos, México, 19... pp. 6-7.

13. Ibid., pp. 7-8.

delo preferido: "No reconocemos una escuela exclusivamente buena, porque no hay ninguna absolutamente mala" (1836).¹⁴

En la misma tesitura Sarmiento, durante la polémica del 42, proclamaba en Santiago de Chile el derecho a "adquirir ideas de dondequiera que vengan".¹⁵

Y, en efecto, según Ricardo Rojas, el autor de *Facundo*

nutrióse sobre todo de hechos, y las ideas que cogía al pasar --sin muchos escrúpulos, y que dan aspecto tan variado y deleznable, a su erudición-- cogíalas para aplicarlas a su país.¹⁶

Cuando Sarmiento recuerda sus discusiones juveniles sobre "las nuevas doctrinas", menciona los nombres de Villemain, Schlegel, Jouffroy, Lerminier, Guizot, Cousin, Tocqueville, Leroux, Didier y "otros cien nombres hasta entonces ignorados por mí". "Discutíamos las nuevas doctrinas, las resistíamos, las atacábamos, concluyendo, al fin, por quedar más o menos conquistados por ellas".¹⁷

Muestras de estas dispersas lecturas apasionadas son también los epígrafes que Sarmiento pone delante de cada uno de los capítulos de su *Facundo* (1845): allí están casi todos los escritores enumerados más arriba, y además Humboldt, Hugo, Shakespeare, Lamartine, Francis Bond Head, Chateaubriand, Malte-Brun, Roussel y Colden's. También Cousin. Es inútil pretender buscar sentido ideológico profundo a estos epígrafes: son pizcas tomadas de tex-

14. Larra, "Literatura", Obras completas, 4t., Sopena, Madrid, s.a., t.II, p. 101.

15. Sarmiento, Prosa de ver y pensar ("Segunda contestación a un quidam", Mercurio, 22 mayo 1842), Emecé, Buenos Aires, 1943, pp. 104-105.

16. Rojas, loc. cit., p. 347.

17. Ibid., p.347.

tos leídos con evidente fruición, en traducciones casuales (Shakespeare citado en francés) y cosidos a la cabeza de sus capítulos en función de alguna relación paralelistica, con la arbitrariedad frecuente en estas inserciones temáticas. El epigrafe de Cousin al capítulo XV ("Presente y porvenir") da la tónica (esa es una de sus funciones) del tema que habrá de ocuparle en las páginas siguientes, y hace de la fugacidad de las personalidades históricas, un fenómeno semejante en Europa y América.¹⁸

Al final de su vida, en las "Conclusiones" de su libro inacabado *Conflicto y armonías de las razas de América*, decía:

No consideramos ni a Dickens, Goethe, Max Müller o Thiers, extraños a nuestro ser, pues ellos indiferentemente forman nuestra razón, nuestro espíritu y nuestro gusto.¹⁹

De modo paralelo, según un proceso de desarrollo típico de la cultura de occidente desde la época medieval, el eclecticismo cousiniano echó raíces autónomas en la universidad argentina. Arturo A. Roig lo llama "eclecticismo de cátedra" y fecha su origen en la época de Rosas, con las primeras traducciones de Cousin bajo la dirección de los catedráticos de la Universidad de Buenos Aires y de Montevideo José León Banegas (1777-1856) y Luis José

18. Sarmiento, *Facundo*, Ayacucho, Caracas, 1977, p. 225. El epigrafe dice así: "Après avoir été conquérant, après s'être déployé tout entier, il s'épuise, il a fait son temps, il est conquis lui-même; ce jour là il quitte la scène du monde, parce qu'alors, il est devenu inutile à l'humanité". En ese mismo capítulo hay una nueva mención de Cousin, junto a otros nombres de autores franceses (Tocqueville, Lerminier, Sismondi, Jouffroy, Guizot) y de revistas (la Enciclopédica, la de Ambos Mundos, la Británica) que la juventud antirrosista de su tiempo leía, seguidos de dos "etcéteras" del propio Sarmiento (p. 277).

19. Sarmiento, *Conflicto y armonías...*, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1979, México, p. 5.

de la Peña, respectivamente. (También Alejo Villegas exponía ideas eclécticas en su cátedra de lógica de la universidad uruguayana.)²⁰

Después de la derrota y exilio de Rosas, el cousinismo o "eclecticismo de cátedra" se impondrá a través del curso de filosofía de Patrice Larroque (desde 1854 a 1864), pero será una corriente muy conservadora, ajena a la tradición echevarriana, y emparentada, en concepción y propósitos --salvación del status quo--, al cousinismo brasileño y cubano.

Este eclecticismo --dice Roig--, más que la filosofía social de los combativos representantes de la generación de 1837, habrá de determinar principalmente, aparte del pensamiento católico, el ambiente filosófico posterior a 1852, a través de universidades y colegios. Su época de mayor influencia se extiende entre los años de 1870 y 1890.²¹

Está claro, pues, que la generación de Echeverría, la generación "romántica", se caracteriza no por su cousinismo sino por "su rechazo del eclecticismo de Cousin, al que acusaron de oportunista"²² y por abrazar las ideas de lo que Bénichou llama izquierda humanista, democracia o movimiento humanitarista (Quinet, Leroux, Lerminier, Michelet).²³ Sabían muy bien lo que Cousin representaba en Francia y lo que empezaba a representar en la propia universidad argentina; pero ello no implicaba el rechazo del eclecticismo como método sino, por el contrario, su amplitud hasta po-

20. Manfredo Kempff Mercado, Historia de la filosofía latinoamericana, Zig Zag, Santiago de Chile, 1953, p. 91.

21. Roig, Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina, UNAM, México, 1981, p. 182ss.

22. Ibid., p. 182.

23. Bénichou, El tiempo de los profetas (Doctrinas de la época romántica), FCE, México, 1984, pp. 305ss. Traducción de Aurelio Garzón. (1ra. ed. fr., Gallimard, 1977.)

der incluir en él aquellas ideas del propio Cousin que consideraban aplicables, modificándolas en cuanto fuera preciso, a las condiciones de su país. Habían leído en Lamennais (que, no lo olvidemos, en el 48 saludó la revolución de París que había de entusiasmar también al liberalismo americano):

Mon âme est comme un harpe dolienne: tous les souffles qui passent l'ébranlent et en tirent de sons.²⁴

Y a Edgar Quinet, que participó también, activamente, en aquella revolución. Sus ideas --las de Quinet-- formaron parte importante del bagaje ideológico de la generación antirrosista pero no hicieron su entrada en la Universidad hasta 1862, año en que un compañero de Quinet, y como él antiguo discípulo de Cousin, Amedée Jacques, emigró a la Argentina y fue encargado de reorganizar los Colegios nacionales. En estos Colegios y en las Escuelas Normales de Profesores de Paraná y Buenos Aires, creadas en 1870 y 1874, se extendió el eclecticismo hasta el punto de que Miguel Cané, en un artículo de 1872, titulado "Viejo tema", habla de "nuestras escuelas eclécticas",²⁵ en general, como si no hubiera otras. Hay aquí, de nuevo, un motivo de confusión que conviene disipar. Recuérdese que Cousin, en la época de su izquierdismo militante, había viajado a Alemania e Inglaterra y había confeccionado varios informes sobre los avances pedagógicos en esos países con la idea de su utilización en Francia. Es obvio que Amedée Jacques los tuvo muy en cuenta al abordar su labor y que no pudo ser ajena a ese proyecto la influencia decisiva de Sar-

24. En Albert Béguin, "Centenaire de Lamennais", Esprit, núm. 4, París, abril 1954, p. 591. La cita de Lamennais es de 1843.

25. Miguel Cané, Ensayos, Sopena, Buenos Aires, 1939, p. 17.

miento que ya hemos visto hasta qué punto era "educacionista como Cousin". Nada más fácil, pues, que confundir, como efectivamente se ha confundido más de una vez, el eclecticismo de esas escuelas con el espiritualismo romántico cousiniano. Y más si se conoce el influjo paralelo de ese espiritualismo desde los cátedras de la Universidad. No se puede jamás perder de vista que, en el marco del eclecticismo metodológico, los escritores americanos tomaban con frecuencia ideas aisladas que integraban en aparatos conceptuales aplicados de manera muy concreta, incluso casuística, a problemas nacionales muy diversos de los de sus fuentes. Y ello era así, no solamente por el propósito pragmático, electivo y crítico que los animaba a priori, sino porque, además, las ideas europeas se recibían muchas veces a través de traducciones, de manera fragmentaria o indirecta. Así, por ejemplo, la idea de Renán de nación, la idea de Jouffroy sobre el progreso, el evangelismo anticlerical de Lamennais, etc. Lo había dicho Echeverría:

En cuanto a creencias especulativas y exactas, es indudable que debemos atenernos al trabajo europeo<...>; pero en política, no; nuestro mundo de observación y aplicación está aquí <...> La piedra de toque de las doctrinas sociales es la aplicación práctica.²⁶

En definitiva, se produce, pues, en Argentina, por un lado, un distanciamiento respecto del tronco ecléctico cousiniano, "reduciendo lo ecléctico a simple método", y, por el otro, "un rechazo total de aquél", por parte del liberalismo radical, en nombre de un "racionalismo"²⁷ que encabezó en sus inicios Francisco Bilbao

26. Echeverría, "Ojeada retrospectiva...", Obras completas, Claridad, Buenos Aires, 1951, p. 188. (Cit. por Héctor P. Agustí, Ideología y cultura, Cartago, México, 1981, p. 107, 108.)

27. Arturo A. Roig, op. cit., p. 187.

y que desembocó en esa tercera vía que emparenta, de manera peculiar, al realismo y el positivismo americanos. Muchos años después, todavía ese eclecticismo metodológico tenía vigencia de manera natural. Francisco Romero, al perfilar la figura ideológica de J. Alfredo Ferreira (1863-1944), heredero contiano del supuesto prepositivismo "espontáneo y vivo" de Alberdi y Sarmiento, dice que "había en él una disposición de ánimo acogedora, ecléctica", en la que el positivismo era

como un principio ordenador, como un criterio general para organizar y jerarquizar su cultura, su vastísima experiencia, leída y pensada, de acontecimientos, de realizaciones estéticas, de figuras históricas.²⁸

Versión muy expresiva de la concepción metodológica que de una manera o de otra adoptaron todos los pensadores liberales avanzados de la época en América. El positivismo no reinó solo, y menos en Argentina. Arturo Roig afirma que de 1880 a comienzos del siglo XX, estamos en Argentina ante la "coexistencia del positivismo con una corriente ideológica de inspiración romántica y del espiritualismo filosófico".²⁹ Se trata de una típica coexistencia ecléctica, y no de signo positivo, en este caso. Los flecos de Cousin aparecían en ella mal juntados con derivaciones krausistas y con los prolegómenos del arielismo y del novecentismo.

(CHILE)

28. Francisco Romero, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", Cuadernos americanos, año IX, núm. 1, México, ene-feb 1950, p. 104.

29. Roig, El espiritualismo argentino entre 1880 y 1900, Cajica, México, 1972, p. 16. Cit. por O. Carlos Stoctzer, "Positivismo, Realismo y Naturalismo. Ciencia", en El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1966.

Bello había llevado a Chile un eclecticismo metodológico semejante que en él se identificaba en cierta medida con la conciliación política de Cousin. De todos los grandes pensadores americanos era Bello el que más afinidades tenía con el pensamiento político cousiniano (y si pensamos en su carácter de ideólogo del partido conservador chileno, ello resulta enteramente lógico).

Dice Medardo Vitier que, en Chile, años después de la polémica cubana del eclecticismo (polémica que recordaremos enseguida) se polemizó también sobre el mismo tema, y que Bello adoptó las ideas de Cousin. No sé si Medardo Vitier se referirá a la famosa polémica del 42. De todas formas, el cousinismo de Bello es de carácter "electivo" y, por lo tanto, paradójicamente, parcial.

El tema Cousin estaba polémicamente sobre el tapete, y la posición política de Bello era relativamente cousiniana. Apreciaba la defensa que hacía Cousin del statu quo, de la templanza y de la conciliación entre liberales moderados y conservadores. El mismo era el representante más conspicuo de las fuerzas conservadoras en el aspecto ideológico. Pero era muy sensible a todo lo específicamente americano y se guardaba mucho de deslumbramientos europeístas. La traducción y publicación en *El Araucano*, en enero de 1841 (poco más de un año después de la polémica cubana de Luz y Caballero contra los cousinistas cubanos, que posiblemente él conoció por entonces) del artículo de Adolph Guérout sobre la Refutación del eclecticismo de Pierre Leroux (aparecida en Francia en 1939), es sumamente sintomática. En aquel artículo, Guérout tomaba apasionadamente las armas de Leroux, el saintsimoniano, el socialista, contra Cousin, cuya "pantomima expresiva" y

"aparente osadía" lo habían conducido al apadrinamiento de "los intereses nacientes" y al título de "par de Francia". Había que adoptar el pensamiento de Leroux "como punto de partida hacia una filosofía nueva" y luchar contra el eclecticismo refugiado "en la enseñanza universitaria". ¿Por qué Bello traducía aquella reseña y la hacía publicar en El Araucano? Porque le servía no sólo para dar a conocer algunas ideas de Guérault con las que él estaba de acuerdo, sino para apostillar también su crítica, mediante notas de pie de plana, contra aquellas de las que disentía. Importa mucho discriminar unas y otras para calibrar su colaboración en la tarea de zanjar en América la cuestión del eclecticismo. ¿En dónde estaba su acuerdo con Guérault y Leroux? En primer lugar, en la defensa del verdadero eclecticismo. Guérault había leído la justificación que del método ecléctico había hecho Diderot en la Enciclopedia: "el eclecticismo --decía-- es lo que Diderot llamaba la filosofía de todos los hombres sensatos desde el principio del mundo". Si el eclecticismo fuese

la investigación de este vínculo misterioso que liga unas con otras todas las generaciones pensadoras, no se podría menos de aplaudir altamente una empresa tan bella. Pero (y aquí entra con toda evidencia el aplauso tácito de Bello, FA) lo que es imposible admitir es que alguien pueda ser filósofo sin tener un sistema, o que se puedan conciliar sistemas opuestos si no es absorbiéndolos en un sistema más vasto, sometiénolos al imperio de una verdad más comprensiva.

Y, refiriéndose a "los filósofos que se pudieran designar bajo el nombre de pensadores libres" (recordemos la filosofía libera de Cardoso y Monteiro), aducía que "tienen al menos sobre algunos puntos aislados doctrinas propias". Sí, había que escoger pero,

"para escoger es necesaria siempre una razón, un motivo de preferencia; para conciliar dos términos opuestos, es preciso un tercer término", es decir, un sistema a priori. En consecuencia, "el eclecticismo sistemático era contrario a la idea misma de filosofía", y el sistema de Cousin quedaba invalidado desde su definición misma.

Pero, a partir de aquí, en sus dos páginas finales, Bello apostilla el artículo de Guérault nueve veces a pie de plana. Son objeciones a uno de los aspectos más discutidos del sensualismo y del empirismo: el papel de las sensaciones como fuente única de conocimiento, y la posibilidad o no que el alma tiene de conocerse a sí misma sin recurrir a las percepciones sensoriales. Leroux y Guérault negaban la facultad de la conciencia para "reflejar el alma" por un camino que no fuera el de los sentidos. Pero Cousin y Jouffroy (y Bello) defendían la capacidad de la conciencia para observarse a sí misma independientemente de la experiencia sensorial. "¿Por qué no? --se preguntaba a pie de plana Bello-- ¿Cómo habrían descrito los poetas y los moralistas los efectos de la ira, y de las otras pasiones en el alma, si no los hubiesen observado en sí mismos?" Y concluía dogmatizando en el extremo idealista opuesto: "No hay la menor analogía entre las percepciones de la conciencia y las de los sentidos". ¿Defendía posiciones originales de Cousin o de Jouffroy? Nada de eso. Su tesis "no es una verdad nueva, sino antiquísima en la filosofía".³⁰

30. Adolph Guérault, "Refutación del eclecticismo, por Pedro Leroux" (Paris, 1839), traducido por Bello y publicado en El Araucano, núm. 541 (8 ene 1841). En Andrés Bello III Filosofía, Ministerio de Educación, Comisión Editora de las Obras Completas de Andrés Bello, Biblioteca Nacional, Caracas, 1951, pp. 583-590.

Cuatro años después, también en El Araucano (número 770, 23 mayo 1845), Bello publicó una breve nota celebrando la traducción y publicación en Potosí (Bolivia), en enero de aquel mismo año, del Curso de historia de la filosofía moral del siglo XVIII, de Cousin. Pero el objeto de la nota no era tampoco celebrar a Cousin (aunque le dedique de pasada, como al traductor, un elogio estereotipado), sino a la tarea misma de traducir y publicar filosofía contemporánea en América, tarea de mucho "más alto interés social" que la de ocuparse "casi exclusivamente en traducciones de novelas (...) de un efecto pernicioso sobre la moral y las costumbres". Bello se cura en salud haciendo el elogio de Walter Scott y apuntando sus dardos hacia la profusa novelería francesa contemporánea que alimenta "la tendencia mórbida de nuestra sociedad a esas lecturas excitantes, donde se sacrifica todo (...) a la fuerza de las impresiones", y pone ante la sociedad chilena el ejemplo de la traducción y edición bolivianas.³¹

El cousinismo de Bello estaba más en sus posiciones políticas que en las filosóficas y sólo se manifestó cuando Cousin se convirtió claramente en el defensor de la conciliación y del establecimiento granburgués. Como se ha dicho repetidas veces, Bello respondía filosóficamente a diversas corrientes y guardaba fría-mente sus distancias con respecto a cualquiera de ellas. Era una clara manifestación de su "templado eclecticismo". Excelente botón de muestra es el artículo que publicó en 1827, en El Reper-

31. Ibidem, pp. 591-593. "Curso de Historia de la Filosofía moral del siglo XVIII dictado por Mr Victor Cousin; publicado por Mr M. E. Vacherot, y traducido del idioma francés al castellano por Pedro Terrasas (Potosí, 1o. enero de 1845)", por A. Bello. El Araucano, núm. 770 (23 may 1845).

torio Americano, comentando la edición de una traducción al castellano, en Bolivia, de los famosos Elementos de Ideología de Destutt de Tracy, tan influyentes en toda América, y que, por decreto de octubre de 1827, Sucre convirtió en texto obligatorio para los estudiantes de la universidad boliviana. Bello, echaba de menos en Chile una labor editorial como la emprendida por Sucre en Bolivia:

Falta ciertamente una obra elemental de ideología, y el mejor modo de llenar este vacío sería refundir en un tratado de moderada extensión lo que encierran de verdaderamente útil los escritos de Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis, Degerando, Reid, Dugald Stewart y otros modernos filósofos, sin olvidar los de Locke, Malebranche y Berkeley, de cuyos profundos descubrimientos no siempre han sabido aprovecharse los que vinieron tras ellos.³²

Forzoso es subrayar la evidencia del programa ecléctico: "refundir...lo verdaderamente útil" (de la Ideología, del materialismo, de la escuela escocesa, del empirismo, del cartesianismo y del idealismo subjetivo), y saber "aprovecharse" de todo ello. En 1827 la ansiedad importadora exigía, como luego en 1841, un "tercer" sistema rector de la actitud electiva y sintetizadora (?cómo, si no, escoger "lo útil" y "aprovecharlo?"); pero no es difícil sentir que ese criterio a priori, que nacía de las necesidades apremiantes de cada joven nación, iba sistematizándose dialécticamente, es decir, pasando de algunos criterios primarios (o de principios fundacionales) a una coherencia sistemática totalizadora, en la medida en que se realizaba la importación y la asimilación. Lo importado era efecto, y enseguida, causa; resultado

32. Ibidem, pp. 578-579. "Elementos de Ideología, por Destutt de Tracy", por A. Bello. Repertorio Americano, III, abr 1827, p.297.

de una búsqueda que partía de criterios previos y, al mismo tiempo, punto de partida. Una delgada sistematización original de ideas centrales, constitutivas, brindaba el fundamento de la encuesta, y sus sucesivos resultados determinaban a su vez la paulatina cristalización de un verdadero sistema ideológico. En este tejer y destejer se fue forjando la cultura liberal burguesa americana.

Con razón dice García Aponte que "la adhesión de Bello al eclecticismo de Cousin (...) tiene sus límites". Se ponen de relieve, también, en su Filosofía del entendimiento, con la crítica a las teorías cousinianas sobre la percepción de la sucesión, sobre la imputación moral, sobre la idea del "yo", etc.³³

Al final de su vida, ya en plena etapa positivista, Lastarria recordaba aquella polémica y, muy crítico ya de todo eclecticismo filosófico, decía en sus Recuerdos literarios: "...tomaba (Bello) para dirigirse un guía peor y más engañoso que aquel eminente teólogo (Herder), a Victor Cousin, quien, libando como el picaflor por eclecticizar..."³⁴

Hay un momento en que --a propósito del eclecticismo-- Bello prefiere acudir a Barante en busca de autoridad. En su ensayo contra Lastarria, "Modo de escribir la historia", de 1848, asentaba: "Barante (...) dice que ninguna dirección es exclusiva, nin-

33. Isaiás García Aponte, Andrés Bello. Contribución al estudio de la historia de las ideas en América, Universidad de Panamá, Panamá, 1964, p. 102.

34. Cit. por Medardo Vitier, La filosofía en Cuba, FCE, México, 1948, p. 120. No he encontrado en los Recuerdos literarios de Lastarria (Librería Servat, Stgo. de Chile, 1885, 2da.ed.) esta referencia.

gún método obligatorio. Lo mismo decimos nosotros".³⁵ Y es que el eclecticismo de Bello se originaba, en lo político, en Cousin, pero, en lo metodológico, provenía de la consistente herencia española y americana y de su rica cultura inglesa. "No se trata de un eclecticismo que se limite a escoger o rechazar según el interés o la repugnancia, sino de un eclecticismo creador para el cual lo dado ideológicamente no es más que el punto de partida en la búsqueda de la verdad, (...) aunque haya partido de un conjunto de ideas lo más opuestas".³⁶ Todos sus discípulos, sin excepción, asumieron este criterio. Francisco Bilbao, alumno, como ya hemos visto, de Quinet y de Michelet, en París, lo aplica incluso en el terreno político cuando, criticando la política estadounidense con respecto a la América Latina, afirma en 1856:

No despreciaremos sino que nos incorporaremos todo aquello que resplandece en el genio y en la vida de América del Norte. No debemos despreciar bajo pretexto de individualismo todo lo que forma la fuerza de esa raza. Cuando los romanos quisieron formar una marina, tomaron por modelo a un buque cartaginés; cambiaron su espada por la española; se apoderaron de la ciencia, filosofía y arte de los griegos, sin abdicar su genio, y abrieron un templo a las divinidades de los pueblos mismos a quienes combatían, como para asimilar el genio de las razas y la fuerza de todas las ideas.³⁷

35. Bello, *Las Repúblicas hispano-americanas. Autonomía cultural*, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1948, p. 10.

36. García Aponte, op. cit., p. 112. Véase también: Carlos Valde-rrama Andrade, "Introducción" a *Escritos sobre don Andrés Bello*, de M. A. Caro, Inst. Caro y Cuervo, Bogotá, 1981, pp. xxix y xxx.

37. Bilbao, *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1978, p. 14. En nuestro tiempo, Angel Rama ha defendido esa tesis con parecidas palabras: "Creo que el criterio de la oposición cerrada puede ser tan peligroso, si no se sabe actuar, como cualquier otro criterio de defensa. Yo siempre me imagino lo que harían los indios que manejaban flechas, si se decidían a no aprender el uso de las armas de fuego que traían los españoles. Y creo que seguramente algún cacique diría que no hay más remedio que aprender el uso de las armas de fuego que es la única manera

Lo cual no le impedía condenar, desde las posiciones de Quinet y Leroux (y tal fue, también, según vimos, el caso de Echeverría y Alberdi, entre otros), el oportunismo ccusiniiano.³⁸

En cuanto a Lastarria, su eclecticismo metodológico de los años cuarentas y cincuentas es igualmente transparente. Fernando García Calderón dice que, influido por Herder, Quinet, Comte y Ahrens, "intentó reconciliar sus enseñanzas (las de Bello) con las de Stuart Mill, Tocqueville y Laboulaye". Que en todo ello había también una fortísima herencia revolucionaria dieciochesca, lo indica la "Sociedad de la Igualdad" en cuya fundación Lastarria participó. "Para combatir a la oligarquía --dice García Calderón--, los hermanos Lastarria, Bilbao, los Amunátegui, los tres Mattas, los tres Blest, Santiago Arcos y Diego Barros Arana" fundaron un club secreto que, bajo los influjos de la revolución europea de 1848, denominaron "Sociedad de la Igualdad", proclamando "la soberanía de la razón, la soberanía del pueblo, el amor universal, la fraternidad"... Y, por si quedaran dudas, se hacían nombrar con los apellidos de los revolucionarios del 73: Bilbao era Vergniaud; Lastarria, Brisot; Arcos, Marat, etc.³⁹ Si añadimos a todo esto, la influencia manifiesta del positivismo en todos estos años, la del socialismo utópico saintsimoniano, y, por supuesto, la de figuras notables del romanticismo, veremos que en

de sacárnoslos de encima". (Cit. por Héctor P. Agosti en *Ideología y cultura*, Cartago, México, 1981, p. 119.)

38. Cf. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo*, El Colegio de México, México, 1949, p.127.

39. Fernando García Calderón, *Latin-América, its rise and progress*, Unwin, Londres, 1918, p.237, 244. Prefacio de Raymond Poincaré. Trad. Bernard Miall.

el crisol americano trataba de cristalizar, de manera irremediablemente ecléctica, una síntesis peculiar que, a pesar de los buenos propósitos de sus creadores, acaso no tenía posibilidades objetivas de prevalecer en una sociedad todavía tan insuficientemente diferenciada.

Pero un discípulo de Lastarria, Valentín Letelier (1852-1910), acepta del positivismo tan sólo "aquellas partes del comitismo que pueden ajustarse al ambiente de Chile. (...) Interpreta al positivismo como una rica fuente para la formulación de una ciencia política chilena e hispanoamericana, pero no como solución del problema", y O. Carlos Stoetzer denomina ese criterio "actitud filosófica selectiva".⁴⁰ Es decir, ecléctica.

(BRASIL)

De buenas a primeras resulta intrigante --y, enseguida, sintomático-- el hecho de que sea el Brasil --único país americano que no conoció guerras independentistas ni luchas civiles-- el lugar en el que se asentó el espiritualismo cousiniano con mayor solidez y conciencia, y con menor oposición. Y que, en el extremo opuesto, sea Cuba --el país americano que conoció la más larga etapa colonial y la más tardía guerra independentista-- el lugar en el que Cousin encontró la más radical impugnación.

Sería fácil identificar, pues, esa rápida penetración del eclecticismo cousiniano en Brasil con la aceptación de lo que hemos venido llamando eclecticismo metodológico o "natural" (que Cousin

40. O. Carlos Stoetzer, "Positivismo, Realismo y Naturalismo. Ciencia", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1986, p.155.

fue cuidadoso de incorporar a su sistema). Y, sin embargo, como en otros países de América, en Brasil este eclecticismo "natural" se adelantó también al de Cousin. La influencia del eclecticismo dieciochesco, portugués y brasileño, desempeñó indudablemente su papel. Y, según Alfredo Bosi, desde Glauber (1789) de Silva Alvarenga, hasta los Primeros cantos (1840) de Gonçalves Dias, "el eclecticismo tuvo en los géneros públicos y en la poesía retórica su mejor expresión". Esos primeros decenios del siglo XIX son definidos por Bosi como un período de "hibridismo cultural e ideológico", heredero de la ambigüedad del período colonial (Ilustración-reacción; pombalismo-jesuitismo; deísmo-beatería; pensamiento-retórica) en que se mezclaban también los frutos marginales de la Revolución industrial y de la Revolución francesa con los de la Santa Alianza. "No es de sorprender que actitudes ideológicas en rigor incompatibles, terminasen tejiendo una misma red mental". La élite brasileña recibía de Europa las ideas más encontradas, "como piezas de un mosaico ideal que un poco de habilidad verbal podía componer". Raras de este difuso eclecticismo forzoso son el "hibridismo ilustrado-religioso" y el "sincretismo literario de la época" de que habla Bosi.⁴¹

Este eclecticismo "corriente" de las primeras décadas del siglo XIX, no puede confundirse --aunque sólo sea por sus fechas-- con el eclecticismo espiritualista de Cousin, importado en la década de los cuarentas, si bien, posteriormente, habrá entre ellos evidentes puntos de confluencia.

41. Bosi, *Historia concisa de la literatura brasileña*, FCE, México, 1982, pp.82-83. (2da. ed. en portugués, Cultrix, Sao Paulo, 1979.) Traducción de Marcos Lara.

Aunque Bosi no establece expresamente ese discrimen, puede no obstante despejarse de su exposición cuando nos habla de la autoridad que ejerció fray Francisco de Monte Alverne (1784-1857) en los

románticos inclinados al pasado, desde Nagathacs a Porto Alegre, de Goncalves Dias a Alencar. Y no por azar. Fue él, fray Francisco, quien primero sintió la inflexión espiritualista de la Europa romántica, y quien trajo a las letras brasileñas los primeros ecos de El genio del cristianismo y de la filosofía ecléctica de Cousin.⁴²

Monte Alverne dejó escrito un *Compêndio de Filosofia*, publicado el año siguiente de su muerte, en donde llama a Cousin "uno de esos genios nacidos para revelar las maravillas de la razón humana".⁴³

Con la filosofía de Cousin venia a América la línea de compromiso seguida por casi todos los católicos franceses, la de un cauto y piadoso liberalismo. No fue otra la opción de nuestro franciscano.⁴⁴

Todos cuantos estudian este eclecticismo cousiniano lo relacionan con el compromiso oportunista establecido entre el liberalismo y la herencia colonial. Este compromiso lo asume también el romanticismo conservador europeo y en realidad puede establecerse una ecuación entre este romanticismo predominante y Cousin. Cuando Bosi, después de la enumeración de otra serie de antinomias (cor-te-provincia; campo-ciudad, etc.), afirma que la "conciliación ideológica se hizo a través de la primera generación romántica,

42. Bosi, *ibidem*.

43. Cit. por Francisco Larroyo en *La filosofía americana. Su razón y sin razón de ser*, UNAM, México, 1958, p. 37. Larroyo considera también ecléctico a Eduardo Ferraz Franca (+1857).

44. *Ibidem*, p. 88.

favorecida por don Pedro II", o cuando se refiere a los "ideales románticos (nacionalismo más religiosidad)" de Goncalves de Magalhães (1811-1832), alude, en puridad, al eclecticismo cousiniano, preocupado por la amenaza del democratismo radical.⁴⁵ Gilberto Freyre lo explica así:

Los más astutos de entre ellos parecen haber creído que lo mejor que podían hacer era no comprometerse con ningún sistema filosófico concreto o con ninguna ideología política definida, cuyo prestigio pudiera desaparecer con rapidez, sino entregarse a una causa que siguiera siendo cara durante mucho tiempo a casi todos los brasileños: la causa del progreso material.⁴⁶

El eclecticismo se identificaba así con el aspecto más conservador del positivismo. "Orden y progreso" significaba avance burgués material dentro del mantenimiento del status quo. No es, pues, casual, que la esclavitud se aboliera en Brasil en 1835 y que el eclecticismo asumiera allí las formas más turbias e indeterminadas de toda América.

Joao Cruz Costa (1904-1978) relaciona muy sugestivamente el clima espiritual del imperio brasileño con el de la Francia burguesa y optimista, cousiniana, del periodo entre las revoluciones del 30 y del 48: "El eclecticismo --dice-- dará el tono, el tono louisphilipard, a nuestro segundo imperio". La referencia a Luis Felipe identifica ese eclecticismo con el espiritualismo cousiniano, y su papel es en Brasil semejante al que jugó en Francia. Continúa Cruz Costa:

En Brasil asistimos a un desfile de doctrinas, desde la independencia a la república, en que la utilidad práctica de la filosofía es constante. El eclecticismo co-

45. Bosi, op. cit., pp. 161, 98.

46. Freyre, Interpretación del Brasil, FCE, México, 1945, p. 110.

responde a las necesidades y condiciones de la política de los moderadores y, más aun, a la orientación tradicional del espiritualismo.⁴⁷

Es muy lógico que, mientras en Cuba el eclecticismo Cousiniano tenga que ser debelado furiosamente, en Brasil sea, por el contrario, entronizado como ideología cuasi oficial. (Catalizador e iluminador de esta distancia sería el famoso texto de Saco "Análisis de una obra sobre el Brasil" (1832), con su crítica a la trata de esclavos). Desde la llegada de Juan VI al Brasil y la consiguiente constitución del "Reino Unido de Portugal, Brasil y los Algarves", hasta la independencia, se produce, dice Leopoldo Zea,

una etapa de política ecléctica en que encuentran acomodo todos los intereses. Un compromiso entre el absolutismo y el liberalismo; los intereses conservadores enlazados con los liberales.

Y, en el campo ideológico,

un enlace entre las ideas de un Locke, un Condillac, pasando por Maine de Biran, para culminar, dentro de la etapa del Imperio Brasileño, en Victor Cousin.⁴⁸

Maraña ecléctica, de los "ideólogos" al eclecticismo. Y luego al positivismo. (También en Francia se produjeron transiciones semejantes si hemos de creer a Gusdorf.)⁴⁹ La coronación de la filosofía política del Brasil, dice Zea en su Esquema, se expresa en la siguiente frase de Aurova Fluminense sobre la etapa que precede a la abdicación, en 1831, de Pedro I: "Nada de excesos. Queremos una constitución, no queremos una revolución".

47. Joao Cruz Costa, Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil, FCE, México, 1957, pp. 17, 18.

48. Zea, Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica, UNAM, México, 1956, pp. 21, 22.

49. Gusdorf, Les sciences humaines et la pensée occidentale. (Tomo VIII: La conscience révolutionnaire. Les idéologues), Payot, Paris, 1973, pp. 515, 543, 334.

Muestra de este proceso sería el camino ideológico de Tobias Barreto (1839-1889) que, después de adoptar tardíamente el eclecticismo de Cousin en 1868, lo combatió al hacerse --por poco tiempo-- positivista, para desembocar al fin en el monismo científico de Darwin y Haeckel.⁵⁰

(CUBA)

Ya vimos cómo al eclecticismo del presbítero Caballero sucedió, años más tarde, el de su discípulo y también sacerdote Félix Varela y Morales (1787-1853), pensador cubano eminente, que reúne en sus *Institutiones philosophiae eclecticicae* (dos tomos en latín y los dos siguientes en castellano) (1812-1814) a Descartes, Locke y Condillac. "Fue nuestro primer, nuestro mejor ensayista", dice José Antonio Portuondo: "Logra el milagro de dotar de unidad a dispares".⁵¹ (Subrayemos aquí la identificación entre eclecticismo y "dotar de unidad" (:integrar, que luego será discutido.) A veces se ha pasado por alto el eclecticismo de Varela para evitar cualquier posible confusión con el de Cousin. Pero la diferencia es obvia y el propio Varela "trata duramente" a Cousin.⁵² Ya Elías Entralgo ha señalado que "el eclecticismo que aprendió Varela en Caballero hasta 1811 no pudo ser el cousiniano" (que se originó, todavía de modo impreciso, en 1815, y que tardó varios años en pasar a América). Además, cuando Varela afirma: "Omnium optima Philosophia est eclectica" (en sus *Propositiones variae ad*

50. M. Kempff Mercado, op. cit., p. 115.

51. En Perfil histórico de las letras cubanas, Academia de Ciencias de Cuba, Instituto de Literatura y Lingüística, La Habana, 1983, p. 88.

52. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, t. VII, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951, p. 345.

tyronum exercitacionem, 1812), ni la fecha ni el contexto, ni siquiera la lengua usada, permiten en modo alguno asimilarlo al eclecticismo de Cousin. Por eso lo situamos en la época de la independencia, antes de todo influjo cousiniano. Entralgo no puede menos que subrayar la existencia de dos eclecticismos: uno "a la manera de Cousin", y un segundo, "eclectico de otros modos".⁵³

Un ilustre discípulo del padre Varela, José de la Luz y Caballero, sobrino, además, del presbítero Caballero, (y autor eminente muy poco conocido fuera de Cuba, según queja muy justa de Medardo Vitier),⁵⁴ puso al día la valoración que su maestro hizo del sensualismo y polemizó acremente con el tradicionalismo de Domingo Delmonte y con el espiritualismo cousiniano de José Zacarías del Valle. Este encuentro polémico define una vez más la existencia de dos eclecticismos de muy diversa significación: el eclecticismo de Luz y Caballero, heredero del del presbítero Caballero y del padre Varela (racionalismo más sensualismo más empirismo) y el de Domingo Delmonte y José Zacarías González del Valle (écléctisme espiritualista cousiniano). La polémica se produjo de la siguiente manera.

A finales de 1838, un artículo del profesor Manuel Costales defendiendo con cierta tosquedad sectaria la "necesidad del estudio de la ideología para el de la literatura", provocó la confiada réplica de un muy inteligente joven habanero, José Zacarías González del Valle que, a sus dieciocho años de edad, había hecho profusas lecturas filosóficas contemporáneas y se sentía respal-

53. Entralgo, La liberación étnica cubana, Universidad de La Habana, La Habana, 1953, pp. 225, 226.

54. Medardo Vitier, La filosofía en Cuba, FCE, México, 1948, p.92.

dado, y acaso promovido, por muy notables escritores conservadores (Domingo Delmonte, en primer término). Lanzóse el joven filósofo a atacar, como a moro muerto, a la escuela sensualista de Condillac, y rubricó su réplica, como era costumbre por entonces, con un seudónimo. Lo realmente notable es que el seudónimo usado por José Zacarías González del Valle fue "El Ecléctico". Para su contendiente, don Manuel Costales, estaba clarísimo que ese "eclecticismo" era el de Cousin, y antes casi de volver a entrar en materia, quiso poner en claro, en su segundo artículo, los campos en pugna, empezando por negar al anónimo "ecléctico" el uso de esa divisa. "Usted ni es ecléctico como se titula, ni entiende siquiera el significado de esa palabra".⁵⁵ Pero el argumento de Costales era bastante burdo: como el señor González del Valle "declara guerra abierta a la escuela de Condillac <..>, no sigue la senda marcada ha mucho por el eclecticismo, es decir, <..> elegir entre los dos sistemas todo lo que tengan de fundado y razonable".

Tomóle gusto a la polémica el joven González del Valle y, en su nuevo turno, cometió un feo abuso de poder que tenía muy vieja prosapia inquisitorial, y que la tendría aún más, años después, hasta nuestros días: lo coludió con el diablo. "En esto se está conociendo --amenazaba sutilmente-- al discípulo de Helvecio y Holbach, de esos hombres que querían establecer un divorcio escandaloso entre la religión y la filosofía".

55. Luz y Caballero y otros, La polémica filosófica, t.II, Universidad de La Habana, La Habana, 1948, p. 18. (Las citas que siguen en el texto a continuación son de las páginas 21, 29, 36-37, 45 y 55-56.)

La acusación, en pleno régimen colonial, era grave y, en respuesta, Costales defendió de nuevo a la escuela sensualista, a "las doctrinas que se fundan en los hechos", y a la filosofía de Locke, pero pasó de puntillas sobre la velada acusación de materialismo de que había sido objeto. Dejó claro, no obstante, su ortodoxia religiosa, ¡qué remedio! Los principios platónicos -decía--, rayando en el misticismo, "buscan en su auxilio a la religión <..> como si aquélla <la religión> estuviese en pugna con una filosofía, la sensualista, que, reconociendo por base de sus doctrinas la observación de los hechos, proclamó en sus investigaciones la adoración de sus verdades inefables, y derrocó por siempre el funesto imperio de una metafísica oscura y tenebrosa".

El argumento era especioso pero, sobre todo, prudente. Y Luz y Caballero, el insigne maestro del Real Colegio Seminario de San Carlos de La Habana, consideró que era el momento de echar su cuarto a espadas. El sabio cubano no puso toda la carne en el asador, pero dejó bien claro, entre otros conceptos que no se avienen ahora a nuestro tema, que "el que se firma Eclético no es eclético, sino un sistemático, acérrimo defensor del espiritualismo". Y desde ese párrafo empieza precisamente a llamarle "señor Sistemático".

Aunque Luz y Caballero firmó su artículo con el seudónimo "Un amante de la verdad", González del Valle reconoció sus uñas. "Ex angue leonem", escribió en su siguiente artículo. Pero se atrevió ahora a hablar del estilo de Luz, de sus ideas y "resabios", y a suponer en el señor Costales la necesidad de andar "buscando som-

bra para seguir esta polémica". Y volvió a tocar la tecla de Helvecio y Holbach.

Luz y Caballero cortó por lo sano pidiendo a su joven impugnador que no se andara por las ramas y contestara puntualmente siete preguntas en las que colocaba a González del Valle entre la espada y la pared en problemas nada fáciles por entonces de dilucidar acerca del carácter innato o no de las ideas, acerca de si se adquieren o no por los sentidos, sobre el papel del cerebro y del sistema nervioso en ese ejercicio, sobre las causas de la locura, etc.⁵⁶ González del Valle no contestó y esta primera parte de la polémica concluyó con el retiro de uno de los contendientes.

Dos meses después, Domingo Delmonte tomó la estafeta de González del Valle y escribió un largo artículo defendiendo la pureza religiosa de la filosofía ecléctica de Cousin, Jouffroy, Royer Collard, Reid y Dugald Stewart, en contra de Cabanis, Destutt de Tracy, Locke, Condillac y Bentham, suponiendo que las doctrinas de estos últimos conducían inexorablemente al materialismo que convierte al hombre en "un monstruo, por no decir una bestia indómita", preocupada sólo "del más soez y ordinario libertinaje" y haciendo perder su energía a nuestra alma "esclava de los sentidos".⁵⁷

Luz vio enseguida por dónde venía la intimidación. "Grave es por cierto la cuestión --dice--, y usted la ha hecho más grave

56. No está de más recordar que una refutación de las ideas innatas está también en Bolívar, Ideario político, Caracas, 1942, p. 175.

57. Ibidem, pp. 70, 71.

pretendiendo enlazarla tan íntimamente con la importantísima de la religión". Sin añadir una palabra más, don Pepe, como le llamaban con cariño sus discípulos y amigos, pidió a Delmonte que expusiera abiertamente sus tesis, razonando y probando todo lo que había expuesto. Siete veces intercambiaron sus artículos Delmonte y Luz, y su vieja amistad quedó rota.

Para lo que a nosotros importa, es preciso destacar la fuerza con que Luz y Caballero impugnó la filosofía de Cousin, tomándola como centro neurálgico de la polémica y como problema de fundamental importancia para el desarrollo de la cultura filosófica cubana autónoma en las condiciones del colonialismo español. En boca de Delmonte, Cousin era sin dudas *ex* compromiso con el poder colonial y el acomodamiento pacífico a los destinos españoles, aunque lo que apareciera en la superficie fuera el anatema al materialismo. Luz se defendió reculando en ese terreno. No le fue difícil pues era sin duda hombre religioso que creía en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma; pero se quejaba del amago chantajista de su antiguo amigo:

Cousin y sus partidarios quieren poner la marca de irreligiosos a los que defienden la opinión contraria. Pero, hablemos claro, ¿en qué gana o peligra la causa de la religión porque se defienda o se niegue que el punto de partida de todos nuestros conocimientos es la experiencia o la razón, o que ésta preceda a aquélla o viceversa?⁵⁸

Desenmascarando a Cousin habla de la "hueste de filósofos soi-disant eclécticos, esto es, espiritualistas puros y notos". Y defendiendo su muy otro eclecticismo, afirma:

58. *Ibid.*, p. 83. Las citas siguientes corresponden a las pp. 91, 105 y 108 de la misma obra.

Para adotar el verdadero término medio, el legítimo eclecticismo, no me canso de repetir con nuestro Séneca: non enim me cuiquam mandipavi, nullius nomen fero, multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico; nam alicuique <illi quoque, dice la versión de Nisard, París, 1842, FA> non inventa sed querenda nobis reliquerunt.⁵⁹

Y más adelante:

Yo le hago la guerra al espiritualismo, o sea pseudo-eclecticismo <subrayado por Luz>, en su propio terreno y con sus propias armas; yo le acepto el combate do quiera y como quiera presentarlo, sea en el vasto campo de la naturaleza, o en el estrecho recinto del castillejo en que se creeificado <..> Cesen, pues, los pseudoeclecticos de venir con el espantajo del materialismo para espantarnos de la investigación. Cesen de poner en guerra a la ciencia con la religión, con men- gua y detrimento de una y otra.

Parecería, a primera vista, que la adopción del nombre de Cousin en la divisa de Delmonte y de González del Valle, daba a su posición un sello de modernidad y de "puesta al día" frente a la defensa de los "ideólogos" del siglo XVIII y principios del XIX. Así lo dijo, más de una vez, González del Valle, en sus respuestas a Costales y a Luz y Caballero, echándoles en cara el anacronismo de la "ideología": "esa enseña del siglo XVIII" cuyos estudios son "estériles o retrógrados".⁶⁰ Pero no estaba tan al día cuando pensaba que la "ideología" era agua pasada. Cousin la había derrotado en la Universidad, eso era cierto, y la había derrotado en toda la línea, hasta el punto de expulsarla de sus au-

59. "No me adscribo bajo la férula de nadie; de nadie el nombre llevo; en muchos de los juicios de los grandes varones creo, pero algo para los míos reclamo; pues no se encuentra sino buscando en aquello que a nosotros dejaron por buscar". "Cartas a Lucilo" (Carta XLV: "De vana dialecticorum subtilitate"). He encontrado el texto latino original en Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, ed. Dubochet (bajo la dirección de M. Nisard), París, 1842, p. 59.

60. Ibidem, 12, 16, 31.

las.⁶¹ Pero en la intelectualidad progresista, lo mismo en la literaria que en la científica, perduró largamente.⁶²

En América, el replanteamiento del sensualismo y del empirismo, relacionados con un larvado materialismo,⁶³ representaba en ese año de 1838, no un anacronismo sino, muy por el contrario, la manifestación de una verdadera vanguardia. Todas las referencias a Bacon, a Locke y a Condillac, contra Cousin y Jouffroy, reflejan en América un progreso positivo que se realizaba a caballo de un eclecticismo integrador, metodológico, contra el falso eclec-

61.. Marx dice en *La Sagrada Familia*: "Condillac sólo fue desplazado de las escuelas francesas al llegar la filosofía ecléctica" (subrayado por Marx). Se refiere al eclecticismo de Cousin, y resulta igualmente evidente, si se tiene en cuenta el contexto de la cita, que lo dice con acrimonia, considerando el hecho como una derrota del materialismo francés. El título del acápite y el del capitulillo correspondiente son: "Batalla crítica contra la Revolución francesa" y "Batalla crítica contra el materialismo francés". (*La Sagrada Familia*, Grijalbo, 2da. ed., México, 1967, p. 196. Traducción Wenceslao Roces.)

62. Véase la opinión de Georges Gusdorf: "Le surgissement du raz-de-marée romantique a été pour beaucoup dans cette occultation de l'Idéologie; il a imposé l'idée d'un coupure, et d'un renouveau de significations, substitué a la perception d'une réelle continuité. Sainte-Bouve, dont le jugement sur les Idéologues fut on-doyant <...> se reconnaît le "disciple, bien faible sans doute, bien éloigné, mais non pas indigne, de cette illustre société d'Auteuil <casa de la viuda de Helvetius, donde se celebraban las veladas de los "ideólogos", FA>, a laquelle mon âge ne m'a pas permis d'être initié, mais dont pourtant la tradition fidèle m'a été transmise directement des mon enfance, par M. Daunou d'abord et plus tard par Fouriel"". Gusdorf se refiere también a *Stendhal Thierry, Michelet y Taine*, como a discípulos de los "ideólogos". (Ver t.VIII, *La science révolutionnaire. Les idéologues*, de su obra *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, 1978, pp.29-30, 516, 527.) En realidad, es este un ejemplo, entre miles, de hasta qué punto es necesaria la desromantización del pensamiento contemporáneo para clarificar el verdadero panorama de la cultura en Europa y América, a partir del siglo XIX.

63. Ese materialismo ha sido reconocido por varios autores mexicanos y cubanos. Bernabé Navarro en su *Introducción de la filosofía moderna en México* (El Colegio de México, México, 1948, p.145) percibe "una cierta tendencia sensualista o materialista" en los eclécticos mexicanos más avanzados.

ticismo espiritualista cargado de influencias románticas alemanas y de compromisos que tendían a estabilizar el status colonialista.

Lo mismo puede decirse del enciclopedismo de un Larínur, un Saco, un Cecilio Acosta; lejos de reflejar un atraso, ni siquiera un desfase o una discronía, este enciclopedismo (muy lejano ya del despotismo ilustrado) y aquel sensualismo, representan la lucha continuada de las mentes más avanzadas en las difíciles condiciones del caudillismo, de la anarquía o, en Cuba, del colonialismo.

En el prólogo a *La vida literaria en Cuba*, de José Zacarías González del Valle (1837?), un descendiente suyo, Francisco González del Valle, decía en 1938:

Los hombres de ese grupo <Luz, Saco, etc.> fueron nuestros enciclopedistas, los precursores, los que contribuyeron a transformar las ideas y a preparar, sin proponérselo tal vez, la gran epopeya del 68.⁶⁴

En ese enciclopedismo ecléctico americano cabía incluso el propio Cousin, el primer Cousin sobre todo, y el educacionista. Luz y Caballero, su impugnador más notable en América, aceptaba enumerándolas trece ideas de Cousin, y además, "extractó copiosamente --nos dice Entralgo-- trabajos suyos sobre Instrucción Pública". Y enseguida añade: "Pero su filosofía era harina de otro costal".

65 Desde luego.

64. José Zacarías González del Valle, *La vida literaria en Cuba*, (prólogo de Francisco González del Valle). Dirección de Cultura, La Habana, 1938, p. 7.

65. El influjo del educacionismo cousiniano "retenía su predominio en la docencia francesa" todavía a comienzos del siglo XX (Eliás Entralgo, op. cit., pp. 228, 229.)

El espiritualismo "eclectico" de Cousin sobrevivió en los medios académicos cubanos, tras la muerte de José Zacarías del Valle, gracias a su hermano Manuel, catedrático de filosofía en la Universidad de La Habana. Su sucesor en la cátedra, José M. Mestre (1832-1886), discípulo devoto de Luz y Caballero, pero amigo también de los hermanos del Valle, decía del pensamiento de Cousin que "carecía en lo absoluto de base y sustancia" aunque, según Carlos Rafael Rodríguez, pecó, como Luz, "de las desigualdades de un eclecticismo de indole diferente".⁶⁶ En efecto, ya hemos visto que el eclecticismo de Luz (y ahora el de Mestre) era, sin duda, diferente, e incluso opuesto, del de Cousin, pero también que una conceptualización política del eclecticismo de nuestros días no debe echar sobre los eclécticos americanos del siglo XVIII y primeros dos tercios del XIX, esa sombra negativa.

Así la definía Mañach en su Esquema de 1932: "Doctrina reaccionaria de cuyo peligro para la moral civil de Cuba, según Luz, no se percataban sus propios mantenedores".⁶⁷ Gaos es mucho más explícito. Merece la pena citarlo in extenso:

...una filosofía semejante <se refiere al eclecticismo de Cousin, FA> era, como su antecedente, la hegeliana, una filosofía optimista, tendiente a justificar como racional todo lo real y establecido, y a conservarlo; ahora bien, semejante filosofía le resultaría fatal a un país cuyo estado real era pésimo y debía ser alterado, si era menester, por medio de la revolución o la guerra contra la metrópoli. ¿Ha reparado ya alguien en la identidad de estas razones con las críticas que iba a dirigir a Hegel, a lo largo del decenio 1838-48, el joven Marx en trance de forjar su concepción materia-

66. Carlos Rafael Rodríguez, "José Manuel Mestre: La filosofía en La Habana" (conferencia leída el 24 mar 1937), en *Letras con filo* 3t., Ediciones Unión, 1987, t.3, p. 78.

67. Mañach, *Esquema de las letras cubanas*, La Habana, 1932, p.80.

lista de la historia? El espíritu revolucionario de la Ilustración, que sobrevivió a esta hasta nuestros días, anima al pensador afro-cubano «Luz y Caballero», que opone Locke a Cousin y a Hegel, y al pensador judeo-alemán, que opone a Hegel un pensar que hizo posible injertar en él el del XVIII y sus prolongaciones en el XIX, o hace posible injerirlo en estas prolongaciones y en las del XX.⁶⁸

No es posible dejar de subrayar en este texto, junto a la condena del pensamiento cousiniano, la idea del progresismo de la Ilustración, de su virtualidad revolucionaria frente al espiritualismo romántico y hegeliano, y de su posible prolongación en el siglo XIX e incluso en el XX, de la mano del marxismo. (Prolongación que, en el sentido revolucionario independentista --hoy diríamos democrático-revolucionario--, indicaba también, explícitamente, como vimos más arriba, Francisco González del Valle, en 1938, y que Fernando Ortiz defendió igualmente en su interesante ensayo titulado "La hija del Iluminismo en Cuba".) La relación que establece Gaos entre Luz y Marx es sumamente sugestiva. Las circunstancias son muy disímiles, pero los une, en los mismos años, una tarea progresista paralela: romper el status de un poder injusto.

El planteamiento de Gaos ilumina muchos problemas oscuros (o, más bien, oscurecidos) de la historia de las ideas en América en el siglo XIX: el supuesto desfase ideológico, la persistencia --electivamente modificado en sentido antidespótico pero no anti-religioso-- del pensamiento ilustrado (tantas veces condenado o caricaturizado durante el proceso romantizador de "lo americano"

68. Gaos, "El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórica filosófica", Pensamiento de lengua española, Stylo, México, 1948, pp.70-71. Ensayo publicado por primera vez en Cuadernos americanos, números 4 y 6 (1942) y 2 (1943).

que se produce en el siglo XX), el carácter reaccionario del romanticismo, y el vigor inexplicado (pero no inexplicable) del pensamiento progresista latinoamericano del siglo XIX, tantas veces, igualmente, menospreciado.

El cousinismo cubano (en época ya tardía, como en otros países de América) representó también un papel conservador en el campo político injertándose en el autonomismo que proponía a la metrópoli un compromiso no independentista. Aunque filosofía y política anduvieron siempre de la mano en América, se ve ya aquí, un desgajamiento político oportunista que tiene poco que ver con las inquietudes determinantes de la polémica del 39. Dice Elías Entralgo:

El Partido Liberal --luego, además, Autonomista-- formuló desde 1878 un programa concebido como fórmula de transición <.> con pensadores políticos de acentuado eclecticismo.⁶⁹

Paradigma de este tipo de pensadores fue Rafael Montoro (1852-1933). Cuando, sin hacer distinciones, Entralgo señala también el eclecticismo de Martí (1853-1895), "de simientes krausistas", se plantea de nuevo el problema de los dos eclecticismos. Martí, ex-

69. Entralgo, op. cit., p. 236. El autor se refiere a "El eclecticismo tradicional en los pensadores cubanos" (p.257), y considera también eclécticos a A. Bachiller y Morales (1812-1889), Ramón Zambrana (1817-1866), Enrique Piñeyro (1839-1911), Antonio Govín (1849-1915), Eliseo Giberga (1854-1916), Rafael Fernández de Castro (1856-1920), Enrique J. Varona (1849-1933), Juan Gualberto Gómez (1854-1933), Antonio Sánchez de Bustamante (1865-1951), Mariano Aramburo y Machado (1870-1942), Manuel Márquez Sterling (1872-1934), e incluso a Medardo Vitier (1886-1960), Jorge Mañach (1893-1961) y Roberto Agramonte (1904). Tal vez no sea productivo discernir el supuesto eclecticismo de muchas de estas figuras. Sospecho que, en algunos de ellos, el suyo es un "eclecticismo de cátedra", como el que se manifiesta en tantos otros países latinoamericanos en la misma época; y en otros, un simple eclecticismo político, conciliatorio y oportunista.

plicando Historia de la Filosofía en la Escuela Normal Central de Guatemala, en 1877, había dicho:

Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar filosofía de la relación.⁷⁰

También hablando de Luz y Caballero piensa Entralgo que su eclecticismo "provenía del krausismo", pero enseguida tiene que añadir: "pese a sus críticas divergentes de Krause",⁷¹ con lo que no hace sino subrayar el carácter electivo, y no precisamente krausista, del pensamiento de Luz. Lo mismo sucede, de manera muy obvia, con Martí. Encontró en Krause una idea que, nótese bien, había ya barruntado (y a la que incluso había puesto nombre), asimilándosela pro domo sua. Y esto sucedía en 1877, a sus veinticuatro años de edad, cuando todavía no había cristalizado su pensamiento democrático revolucionario definitivo. Nada más lógico y natural que, con la obsesión asimilativa e integradora de todos los grandes pensadores americanos del siglo, adoptara de hecho un método ecléctico.

Muy de pasada hemos hablado poco más arriba del cariz académico que adquirió el cousinismo en Cuba y de cómo se refugió e hizo fuerte en la Universidad para dar la pelea al positivismo. Cambiando lo cambiante sucedió lo mismo en otros países de América. La adopción del sensualismo y del empirismo en la lucha frente al espiritualismo de Cousin fue una especie de "paso atrás" para dar enseguida dos adelante con el positivismo. Los "ideólo-

70. En Entralgo. op. cit., p. 243.

71. Entralgo, ibidem, p. 235.

gos" (Cabanis, Destutt, Volney...) ayudaron también --dentro de ese eclecticismo metodológico del que venimos hablando-- en esta especie de salto por encima del romanticismo o de rapidísimo transcurso a través de sus vaguedades subjetivas y de su desmembramiento dramático. Con palabras transparentes lo ha explicado Sanin Cano en su conocido elogio de Taine:

La filosofía francesa corrió el peligro de entenebrerse <Taine se refiere expresamente a Cousin, Maine de Biran, Jouffroy, y a "la escuela filosófica que se levantó en Francia cuando las doctrinas de Schelling y de otros alemanes como éste, pasaron los Vosgos">, y la sana tradición gala pudo haberse borrado de los espíritus. Taine dio el primer impulso de restauración. Bastaba andar un poco hacia atrás; volver hasta Ferney a lo sumo, volver a Condillac y contentarse por el momento con los adelantos de la filosofía.⁷²

Eso hicieron Lafinur, Varela, Luz y Caballero y tantos más: andar un poco hacia atrás para arremeter contra el falso eclecticismo reaccionario y romántico de Cousin que, en América, y también en Europa, resultaba funesto. Fue una verdadera tercera línea entre la rigidez académica neoclásica (o lo que quedara de ella) y el romanticismo, una tercera línea original americana, que desembocaría en el realismo, de un lado, y en el positivismo, del otro. Y sobre la cual habremos de hablar más adelante.

(COLOMBIA)

En Colombia, nos dice Carlos Arturo Torres,

la influencia de Cousin y del eclecticismo comienza hacia 1850, para prolongarse con la acción ejercida por los libros de Saisset, de Paul Janet y de Jules Simon hasta las postrimerías del siglo.⁷³

72. Sanin Cano, Ensayos, Casa de las Américas, La Habana, 1964, pp. 156-158.

73. Carlos Arturo Torres, *Idola fori*, Tunja, 1969, p. 266.

Esa fecha del medio siglo le parece a Torres muestra de que el eclecticismo Cousiniano se recibió con retraso en su país, con lo que, según él, "aparece nuevamente Colombia separada del movimiento general hispanoamericano".

No parece que esté en lo cierto Carlos Arturo Torres --salvo, de manera muy relativa, en el aspecto temporal, que mide el conocido desfase entre unos países y otros-- a propósito de esta supuesta separación de Colombia con respecto al proceso general americano. Al contrario; como veremos enseguida, las propias palabras de Torres demuestran que Colombia no se aparta de la corriente común, y se manifiesta también en ella, como parte de un difuso eclecticismo metodológico, el sensualismo de Destutt de Tracy, de Condillac y Cabanis, frente al eclecticismo espiritualista reaccionario.

Páginas atrás hablábamos del carácter avanzado de las ideas de la Ilustración (y de los "ideólogos") en Cuba, apoyándonos en el análisis de José Gaos. Medio siglo antes, refiriéndose a Colombia, Carlos Arturo Torres opinaba de modo semejante:

Bentham y Tracy eran para nuestros padres <hasta fines del tercer cuarto del siglo> el símbolo supremo del pensamiento liberal militante, y sus nombres indisolublemente apareados resonaron por mucho tiempo como el pean de una ardiente lid a un tiempo filosófica, religiosa y política.⁷⁴

Con lo que de nuevo vemos, también en Colombia, los caminos ideológicos paralelos, típicos de los dos primeros tercios del siglo XIX americano: de un lado la vía progresista, de tradición ecléc-

74. Torres, op. cit., p. 267.

tica, ilustrada y, a la postre, positivista; y, del otro, el pensamiento conservador identificado con el espiritualismo cousiniano.

(PERU)

En Perú, a pesar de la tradición ecléctica "ilustrada" del siglo XVIII (Peralta Barnuevo, Baquíjano, Unanue, Rodríguez de Mendoza, Melchor de Talamantes, etc.) o tal vez a causa precisamente de su debilidad política manifiesta (salvo el caso señero de Talamantes), la independencia se produjo de aquella manera "blanda" que impuso el inmovilismo virreinal. No es, pues, extraño que el eclecticismo se manifestara, a la manera cousiniana, de la mano de Bartolomé Herrera (1808-1864), "traductor, divulgador y secuaz del eclecticismo de Cousin", y hombre que admiraba en Roger-Collard al "patriarca de la nueva filosofía y defensor constante de la libertad, el cual combatió, venció y dejó sin vida a la ciencia filosófica del siglo pasado <la Ilustración>".⁷⁵ Según Manuel Mejía Valera, Herrera se convirtió en el portavoz del conservadurismo peruano y de la tradición españolista, y en enemigo de la "monstruosa teoría" de la soberanía popular. Nada pudo --si es que intentó realmente algo-- el tibio liberalismo balmesiano del español Sebastián Lorente cuando desembarcó en Lima con sus ideas románticas y cousinianas. Según nos dice Mejía Valera,

manejó con gran habilidad los procedimientos y resortes exaltadores del más pleno eclecticismo y del triunfo

75. Mejía Valera, "La filosofía en Perú (10)", *Excelsior*, 6 nov 1985.

resplandeciente de la fe católica con su carga de exigencia ética.⁷⁶

Como en otros países, el espiritualismo de Cousin acabó haciéndose fuerte en la universidad y, en 1935, nos cuenta Luis Alberto Sánchez, en el "año terrible" de los peruanos, reaparece entre otras tendencias ideológicas, en medio de aquella enorme confusión nacional. "En dramática competencia --dice Sánchez-- surgen un retrasado positivismo, el naturalismo, el cientifismo, el eclecticismo".⁷⁷

(ECUADOR)

También en Ecuador se produce un eclecticismo desfasado. Tras el triunfo de Eloy Alfaro en 1925, las ideas positivistas en Ecuador tuvieron que coexistir "en el periodo 1895-1934 con otras corrientes entre las cuales se puede señalar: el último romantincismo, el espiritualismo, el neoclasicismo, el arielismo, el escolasticismo y las formulaciones del marxismo y del vitalismo bergsoniano". Así lo afirma Samuel Guerra Bravo en su ensayo sobre "Las ideas positivistas en Ecuador". Después de esa enumeración de tan diversas tendencias ideológicas y estéticas, la conclusión del autor es la siguiente: "En un ambiente intelectual tan disperso, el eclecticismo cumplió también su papel".⁷⁸ Es evidente que se refiere al eclecticismo metodológico. Lo cual no quiere decir que

76. Mejía Valera, "La filosofía en Perú (8)", Excelsior, 16 oct 1985.

77. Sánchez, La literatura peruana, 2da. ed., 6 vols., 1950 (Introducción: Conferencia en la Universidad de San Marcos, octubre 1948), t.I, p. 26.

78. Guerra Bravo, "Las ideas positivistas en Ecuador", Latinoamérica, revista del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, número 15, UNAM, México, 1982.

Cousin no tuviera cierta relación con el pensamiento ecuatoriano. La tiene a través de Vicente Rocaforte que, en 1831, en su Ensayo sobre tolerancia religiosa, "sigue muy de cerca, y lo confiesa, a Cousin, tomando de éste desde los fundamentos de la sociedad civil hasta la teoría del Estado restringido por la tutela legal a la libertad".⁷⁹

(BOLIVIA)

Más tardío aún es el eclecticismo boliviano. En la segunda década de nuestro siglo, la llamada "generación del Centenario" sirvió de núcleo a la "escuela ecléctica" boliviana. Fernando Díez de Medina los valora muy positivamente:

Los eclécticos hicieron de exploradores y demolidores. Se mofaron de un mundo viejo aunque no llegaron a erigir otro nuevo. Reconozcamos la noble intensidad de su esfuerzo <..> Iconoclastas, osados, ebrios de exotismo, nuestros escritores irrumpen por escuelas y modelos desordenadamente<..> Los eclécticos lo uronean todo: clásicos, modernos, raros, libros buenos y malos.

Y enseguida, como otros estudiosos en otros países, hace de ese eclecticismo una característica nacional:

Antes de entrar al análisis de la producción ecléctica cabe una digresión: el escritor nacional, por tendencia rara vez desmentida, es polifacético y versátil <..> Nuestros literatos se inclinan al laberinto: hacen historia, filosofía, novela, cuento, teatro, versos, crítica, ensayo, periodismo, lo que fuere <..> Debemos a los eclécticos, si no un cuerpo de doctrina, una tendencia sólida en arte o en política, al menos esa vitalidad despierta, esa inquietud dispersa, que por medio del discurso y de la letra impresa cambian la fisonomía de una sociedad. Debajo del cosmopolitismo de las formas subyace un sentimiento latente de indianidad.⁸⁰

79. Reyes Heróles, El liberalismo mexicano, 3t., FCE, México, 1974 (1ra. ed., UNAM, 1957), t. I, p. 35.

80. Díez de Medina, Literatura boliviana, Aguilar, Madrid, 1954, pp. 340, 316, 327.

Una vez más habría que hacer notar la valoración del eclecticismo, esta vez en Bolivia, como una "tendencia sólida", vital e inquieta, es decir, consciente, aunque no logre cristalizar doctrina alguna. Una tendencia que, a pesar de su dispersión electiva, es decir, de su formal cosmopolitismo (y hay que subrayar esta palabra, común a otros muchos autores de la época, usada como sinónimo de eclecticismo, y con referencia a "las formas", al método), resulta no sólo nacional sino incluso indianista.

Claro que este eclecticismo era muy tardío. En pleno siglo XX no podía sino fracasar. Así lo vio Guillermo Francovich en el "año terrible" de Bolivia, cuando perdió su salida al mar. Era preciso --comenta Carlos Bosh García-- "que se buscaran principios menos idealistas que los del eclecticismo y del catolicismo".⁸¹ No obstante, todavía Ignacio Prudencio Bustillo (1895-1928) va a proponer, a partir de una severa crítica del positivismo, no una reacción filorromántica como la que ocupó su lugar en América desde principios del siglo XX, sino una conciliación de la filosofía y de la ciencia en el marco de "el método ecléctico, mitad inductivo, mitad deductivo".⁸²

(MEXICO)

Aunque en el aspecto literario, como se verá más adelante, el eclecticismo mexicano está sobradamente documentado, en el terreno

81. Bosh García, *Latinoamérica, una interpretación global de la dispersión en el siglo XIX*, UNAM, México, 1978, p. 358.

82. Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémicas. Realizaciones*, Porrúa, México, 1978, p. 207. Cit. por O. Carlos Stooetzer, "Positivismo, Realismo y Naturalismo. Ciencia", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1986.

filosófico o, al menos, en el de la reflexión teórica, no es tan fácil discernir su huella de manera fehaciente. Me parece obvio que figuras tales como Cos, Mora, Quintana Roo, Gómez Farías, Zavala, Otero, Carlos María de Bustamante (para no hablar de Hidalgo y Morelos, en quienes la muerte apenas dejó tiempo para el desarrollo escrito de su pensamiento) tuvieron una formación definitivamente ecléctica. Pero el liberalismo mexicano, que derrotó rápidamente el amago restaurador de Iturbide, fue llamado a la lucha por el poder muy pronto, y todas las figuras mencionadas fueron absorbidas por la política de Estado y ocuparon desde temprano posiciones oficiales en medio de grandes tensiones de poder. Predominan, pues, en sus escritos, los grandes problemas políticos concretos de la gobernación del país. Tal vez por todo esto Pedro Henríquez Ureña era escéptico con respecto a la labor cultural concreta de México en el siglo XIX.

La vida pública -decía- ha absorbido las mejores energías de México en el siglo de la independencia, y la labor intelectual no ha sido, para los más, sino tregua momentánea en medio de la acción política y social.⁸³

La inteligencia liberal mexicana, desde la independencia hasta la derrota de Maximiliano, no tiene en verdad reposo para la meditación teórica o especulativa. Y la formación ecléctica es un dato metodológico subyacente más que la expresión de una formación reflexiva. Se manifiesta, pues, de manera apenas consciente, y los que, ya en nuestra época, han estudiado su trayectoria, no paran nientes en ese aspecto apenas significativo.

83. P. Henríquez Ureña, "Índice biográfico de la época", en Antología del Centenario (1800-1821), México, 1910, t.II, pp.661,665. (Edición facsimilar, SEP, México, 1985.)

Sin embargo, la tradición de Gamarra no podía desaparecer como por ensalmo. La crisis colonial y los prolegómenos de las luchas independentistas la dividieron en dos líneas: una, radical, representada por los idólogos de la emancipación política (Talamantes, Hidalgo, Morelos, Teresa de Mier, etc.), y otra, conservadora, reflejada en el pensamiento de los alumnos de Gamarra que, aunque enemigos de la tradición escolástica, temieron los resultados de la insurrección campesina indígena y de la separación de la metrópoli. En realidad, en estos eclécticos pesaban de modo determinante sus intereses de clase y fueron, primero, anti-independentistas, luego iturbidistas y, por último, liberales muy tibios. Raúl Cardiel Reyes ha estudiado la obra de uno de estos alumnos de Gamarra, el presbítero doctor Manuel María Gorriño (1767-1831), de familia acaudalada, que le ha servido para establecer la relación entre aquel eclecticismo dieciochesco y la rama conservadora del decimonónico:

Esta fase del eclecticismo mexicano la ilustra Gorriño en forma destacada y singular. La cuestión, tan pocas veces planteada, de la suerte que corre el eclecticismo, aceptado ya el liberalismo como la filosofía del siglo XIX, se intenta resolver a través de la evolución intelectual de Gorriño. La respuesta es, así lo creo, que el liberalismo que cristalizó en la primera etapa de la vida independiente de México es una solución ecléctica a los tiempos modernos. Al describir las fases por las que atraviesa esa doctrina, en la primera década de la independencia mexicana, se hace patente la final disolución del eclecticismo mexicano en el siglo XIX.⁸⁴

Otros eclécticos, alumnos de Gamarra y compañeros de Gorriño, eran más liberales. Cardiel habla de un grupo de conspiradores

84. Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, UNAM, México, 1967, p. 9.

"afrancesados" (ya en 1793) que lograron salir indemnes de un proceso que les abrió el tribunal de la Inquisición por sus ideas heréticas ("el hombre en cualquier religión puede salvarse") y republicanas. Eran Juan Antonio Montenegro, Juan Guerrero, Jerónimo Covarrubias, Manuel de Enderica y Esteban Morel.⁸⁵

Todos los independentistas que habían estudiado en la Universidad (y lo hicieron muchos de ellos, empezando por Hidalgo y Aldama) aprendieron filosofía en el libro de Galavra, y el espíritu de conciliación entre la modernidad y la religión inducido por su maestro, prosiguió en ellos. "La emancipación de Hidalgo de la tradición política --dice Samuel Ramos-- no se acompañó de la correspondiente transformación teológica, lo que revela una acomodación mental típica de los jesuitas",⁸⁶ que fueron sus maestros y profesaron un eclecticismo abierto, según ya hemos visto.

Este viejo conflicto heredado de la cultura colonial sobrevivió largamente --salvo contadas excepciones-- en el seno del liberalismo, y sólo durante el gobierno de Juárez logró deshacerse en favor del laicismo y de la libertad de cultos.⁸⁷ Cuando Severo Maldonado publica en la década de los veintes, la primera traducción en México de El contrato social, "es significativo --nos di-

85. Ibidem, pp. 24-31.
 86. Ramos, Historia de la filosofía en México, UNAM, México, 1943, p. 104.
 87. Todavía en el Congreso Constituyente mexicano de 1856 "hasta los liberales puros se rehusaban a consentir en la fatalidad de un rompimiento definitivo con la Iglesia, haciéndose la ilusión de que la transacción con ella evitaría el extremo de la guerra. Esta actitud conciliadora de los liberales --tanto de los moderados como de los puros-- prevalecía, desde luego, en el Congreso; pero también en el ámbito mucho más dilatado de la vida nacional" (Daniel Cosío Villegas, "Vida real y vida historiada de la Constitución del 57", en el libro colectivo El liberalismo y la Reforma en México, UNAM, México, 1957, p. 533.)

ce Luis Villoro-- que se presente como continuación de un escrito de Martínez Marina; aún entonces, las doctrinas del ginebrino son aceptadas con mayor facilidad al aparecer unidas al intento de conciliar sus novedades con la tradición, intento representado por Martínez Marina".⁸⁸

Lo mismo sucede al publicarse la traducción de Lorenzo de Zavala del Ensayo sobre las garantías individuales, de Daunou, en 1823. A este propósito, refiere Reyes Heróles,

al llegar a donde Daunou trata la tolerancia <de cultos>, <el impresor> pone una nota diciendo que no hace suyas todas las opiniones del autor "pues está muy lejos de estimar útil ni justa la tolerancia civil de cultos en nuestra posición".⁸⁹

En la década de los treinta llegan a México, como a los demás países de América, muchos libros europeos. Entre ellos, vienen los primeros de Cousin, cuyas ideas entran en conflicto --igual que en Francia-- con la influencia de los "ideólogos", ampliamente demostrada en los debates y en la redacción de la Constitución de 1824. Samuel Ramos afirma que, en esos libros de Cousin, "empieza a tenerse noticia en México, aunque de manera vaga, de las ideas del romanticismo alemán", y se inicia con ellos "el estudio de la historia de la filosofía".⁹⁰

Pero sólo el pensamiento conservador las acoge como propias. El liberalismo mexicano sigue fiel a la herencia ilustrada recibida electivamente (Camarra), es decir, críticamente, y a la de

88. Villoro, "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en Estudios de Historia de la Filosofía en México, UNAM, México, 1963, p. 238.

89. Reyes Heróles, op. cit. (nota 74), t. I, p. 147.

90. Ramos, op. cit., p. 113.

los sensualistas e "ideólogos" (con mezcla, a veces, después de 1830, de algunas ideas de Cousin). El mismo Samuel Ramos nos dice que la Ideología de Destutt de Tracy "tuvo una gran difusión en América" y que "esta doctrina formó parte del sistema ecléctico del cubano Félix Varela, cuyas Lecciones de filosofía fueron libros de texto en algunos Colegios de México".⁹¹

El lector se habrá dado cuenta de la importancia de esta cita. No solamente deja sentado el eclecticismo de Varela, sino que lo relaciona además con la "ideología" --sensualismo, racionalismo, empirismo, anticousinismo (recuérdese a Luz y Caballero)-- y lo convierte en texto continuador del de Gamarra.

Este es también el pensamiento que prevalece en los textos de José María Luis Mora. Mora manifiesta con frecuencia en sus escritos la originalidad ecléctica con que supo asimilar sus muchas lecturas europeas, seguro de que "no hay entendimiento, por vasto y universal que se suponga, que pueda abrazarlo todo ni agotar materia alguna".⁹² En sus proyectos educativos durante el gobierno de Gómez Farias adoptó los criterios de los "ideólogos" franceses. "En el Segundo Establecimiento (Colegio de estudios ideológicos y humanidades, del que el propio Mora fue su primer director, FA) se procuró reunir la enseñanza de cuanto (..) con-

91. Ramos, op. cit., p. 112.

92. José Ma. Luis Mora, "Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir" (1827), en Obras completas, 8t., Instituto Mora/ SEP, México, 1986, t. I, p. 135. (También en Obras sueltas. Observador de la República Mexicana, t. I, p. 495. Cit. por Gustavo A. Escobar Valenzuela, El liberalismo ilustrado del doctor José María Luis Mora, UNAM, México, 1974, p. 133.)

tribuye al buen uso y ejercicio de la razón natural (...) y es conocido hoy en el mundo filosófico bajo el nombre de ideología".⁹³

Cuando llegan, con la República restaurada, los primeros años en que la nación parece por fin detenerse un momento a respirar con alguna serenidad, el estadio de desarrollo intelectual del país está pidiendo algo mucho más incisivo: es el momento del positivismo. No obstante, en una especie de balance universal de lo que va de siglo (balance en el que se incluye por supuesto a México) Justo Sierra nos sorprende, en 1869, diciendo que el XIX es un siglo "esencialmente ecléctico". Y lo justifica afirmando que "ha rehabilitando el elemento espiritual en el arte, sin disminuir en nada el tipo material del Renacimiento". Se trataba, para Sierra, de la unidad entre el "ideal griego" y el "ideal cristiano", entre "el ideal de los sentidos" y "la visión sublime del alma".⁹⁴ Programa típico, en verdad, del eclecticismo, que retomará Francisco Pimentel en el "Epílogo" de su Historia crítica de la poesía en México (1892) al afirmar de manera un tanto expedita que, "en verdad, el siglo XIX es ecléctico, (pues) atiende a sa-

93. José Ma. Luis Mora, "Programa de los principios políticos que en México ha profesado el partido del progreso, y de la manera con que una sección de este partido pretendió hacerlos valer en la administración de 1833 a 1834", Obras completas, ed. cit., t. 2, p. 473. (También en Obras sueltas. (Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837), en Educar: Panacea del México Independiente, Antología de Anne Staples, SEP/El Caballito, México, 1985, p. 88.)

94. Sierra, "Victor Hugo", Obras completas, 14t., t. III, UNAM, México, 1948, p. 72. Ese ensayo fue publicado por primera vez en El Renacimiento, en los números de noviembre y diciembre de 1869. También Luz y Caballero, durante la polémica filosófica cubana de 1839-1840, había escrito: "¡Cómo es posible que haya un hombre sensato que deje de ser ecléctico, máxime perteneciendo al siglo en que vivimos, que lo es en grado eminente!" (Citado por Elías Entralgo, op. cit., p. 227.)

tisfacer las necesidades del cuerpo y las aspiraciones del espíritu".⁹⁵ Parecen reducirse al campo de la estética, pero cuántas veces no se oyeron términos afines a éstos en los debates constitucionales de los años 56 y 57. Zarco, Arriaga, Lafragua, Prieto, Ramírez y todos los reformista, puros y moderados, se enfrascaron al redactar aquella constitución, en discusiones sobre lo divino y lo humano, en las que lo mismo citaban a Montesquieu que a Burke, a Tocqueville que a Bentham, a la espiritualidad sublime de las religiones que al derecho del ser humano a la dicha terrena. Toda la prensa mexicana de la época está plagada de estas ideas y de su discusión. Pero, también en aquellos años, surgían en México las primeras organizaciones obreras; se comenzaba a hablar en ciertos medios de socialismo, de anarquismo, de comunismo. El nuevo poder burgués, en México y en la mayor parte de los demás países de América, tenía ya poco que hacer con el eclecticismo, ni siquiera con el de Cousin. Hacía tiempo ya que en Europa era tenido por una categoría filosófica endeble, por no decir deleznable. Pasó a ser solamente válida en el campo de la literatura y del arte, pero aun aquí, desvalorizada y pronta siempre a ser sustituida por cualquier otro término afin menos baqueteado por la historia: sincrético, híbrido, heterogéneo, heteróclito... No obstante, en algunos miembros de la generación del Ateneo, tan poco homogénea, se da, frente al positivismo porfirista ya derrotado, una reanimación ecléctica (expresa en Caso, y a redropelo en Vasconcelos). En 1915 Antonio Caso había recordado con elogio

95. Pimentel, *Historia crítica de la poesía en México*, nueva edición corregida y muy aumentada, Secretaría de Fomento, México, 1892, p. 971. Primera edición, 1885.

el intento de conciliación ecléctica de Leibniz. En 1945, generaliza así su idea sobre el eclecticismo: "Todo pensamiento original es ecléctico por la información y creador por el sistema".⁹⁶ Es decir, Caso salvaba al eclecticismo como método. Y lo demostraba, una y otra vez, con su propio trabajo de reflexión, buscando siempre, incluso en sus más sonadas polémicas, la conciliación, rechazando a cada rato los sistemas filosóficos cerrados, y aplaudiendo en todas sus obras a los pensadores asistemáticos.

En el caso de Vasconcelos pesó mucho más el vuelco evidente en la opinión de muchos pensadores contemporáneos con respecto al eclecticismo. Una muestra clara de este vuelco --entre mil-- es precisamente la opinión de Vasconcelos. Su filosofía --decía en el prólogo a su *Estética*-- exigía "que los heterogéneos de la diaria experiencia queden ligados, no por un eclecticismo que los yuxtapone sin amalgama, sino incorporándose a una unidad que les aumenta la esencia y les otorga significado". ¿Y qué filósofos habían triunfado en ese empeño? Pocos, nos dice. "Pocos son los que así han triunfado en la historia del pensamiento: Filón, Orígenes, San Clemente y, más tarde, San Agustín". Los eclécticos. "La exigencia de la hora --continúa-- es de revisión general y de integración en cuerpo unitario del saber válido de todos los tiempos".⁹⁷ Parece una definición cabal del método ecléctico; en realidad, se trataba más bien de un momento más de su desnombramiento.

96. Antonio Caso, *Obras completas*, 7t., UNAM, México, 1972, t. II, p. 129; t. VII, p. 3.

97. José Vasconcelos, *Estética*, Botas, México, 1936 (2da. ed.), p. 49-50.

Como filosofía, el eclecticismo tuvo aún una vida periclitante en las universidades latinoamericanas, desempeñando un papel muy conservador, en lo que, como ya vimos, Arturo A. Roig ha llamado el "eclecticismo de cátedra". Se trataba de luchar contra el positivismo, y luego contra el marxismo, y las facultades de filosofía de las universidades de Buenos Aires, Montevideo, La Habana, Lima, Bogotá, y otras, se convirtieron en los baluartes de un espiritualismo ecléctico que muy pronto adoptaría los principios del moderno irracionalismo europeo, y, con él, el de la romantización generalizada de las literaturas nacionales americanas.

(SINTETISMO PECULIAR DE LA CULTURA AMERICANA)

Pero, a la larga, esta cualidad sincrética, heterogénea, heteróclita, híbrida o ecléctica, acabó siendo asumida como una facultad positiva americana. Alfonso Reyes cuenta que

Francisco Romero coincidía conmigo en apreciar cierto don de síntesis en la mentalidad americana <..> Pero, al hablar de "síntesis", ni él ni yo fuimos bien interpretados por los colegas de Europa, quienes creyeron que nos referíamos al resumen o compendio elemental de las conquistas europeas. Según esta interpretación ligera, la síntesis sería un punto terminal. Y no: la síntesis es aquí un nuevo punto de partida, una estructura entre los elementos anteriores y dispersos que --como toda estructura-- es trascendente y contiene en sí novedades <..> Esta capacidad de asomarse a la vez al incoherente panorama del mundo y establecer estructuras objetivas, que significan un paso más, encuentra, en la mente americana, un terreno fértil y abonado. Ante el americano medio, el europeo medio aparece siempre encerrado dentro de una muralla china, e irremediablemente como un provinciano de espíritu.⁹⁸

98. Reyes, "Notas sobre la inteligencia americana" (Discurso en la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, Buenos Aires, sep 1936.) También en "Paul Valéry contempla a América" (1938), Reyes cuenta en 'el nuevo conti-

Selección, pues, de lo europeo, como punto de partida, entre otros elementos, para constituir una nueva y original objetividad hecha también, obviamente, de rechazos.

Glosando a Crèvecoeur, Gerbi resume esta bifronte cualidad electiva americana como una virtud punto menos que providencial:

Libre de vínculos ancestrales, de seculares nacionalismos y del moho de los prejuicios, el americano es el nuevo ciudadano de esta tierra y, como tal, recoge y a la vez rechaza toda la heredad del Mundo Antiguo.⁹⁹

Y Oliverio Girondo, en una nota prologal a uno de sus libros, se dirigía al grupo literario "La Púa" con estas palabras:

Cenáculo fraternal, con la certidumbre reconfortante de que, en nuestra calidad de latinoamericanos, poseemos el mejor estómago del mundo, un estómago eclectico, libérrimo, capaz de digerir, y de digerir bien, tanto unos arenques septentrionales o un kouskous oriental, como una becasina cocinada en la llama o uno de esos chorizos épicos de Castilla.¹⁰⁰

Los cuatro puntos cardinales del mundo sintetizados en el aleph original de América Latina.

Mariátegui no le daba un sentido positivo:

nente "cierto impulso de síntesis, de aprovechamiento de saldos culturales". En Obras completas, t. XI, FCE, México, 1956, pp. 88n, 105.

99. Gerbi, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900, FCE, México, 1982 (2da. ed. corregida y aumentada), p. 315. Primera ed. italiana, 1955. Traducción A. Alatorre. (Crèvecoeur, Guillaume Jean de, autor de unas Letters from an American Farmer, 1782, en contra de los infundios antiamericanos del abate De Pauw.)

100. Girondo, Nota previa dirigida "A La Púa", preliminar al prólogo de Veinte poemas para ser leídos en un tranvía, CEAL, Buenos Aires, 1966, p. 6 (1ra. ed., 1922).

Era fatal que lo heteroclítico y abigarrado en nuestra composición étnica trascendiera a nuestro proceso literario.¹⁰¹

Este heteroclitismo literario que podríamos denominar interno ("étnico") se complementó con un cosmopolitismo externo durante todo el siglo XIX, periodo al que Mariátegui llama precisamente "cosmopolita" por cuanto "asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras".¹⁰²

Arturo Ardao, se resiste también a utilizar la voz "eclecticismo" para la bordea claramente. Dice:

La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva de los contenidos de la inteligencia europea. Averiguar cómo ha pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha escogido (el subrayado es mío, por supuesto, FA) o se le han impuesto, cómo se los ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituido unos por otros, será entonces averiguar a través de qué mecanismos la inteligencia americana, como entidad social, se ha constituido...¹⁰³

Esos mecanismos eran, con toda evidencia, los del eclecticismo. Así los llamó sin vacilaciones Anderson Imbert. El autor de El arte de la prosa en Juan Montalvo habló de "el eclecticismo peculiar de América" y aseguró que "el afán de síntesis es un rasgo de nuestra cultura".¹⁰⁴ Así también Federico de Onís en su "In-

101. Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Casa de las Américas, La Habana, 1963, p. 223.

102. Ibidem, p. 219. Es sabido que Mariátegui dividía la historia de la literatura peruana (y, de hecho, la de toda la literatura latinoamericana) en tres grandes periodos: colonial, cosmopolita y nacional. Ese cosmopolitismo era anterior al modernismo y abarcaba la época que suele denominarse "romántica". En ese mismo sentido usa también el término S. Th. Williams, "Cosmopolitanism in American Literature before 1880", en Denny/Gilman (eds.), The American Writer and the European Tradition.

103. Arturo Ardao, "El historicismo y la filosofía americana", en Cuadernos americanos, vol. XXVIII, núm. 4, México, jul-ago 1946, p. 118.

104. Enrique Anderson Imbert, El arte de la prosa en Juan Montalvo, El Colegio de México, 1948, p. 21. La cita completa dice así: "No quiero decir que el eclecticismo peculiar de América sea en

troducción" a la Antología de la poesía iberoamericana, de la UNESCO. En América, nos dice, se da una "convivencia de tendencias y escuelas (...) que en Europa serían incompatibles (...) Este proceso de integración y enchufe vertical de las varias formas de la cultura que las mantiene todas vivas y presentes es, creo yo, un carácter propio del espíritu americano, que se manifiesta (...) en la armonía y síntesis de todas ellas".¹⁰⁵

Por su parte, Dardo Cúneo lo describía lúcidamente así:

El mundo que tardó, lo recibe todo y lo confunde todo rápidamente, violentamente. América desorganiza los materiales de que se apropia, los separa de su antiguo ordenamiento europeo y los emparenta en su nuevo desorden.¹⁰⁶

Cedomil Goic en su Historia de la novela hispanoamericana, prefiere, como Richtofen, el término sincrético, y habla de "el sincretismo peculiar de la asunción hispanoamericana de las constantes europeas"¹⁰⁷

todos los casos el resultado de un ideal lúcido y deliberado de aunarse en pro de la civilización. También hay que tener en cuenta que el afán de síntesis es un rasgo de nuestra cultura. Lejos de Europa, de las bibliotecas, del periodismo, de la conversación creadora, nuestros escritores ¡siempre solitarios! solían sentirse inseguros de sí mismos y por eso sobreestimaban el valor de lo europeo. Avidamente lo adoptaban todo, en un impetu de conocimiento universal, sintetizador".

105. Federico de Onís, "Introducción" a Antología de la poesía iberoamericana (UNESCO, 1954). En Federico de Onís, España en América, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1968, p.155.

106. Cúneo, Aventura y letra de América Latina, Pleamar, Buenos Aires, 1964, p. 213.

107. Cedomil Goic, Historia de la novela hispanoamericana, Ediciones Universitarias, Valparaíso, 1972, p.110. Hay casos, no obstante, en que es el sincretismo y no el eclecticismo el concepto devaluado. Mejía Valera dice, por ejemplo, de González Prada: "Nada tiene que ver con otros sincretismos que aparecen como fragmentos sin unidad desgajados de las más encontradas filosofías". ("Don Manuel González Prada, Excelsior, México, 26 febrero 1986). Esa era la definición que del sincretismo daba Brucker (Historia crítica philosophiae, 1744, IV, p. 750) citado aproba-

Jean Franco usa también ese concepto como sinónimo de síntesis coherente de lo heterogéneo. "Es a partir de la mitad del siglo XIX --dice Jean Franco-- cuando el nacionalismo tiene que inventar una nueva forma de sintetizar lo heterogéneo en América Latina". Se trata de "un intento de sincretizar el estado, la cultura, alrededor de algo coherente".¹⁰⁸

Según Angel Rama, se produce una "superposición de tiempos, de culturas, de estratos, que caracterizan a la América Latina".¹⁰⁹ Cornejo Polar la ha llamado "heterogeneidad esencial de una literatura que en modo alguno puede ser más unitaria que la disgregada realidad en la que nace".¹¹⁰

Sorprendido al leer la lista de acknowledges de Morelli en Rayuela, lo ha dicho también bellamente Roberto Fernández Retamar:

Dónde hemos visto este caleidoscopio monstruoso, enorme, variado, a la hora de hacer un autor el balance de su formación? Ciertamente que no en un autor europeo. Eso ya, de entrada, es una formulación específicamente americana. Únicamente Rubén Darío puede conciliar a los parnasianos y a los simbolistas. Únicamente en América Latina se pueden heredar a todas las escuelas de vanguardia que, en Europa, están a las greñas. Únicamente Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges son capaces de consi-

toriamente por Abagnano en su Diccionario de filosofía: "conciación mal hecha de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí". En palabras de Abagnano: "síntesis mal lograda". Parece como si el sincretismo alcanzara hoy su definición más común como un resultado sintético a posteriori (y aplicado preferentemente a la síntesis de diversos aspectos de dos o más religiones) y no como el resultado de una elección consciente a priori, que es como se reconoce desde sus orígenes al eclecticismo.

108. En *Hacia una historia de la literatura latinoamericana* (coord. Ana Pizarro), El Colegio de México/Universidad Simón Bolívar, México, 1987, p. 90.

109. Angel Rama, *Trasculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 298-300.

110. Cornejo Polar, "El problema nacional en la literatura peruana", en *QuéHacer*, núm. 4, Lima, 1980. Citado por Ana Pizarro (coord.), "Introducción" a *La literatura latinoamericana como proceso* (vv.aa.), CEAL, Buenos Aires, 1985, p. 52-53.

derarse de veras herederos de toda la cultura pasada, presente y eventualmente futura. Ya de entrada, esto, esa forma monstruosa de pretender incorporarse la cultura, me parece un rasgo muy específico americano.¹¹¹

111. Fernández Retamar, Mesa redonda sobre Rayuela, publicada en Sobre Julio Cortázar, Cuadernos de la revista Casa de las Américas, La Habana, 1967, p. 34.

Capítulo IV

ECLECTICISMO LITERARIO ROMÁNTICO-NEOCLÁSICO EN AMÉRICA

En el campo específico de la literatura, el eclecticismo tiene una manifestación particular bien conocida que, muy emparentada con la que hemos tratado en las páginas anteriores, reunía, en los dos primeros tercios del siglo XIX, tanto en el terreno de la creación como en el de la teoría, la tendencia neoclásica y la tendencia romántica.

De manera más general, y teniendo en cuenta que, frente al clasicismo, surgen en el siglo XVIII varias tendencias (y no sólo el romanticismo como suele suponerse con espíritu simplificador), eclecticismo literario sería aquella corriente en la que se relacionan dos o más tendencias heterogéneas de manera consciente y con ánimo sintetizador o integrador.

Aunque la idea es, como puede verse, similar en todo a la vieja definición filosófica original griega, su aplicación a la literatura es ya moderna (acaso empieza a ser considerada en la polémica de "antiguos" y "modernos", en el siglo XVII) y su precisión teórica se produce probablemente en el primer curso de conferencias de Cousin, alrededor de 1820, es decir, casi al unísono con los primeros vagidos del romanticismo francés y con los inicios de la polémica que provocó.

Antes de exponer la aparición de este fenómeno en las literaturas americanas es necesario indicar algunas de sus determinaciones y, en especial, la primera de ellas: la secuencia cultu-

ral, sin ruptura, que se produce en la península ibérica y en América, del siglo XVIII al XIX.

Las inmensa mayoría de las historias nacionales de las diversas literaturas europeas dan por sentado --siguiendo sobre todo el modelo de la francesa, pero también el de la inglesa y la alemana-- que el romanticismo irrumpió a finales del siglo XVIII y principios del XIX para chocar de manera frontal con el neoclasicismo, derrotarlo en toda la línea, y sustituirlo en la hegemonía de los gustos estéticos de la época. La famosa batalla de Hernani vendría a ser el punto climático de ese proceso que redujo al neoclasicismo a una raquítica supervivencia académica y reaccionaria y situó en un punto ciego la herencia de la Ilustración.

No ruptura en España y Portugal

Hay, sin embargo, muchos países europeos en los que tal batalla estuvo lejos de darse. En las literaturas española y portuguesa, por ejemplo, que hasta entonces venían determinando casi unívocamente las de sus colonias americanas, no hay, en verdad, una solución de continuidad entre el neoclasicismo y el romanticismo; y el eclecticismo de Verney, Feijóo y Jovellanos continuó, cambiando todo lo cambiable, en los constituyentes gaditanos, en los afrancesados (Moratín, Meléndez, etc.), en los exiliados portugueses en Brasil, en Bocage y da Cunha, en los exiliados antifernandinos del cuarto lustro del siglo (Alcalá Galiano, Martínez de la Rosa, Blanco White, Mendibil, Manuel Eduardo de Gorostiza, José Joaquín de Mora) y, paradigmáticamente, en Mariano J. de Larra.

En el "Apéndice" de Menéndez Pelayo (1856-1912) a su Historia de las Ideas Estéticas (apéndice póstumo, simple índice para un eventual desarrollo de los tres tomos finales que no llegó a escribir sobre las ideas estéticas en España en el siglo XIX) se da por evidente la existencia en España de un poderoso eclecticismo que se niega de un lado a aceptar muchos aspectos de la nueva escuela romántica, y, del otro, a rechazar totalmente la tradición clásica. Juan Valera llegó a considerar --al comentar las obras de Tamayo y Baus (1829-1898)-- que fue precisamente el eclecticismo el que a la postre salió triunfante en España: "A época posterior, que puede considerarse no ya como clásica ni como romántica, sino como ecclética, pertenece Tamayo y sus obras".¹

Mucho más terminante es Allison Peers. En su notable Historia del movimiento romántico español, que es, con mucha mayor propiedad, la historia del eclecticismo literario en España, dice:

En rigor, el movimiento ecléctico fue, con mucho, el fenómeno literario más importante de la primera mitad del siglo XIX. Fue el eclecticismo, y no el romanticismo, el que realmente triunfó; y, en efecto, entre los principales autores de mediados de siglo casi no hay ninguno que no tenga derecho al título de ecléctico.²

Para Allison Peers no hubo en España "batalla" romántica ni "triunfo" romántico ni nada que se le pareciese. Y el eclecticismo

1. Juan Varela, *Terapéutica social*, Libr. Fernando Fé, Madrid, 1905, p.92.
2. Allison Peers, *Historia del movimiento romántico español*, 2t., Gredos, Madrid, 1954, I, 9. En su libro *Liberales y románticos* (El Colegio de México, México, 1954), Vicente Llorens Castillo estudia de hecho el eclecticismo de la emigración liberal española en Londres (1823-1834) pero, incurso plenamente en el rechazo a priori del eclecticismo y desconocedor del libro de Allison Peers, convierte en románticos a todos los escritores que repudiaban la estética neoclásica (salvo los casos de Mendibil y Martínez de la Rosa, en los que tal conversión es difícil, y de muy pocos más).

predominante no fue un movimiento impetuoso, voluble, insencial, como es tan común caracterizarlo; fue, según Allison Davis, "un movimiento de base profunda", y, además, "un movimiento consciente".³

En las diatribas contra el romanticismo era frecuente su definición como cosa pasada. El eclecticismo, sin proponérselo, colaboró decisivamente a ello. Decía José María Quadrado en 1843: "estas denominaciones arbitrarias y absolutas de clásico y romántico están en gran descrédito en el día (...) Se pueden admirar profundamente Nuestra Señora de París y las Hojas de otoño sin ser romántico, y Silber Ruy Blas sin ser clásico".⁴

El historiador argentino Anderson Imbert ha insistido también en que "en España lo peculiar fue que (el romanticismo) nunca "triunfó" contra una literatura anterior. Lo que se impuso fue más bien una conciliación entre ideales románticos e ideales clásicos".⁵

No ruptura en América

En América, la tradición sintetizadora de importaciones ajenas se fue configurando desde mediados del siglo XVIII, y aun antes, como una línea continua de modernidad criolla, opuesta a la línea tradicionalista, colonial e hispanizante. No es lo mismo tradición que tradicionalismo, decía Unamuno, y nos importa mucho subrayar ahora esa diferencia, aunque la tradición de modernidad,

3. Ibidem, 10.

4. Quadrado, Personajes célebres del siglo XIX. 2 t., Atlas, Madrid, 1944, I, 120-121.

5. Anderson Imbert, El arte de la prosa en Juan Montalvo, El Colegio de México, México, 1948, p. 19.

tanto en América como en Europa (pero más en América), estuviera tan lastrada de elementos tradicionalistas (la persistencia de la ortodoxia religiosa en primerísimo lugar). En gran medida, la modernidad se abrió paso en el mundo hispánico de manos de sacerdotes y, en particular, de jesuitas; y avanzó lenta pero inexorablemente, en contra de la escolástica, del tradicionalismo y de la feudalidad. Es verdad que hubo también, en el extremo radical de esta línea (si es que puede hablarse de radicalismo y de extremosidad en aquel mundo y en aquella época) un número importante de "ilustrados" que bordeaban la heterodoxia y que, en muchos casos, se enfrentaban también, dentro del campo de la modernidad, con los jesuitas, en cuya expulsión incluso colaboraron. La sociedad era demasiado heterogénea y los diferentes estamentos estaban lo suficientemente disgregados como para hacer imposible la cristalización de líneas ideológicas absolutamente coherentes. El ejemplo señero es, desde luego, el de la élite criolla americanista nacida del sector español tradicional y "traidora" a su propio origen. La sociedad era tradicionalista pero las élites modernas inauguraban la nueva tradición modernizadora en el seno mismo de aquella sociedad y coexistiendo con ella. La idea del "contrato social" adquiría un significado nuevo que, muchas veces, tenía poco que ver con Rousseau. Francois Xavier Guerra ha sido muy claro al respecto, aunque, en consonancia con el rechazo generalizado del término "eclectico", prefiere usar el de "hibrido":

Toda la época contemporánea <..> puede interpretarse en términos de híbridos, empleando una analogía biológica. Es decir, combinaciones de dos sistemas que parecen opuestos y que de hecho funcionan juntos <..> Los grupos mutantes surgen de la misma sociedad tradicional, sobre

todo a través de la educación moderna. Un híbrido es un acto social con un sistema de referencia de tipo moderno y con funcionamiento de tipo tradicional.⁶

Esa sociedad "híbrida" estaba reflejada en el campo cultural por una línea tradicionalista periclitante pero viva, y por una línea modernizadora naturalmente ecléctica que, poco a poco, a lo largo del siglo XIX, va fagocitando a la anterior y, por ende, derivando, entre otras, una corriente conservadora. El ejemplo de la Polonia moderna que pone el propio Francois Xavier Guerra ilustra muy eficazmente el mismo fenómeno (modernidad: relaciones de producción; tradicionalidad: sentimiento nacional y, sobre todo, religioso). Que en un mismo individuo se dieran actitudes culturales (y políticas) modernas y, al mismo tiempo, comportamientos sociales tradicionales no empece que, ideológicamente, se dieran dos líneas bien diferenciadas. Jorge Carrera Andrade, en su ensayo sobre la literatura insurgente ecuatoriana, parte de esa dicotomía básica:

Desde el segundo cuarto del siglo XVIII se perfilan claramente en la vida cultural de la colonia dos orientaciones diversas del pensamiento: una tradicionalista, de firme raíz hispánica, ultracatólica, culterana en literatura y conservadora en política; otra, americana, inconforme, innovadora, afrancesada en letras y liberal en su actitud hacia la clase media.

Subrayemos, por ahora, con trazo grueso, esa aparición ilustrada (segundo cuarto del siglo XVIII) de la línea liberal americana, con mucha anterioridad a la del romanticismo. (Ya se sabe hasta qué punto se ha identificado siempre en América el liberalismo y

6. Francois Xavier Guerra, "La modernidad como utopía" (entrevista de Soledad Loacza, Adolfo Gilly y Héctor Aguilar Camín, con.) Nexos, año XII, vol. 12, núm. 134, México, feb 1989. La entrevista gira en torno al último libro de Guerra, México: del Antiguo Régimen a la Revolución, 2t., FCE, México, 1988.

el romanticismo.) Ese pensamiento existencial, dice enseguida Carrera Andrade,

fue reforzado por la presencia en Quito de los reformadores Antonio de Ulloa y Jorge Juan de Santacilia, de los geodestas franceses, particularmente de Le Condamine, cuyo sello de filósofo inconformista marcó profundamente la vida intelectual de la época,⁷

y es, evidentemente, el arranque de lo que José Gaus ha denominado "pensamiento de la independencia", cuyas fuentes ideológicas se remontan al Iluminismo.⁸

Del eclecticismo ilustrado (aunque no exclusivamente ilustrado) al "pensamiento de la independencia" se puede observar --prosigue Carrera Andrade-- "una línea continua de pensadores heterodoxos, de ciudadanos ilustrados y libres, a quienes se les motejó a veces de "herejes", desde los primeros días de la colonia".

Hemos subrayado esa "línea continua", esa "no ruptura" en el pensamiento americano avanzado, esa heterodoxia que vino de franceses ilustrados y de españoles reformadores. "La tradición española que heredamos los hispanoamericanos --decía Octavio Paz en 1953-- es la que en España ha sido vista con desconfianza y desdén: la de los heterodoxos abiertos hacia Italia y Francia".⁹ Antonio Alatorre ha aplicado muy gráficamente esa secuencia a la figura de Hidalgo.

Hidalgo, para mi, está "en serie" con esos abates del siglo XVIII que abundan en Francia e Italia y escasean en el mundo ibérico: deístas, agnósticos, masones, es-

7. Jorge Carrera Andrade, "La literatura insurgente en el Ecuador", Cuadernos americanos, XVI, 1, México, ene-feb 1957, p. 172.

8. Ver también Santiago Montserrat, "Sentido y misión del pensamiento en Hispanoamérica", Cuadernos americanos, XVII, 1, México, ene-feb 1958, p. 187.

9. Paz, El laberinto de la soledad, FCE, México, 1955, p. 89.

cuadrificadores de ideas, críticos mordaces de los sabores y los abusos tradicionales, lectores activos, interesados en las ciencias, cultivadores de la vid y la morera, y además "libertinos", o sea, amigos de vivir bien.¹⁰

Vemos, pues, que, en el tránsito del siglo XVIII al XIX se produce en América una ruptura y una continuidad. Una ruptura (pero una ruptura dilatada, que nace de manera inconsciente y que crece sin un punto preciso de inflexión o de cristalización repentina) con la tradición colonial enfeudada a la metrópoli; y una continuidad del pensamiento modernizante criollo. Lo dice Ana Pizarro con muy eficaz brevedad: "una ruptura que se desplaza en un permanente juego de ruptura y continuidad". Es más, "los tres grandes momentos que se desarrollan en este periodo --Iluminismo, Romanticismo, Positivismo-- corresponden a un mismo proceso histórico-literario: la liquidación del arte colonial; y en esto reside también su continuidad".¹¹

La ruptura --esa ruptura dilatada-- comienza pues con el Iluminismo a mediados del siglo XVIII. Afirmación fundamental que suscita también Angel Rama: "El Iluminismo fue también una ruptura. <..> El Iluminismo, el Romanticismo, el Positivismo <..> son como escalones sucesivos de una emancipación". El proceso, según Rama, constituye un solo periodo: "desde la Ilustración hasta 1910".¹²

El Romanticismo no es la ruptura.

10. Alatorre (e Ibargüengoitia), "Réplica y contrarréplica", en Vuelta, número 71, México, oct 1982, p.52.

11. Ana Pizarro, coord., "Introducción" a La literatura latinoamericana como proceso (vv.aa.), CEAL, Buenos Aires, 1985, pp. 32-33.

12. Angel Rama, "Un proceso autónomo: de las literaturas nacionales a la literatura latinoamericana", en Estudios filológicos y lingüísticos, Instituto Pedagógico de Caracas, Caracas, 1974. Citado por Ana Pizarro, op. cit. (n. 10), p. 33.

Sin embargo, a partir de la tercera década de nuestro siglo, la romantización impenante logró establecer la opinión contraria, la de que en América el romanticismo importado de Francia hacia 1832 provocó una ruptura cultural radical semejante a la que supuestamente provocó también en Europa; ruptura que, como un parteaguas, divide dramáticamente la historia de la cultura americana y le da conciencia de su raigal romanticismo. Arturo Torres-Rioseco, por ejemplo, escribía en 1942: "La batalla entre el romanticismo y el clasicismo <..> en Hispanoamérica alcanzó proporciones dramáticas".¹³ De esas "proporciones dramáticas" no daba más pruebas que la famosa polémica chilena "del romanticismo" de 1842, en la que, no obstante, los contendientes estuvieron muy lejos de afiliarse a las banderas indicadas por Torres-Rioseco. Decía Sanfuentes, del bando "clásico", en aquella polémica:

No se crea <que> pretendemos denigrar la escuela romántica, para alistarnos ciegamente en las banderas del clasicismo riguroso. Nadie estará tal vez más fastidiado que nosotros de los innumerables sonetos llorones a Filis, de las insulsas églogas pastoriles, de los poemas cristiano-mitológicos, y de las ridículas odas amorosas que inundaban no ha mucho tiempo el Parnaso español.

Y concluía, eclécticamente:

Pasará el influjo de esa escuela que ha amenazado invadirlo todo y la sustituirá otra nueva, ni clásica ni romántica <..> La razón y la buena filosofía <..> serán sus únicas legisladoras.¹⁴

13. Torres-Rioseco, *La gran literatura iberoamericana*, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 66. El libro es traducción de *The epic of Latin American literature*, Berkeley, 1942.

14. Pinilla, *La polémica del romanticismo en 1842*, Américalee, Buenos Aires, 1943, pp. 35, 38.

Y Sarmiento, cabeza de los "románticos", se expresaba de manera igualmente ecléctica:

La escuela romántica en Europa fue enterrada y sepultada al lado de su antecesor en literatura, el clasicismo <..> y la escuela socialista o progresista se ha parado sobre el pedestal firme y seguro de las necesidades de la sociedad <..> No fue el caduco e impotente clasicismo quien tuvo la gloria de darle el golpe mortal <al romanticismo> <..>; fue otro campeón más joven, más ardiente y más temible; fue la escuela progresista la que se apoderó del campo de batalla y se apropió de los despojos de los contendientes.¹⁵

Y, muchos años después, Lastarria, en sus Recuerdos literarios:

A decir verdad, ni el que esto escribe ni los argentinos, habíamos invocado ni proclamado como escuela nuestra, el romanticismo!¹⁶

No parece, pues, que hubiera ninguna batalla del romanticismo en Chile, y mucho menos de "proporciones dramáticas"; y no la hubo tampoco en ningún otro país de América. Por el contrario, lo evidente resulta ser la manera ecléctica de recibir los influjos europeos (y de asumir la tradición autóctona), lo cual apuntaba, desde finales del siglo XVIII, no a un mantenimiento de las estructuras sociales coloniales sino, por el contrario, a su superación mediante una tercera vía peculiar americana, ni clásica ni romántica, de la que habremos de hablar más adelante.

Al igual que en España y Portugal --aunque por razones diferentes-- en América no hubo verdadera ruptura en el proceso artístico y literario que va del último tercio del siglo XVIII

15. Ibidem, 77.

16. Lastarria, Recuerdos literarios, Santiago de Chile, 1885 (2da. ed.), p.157. (1ra. ed., 1878.)

(precursores de la independencia) el XIX (procesos de la emancipación y generaciones de las luchas civiles).

Ya vimos cómo Silvio Marala y José Gaos demostraron esa secuencia cultural del ecléctico en el campo de la filosofía hasta bien adelantado el siglo XIX. En la literatura el fenómeno no pudo ser diferente. Anderson Imbert llamó la atención sobre este hecho con estas palabras:

¿No es sugestivo que en la literatura hispanoamericana cada generación en vez de reaccionar contra la anterior se ponga a recoger lo valioso del pasado? Ni los románticos rompieron con los neoclásicos, ni los modernistas con los románticos.¹⁷

Lo mismo dice José Luis Martínez a propósito de la literatura mexicana:

No existe un salto entre la literatura producida por la Colonia y la literatura creada en el México independiente <..> El Neoclasicismo jamás dejó el campo para las nuevas ideas <..> El Romanticismo es en México una escuela literaria sin violencias y sin una quiebra radical frente al pasado.¹⁸

Xavier Villaurrutia indica esa misma continuidad: "hilo imperceptible --dice-- que ata a la poesía de ayer con la poesía de hoy".

Y concluye: "Este hilo no se ha roto".¹⁹

Y Huberto Batis, también sobre la literatura mexicana:

La batalla del neoclasicismo y del romanticismo <..> no llegó aquí a extremos de violencia, lo que revela que

17. Anderson Imbert, *El arte de...*, ed. cit., 19.

18. Martínez, "Prólogo" a *Poesía romántica*, UNAM, México, 1941, pp. xiii, xvii, xxiv, xxv.

19. Villaurrutia, "Introducción a la poesía mexicana" (1951) (*Juicios y prejuicios*), en *Obras*, FCE, México, 1966, p. 764. Prólogo de Ali Chumacero.

no se centró con plenitud y que se apoyó en el eclecticismo sin estridencias.²⁰

Los historiadores se suman a este criterio. Dice Beatriz Urias:

Las ideas liberales permearon lentamente la mentalidad del hombre decimonónico, y existió un período en el que el liberalismo se entrelazó con el legado intelectual colonial de tipo ilustrado. Durante este período, que abarcó aproximadamente hasta mediados de siglo, la presencia de la corriente ilustrada permitió conciliar algunas de las contradicciones que produjo la brusca transición del orden monárquico a la democracia.²¹

Conviene poner énfasis una vez más en el estrecho parentesco del liberalismo americano con el pensamiento ilustrado hasta mediados de siglo, y no con el romanticismo que parece ser, en América, según incontables manuales y ensayos a partir del segundo tercio de nuestro siglo, coetáneo de la ideología liberal y su hermano uterino.

Antonio Cândido subraya con extrañeza un fenómeno parecido en la literatura brasileña, aunque acaso con mayor incidencia romántica:

No Brasil, a circunstância do Romantismo nao ter aparecido como ruptura, mas, de um lado, como continuacao; de outro, como inicio de um período auspicioso, logo incorporado a ideologia oficial, nas formas moderadas e transicionais com que surgiu <..> O resultado foi que a retórica e a poética permaneceram intactas pelo século afora, e até quase os nossos dias, criando uma estranha contradicao nesse movimento que preconizava a liberdade e a renovacao do verbo.²²

20. Batis, "Estudio preliminar", Indices de El Renacimiento, UNAM México, 1963, p.69. Dice más adelante: "En El Renacimiento encontraremos mezclados diferentes tipos de escritores: los neoclásicos, los románticos, sobre todo los eclécticos" (pp. 69-70).

21. Beatriz Urias, "Educación para la democracia: el Ateneo Mexicano (1840-1851)", en Estudios, núm. 12, ITAM, México, primavera 1988, p. 32.

22. Cândido, Formacao da literatura brasileira, 2t., 6ta. ed., Itatiaia, Belo Horizonte, 1981, II, 344-345. (1ra. ed., Sao Paulo, 1975.)

Se trataba, dice Cándido, de "establecer a con-vao con o pasado" de lograr la "formação duma continuidade espiritual", y, para ello, era necesario "superar o classicismo sem vituperar os clássicos, antes recebendoos com larga tolerancia, como estava aliás no seu feito de homem liminar".²³

En Cuba, según Cintio Vitier, de Varela a Martí,

la continuidad y cohesión del siglo XIX es asombrosa <..> No sorprenda que en nuestro romanticismo se concilien o yuxtapongan elementos neoclásicos.²⁴

En Chile es Fernando Alegria --y no sólo él-- quien señala "el nexo entre la ideología de Camilo Henríquez y el liberalismo de un Lastarria",²⁵ y Leopoldo Zea recuerda los nombres que se daban a sí mismos los "girondinos" chilenos.²⁶

En el cono Sur del continente pueden detectarse dos etapas de esa secuencia. La primera une el pensamiento ecléctico, liberal católico y semiherético del jesuita chileno Manuel Lacunza (1731-1801) con el de su editor, el general Manuel Belgrano, y con el de la generación de la independencia. ("El pensamiento católico liberal de Lacunza se confunde con el de algunos de los

23. Ibidem, p. 331.

24. Cintio Vitier, "Introducción" a Los poetas románticos cubanos CNC, La Habana, 1962, pp. 6, 8.

25. Fernando Alegria, La poesía chilena, FCE, México, 1954, p. 165. Lo atestiguaba el propio Lastarria en carta de 1871 a Benjamín Vicuña Mackenna: "ese Lastarria a quien supone usted siguiendo las huellas del señor Bello cuando, como discípulo predilecto del gallego <Mora>, no ha hecho otra cosa que trabajar como éste en llevar a término aquel gran movimiento progresivo iniciado en 1828 por Fernández Garfías, Varas, Marín y Mora". (Recuerdos literarios, 1878; 2da.ed., 1885, p.19.)

26. Ver capítulo anterior, parágrafo "Chile", y Zea, Dos etapas, ed. cit., p. 38.

hombres de Mayo", dice Horacio Cerutti.)²⁷ La segunda etapa, la que une a la generación de la independencia (que siempre se ha tenido por neoclásica) con la de Echeverría (que casi todos llaman "generación romántica") se transparenta en la "Asociación de Mayo" y en la "Quince palabras simbólicas" redactadas por Echeverría. La novena de estas "palabras simbólicas" proclama la "continuación de las tradiciones progresivas de la Revolución de Mayo". Ricardo Rojas nos cuenta cómo Mitre oyó directamente de labios de los generales Rondeau y Las Heras, el testimonio del pasado; cómo Sarmiento y Alberdi fueron a visitar a San Martín en Francia (a pesar de que el Libertador había mandado a Rosas su sable en homenaje a su defensa de Buenos Aires frente al bloqueo francés en 1837), y cómo Mármol trató reverentemente al general Guido en Río de Janeiro. "En la Asociación de Mayo ha de verse -- dice Rojas-- el nexo de unión de ambos momentos, el de 1810 y el de 1837".²⁸

El propio Sarmiento atestiguaba: "Vivimos de lo que Rivadavia dejó establecido"; y enseguida se autodenominaba "el último de los discípulos y el primero de los admiradores del gran presidente de los argentinos".²⁹ La generación echeverriana --dice, a su vez, Paso-- "completó el pensamiento sociológico de la precedente" (la generación rivadaviana).³⁰

27. Horacio Cerutti, *Ensayos de Utopía*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1989, p. 82.

28. Rojas, *Historia de la literatura argentina*, Kraft, Buenos Aires, 1957, t. III, vol. V, 148-149. (1ra. ed., 1919.)

29. Citado por Alfredo L. Palacios en "Civilización y barbarie. Dualismo simplista inaceptable", *Cuadernos americanos*, año XVIII, núm. 4, jul-ago 1959, p. 169.

30. Paso, *Rivadavia y la línea de Mayo*, Fundamentos, Buenos Aires 1960, p. 203.

Esta secuencia no es solamente de carácter político o ideológico. Giusti la fundamenta también en el campo literario, enlazando la poesía neoclásica del período independentista con la de los últimos años del período colonial:

...a pesar de la distinción hecha entre la poesía del corto período rivadaviano y el precedente, no puede hablarse con propiedad de dos generaciones literarias <..> Todos son hijos del siglo XVIII y tienen un mismo aire de época, no siendo fácil distinguir --si no es por calidad-- el espíritu y la forma de los versos de fray Cayetano Rodríguez <..> de los que escribían contemporáneamente Juan Ramón Rojas, el doctor Vicente López y el artillero Esteban de Luca <..> de los de Juan Cruz Varela.³¹

Continuidad electiva: ecléctica:

No quiere decir nada de esto que haya que confundir la cultura virreinal y la posterior a la independencia; ni que una relación demasiado directa entre estructuras económicas y manifestaciones culturales identifique el eclecticismo emergente (y, al mismo tiempo, heredero del siglo XVIII) con la tradición colonialista. Un planteamiento no desarrollado de Alejandro Losada ha podido conducir a supuestos de este tipo. Demasiado esquemáticamente, Losada suponía la existencia de "literaturas dependientes de las oligarquías señoriales" consideradas como

un tipo específico de sistema que se articula a una determinada sociedad que tiene características estructurales relativamente uniformes en América Latina entre 1780 y 1920, y donde se dan tipos semejantes de sistemas literarios.³²

31. Giusti, "Las letras durante la Revolución y el período de la independencia", en Historia de la literatura argentina (dirigida por R. A. Arrieta), Peuser, Buenos Aires, 1959, p. 277.

32. Losada, La literatura en la sociedad de América Latina, Fink Verlag, Munich, 1987, p. 118.

Aunque habremos de tratar esta cuestión con algún detenimiento más adelante, conviene dejar aquí sentado el hecho de que la continuidad se estableció mediante la elección, por parte de los intelectuales más liberales de la independencia y de sus continuadores, de su propia tradición, es decir, de los aspectos más avanzados y dinámicos de la cultura de la época colonial, y mediante el rechazo de los elementos más retardatarios y anquilosados.

Esa actitud hacia el siglo XVIII, en definitiva eclectica, se dio también en Europa a pesar de las estentóreas rupturas románticas, y Heine es una muestra muy expresiva. Su intento de síntesis entre Volkspoesie y Kunstpoesie (de manera parcialmente afín a la de Schiller entre poesía "ingenua" y poesía "sentimental") es definido por Kurt Weinberg³³ como las "vues éclectiques" de Heine, en las que "lo popular anónimo antiguo" se eslabona perfectamente con un sentido nacional ilustrado sin misticismos románticos. También Lukacs caracteriza a Heine en igual sentido:

Heine quería mantenerse en el plano ideológico y político a la altura de sus mejores contemporáneos occidentales, pero conservar y al mismo tiempo sobrepasar, en el sentido hegeliano de la palabra Aufheben, las conquistas imperecederas de la Aufklärung, del clasicismo e incluso de las tendencias populares del romanticismo depuradas de sus elementos reaccionarios.³⁴

La "no-ruptura" no es, pues, un fenómeno exclusivo de la "periferia" determinado por el desfase, el atraso, la "caída" o el con-

33. Kurt Weinberg, Henri Heine "romantique défroqué", heraut du symbolisme français, Yale University Press/PUF, Paris, 1954, p. 215.

34. Lukacs, Breve histoire de la littérature allemande, Nagel, Paris, 1949 p. 111.

servatismo tradicional colonialista; era, sobre todo, la vía de quienes salvaban una herencia progresista frente a la solución de continuidad que pretendía imponer la reacción romántica en el momento de apogeo de la Santa Alianza. Frente a la condena en bloque de la Revolución francesa, de la Ilustración y del racionalismo, las vanguardias intelectuales de todo el mundo occidental (léase Heine, Stendhal, Larra, Leopardi, Byron, Shelley, Pushkin, Mickiewicz, y, contemporáneamente, toda la inteligencia radical americana de la primera mitad del siglo) salvaban electivamente una tradición progresista sin dejar por eso de asimilar, también electivamente, los elementos positivos del romanticismo. Todo el proceso romantizador irracionalista, iniciado en Europa en las últimas décadas del siglo XIX y seguido en América desde principios del XX, no ha hecho sino enmascarar este hecho fundamental que, en el terreno literario está sancionado nada menos que por Balzac.

En su notabilísimo "Estudio sobre monsieur Beyle (Stendhal)", escrito en 1840,³⁵ Balzac dividía la literatura contemporánea no en dos sino en tres grandes campos: en primer lugar, la "literatura de las imágenes", en la que incluye a los románticos (Hugo, Sénancour, Chateaubriand, Martine, Vigny) y a otros no tan románticos (Gautier, Saint-Lévesque); es la escuela "divina" que

35. Balzac, "Estudio sobre monsieur Beyle (Stendhal)", en Balzac, Obras completas, Aguilar, Madrid, 1970, pp. 821-823. (El "Estudio" fue publicado por primera vez en la Revue Parisienne, núm. 3, del 25 sep 1840, poco después de aparecida La cartuja de Parma. Stendhal contestó a Balzac desde Civitavecchia, donde fungía como cónsul francés, con una larga carta de agradecimiento. Un año antes, en su novela Un grand homme de province à Paris (1839), Balzac había ya expuesto estas mismas ideas (La Comédie Humaine, Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, IV, 775-790).

"prefiere la Naturaleza al Hombre", promovida, según Balzac, por Rousseau y Bernardin de Saint-Pierre. En segundo lugar, la "literatura de las ideas", a la que pertenecen algunos clásicos (Béranger, Delavigne, Merimée, Stendhal) y dos figuras tan discutibles --en este aspecto-- como Nodier y Musset;³⁶ es la escuela "humana", definida por "la abundancia de los hechos, su sobriedad tocante a imágenes, la concisión, el primor y la frase corta de Voltaire". Y, por último, el "eclecticismo literario", formulación que, muy en la tradición marxista, le parece desafortunada a Lukacs (aunque acepta e incluso aplaude su discrimen), y bajo la cual Balzac incluye a "ciertos espíritus completos, ciertas inteligencias bifrontes" que "gustan así del lirismo como de la acción, del drama como de la oda, creyendo que la perfección exige una visión integral de las cosas" y que buscan "una repre-

36. Hay que tener en cuenta la fecha del "Estudio": 1840. Nodier había escrito ya su obra más significativa (moriría cuatro años después), y Balzac --y en ello no era el único-- veía en sus páginas al autor que había echado sobre su tiempo "une sagace coup d'oeil dont la philosophie se trahit dans plus d'une amère réflexion qui perce a travers vos pages élégantes" (Dedicatoria a Nodier en la primera página de *La Rabouilleuse*, novela de Balzac de 1842). Musset tenía 30 años y, a pesar de sus *Confesiones de un hijo del siglo* (publicadas en 1836), era distinguido sobre todo por sus obras de teatro, en las que siempre se vio una calidad y un espíritu "clásicos". En cuanto a los "románticos" en discusión, Gautier cumplía entonces 29 años, y no era posible olvidar todavía su chaleco rojo el día del estreno de *Hernani* (en realidad, no pudo ya olvidarse jamás, y el famoso chaleco se convirtió en inevitable etiqueta "romántica"). Sainte-Beuve, aunque ya tenía 36 años, no se desgajaba aún totalmente del grupo romántico y, más que al crítico (su ensayo fundamental "Qu'est-ce qu'un classique?" es de octubre de 1850), se le veía como al autor de *Joseph Delorme* (1829) y de *Volupté* (1834). El caso de Merimée es curioso: en 1840 era tenido por "clásico" ("El vaso etrusco", 1830; "La Venus d'Ille", 1837); luego se le romantizó abusivamente (*Colomba*, 1840; *Carmen*, 1845); hoy vuelve a valorarse su faceta realista, antropológica, y está en marcha su lenta y plausible desromantización.

sentación del mundo tal y como es: imágenes e ideas, la idea en la imagen o la imagen en la idea; el movimiento y el ensueño". Esta "tercera escuela", "participa de las otras dos, y Balzac introduce el dudoso concepto de *mezzo termine*, de las cosas mixtas, para definir esta tendencia de la que son paradigma Walter Scott, madame Staël, Fenimore Cooper y George Sand, y a la que él mismo se afilia.

Con una perspectiva mucho más amplia, conociendo la obra acabada de los escritores mencionados por Balzac, y la suya propia, podemos hoy afirmar que ese "eclecticismo literario" no era un "mezzo termine" sino un más acá, es decir, un vencimiento y una superación. Lo más notable es que, en 1840, un escritor tan al día como Balzac, hiciera eclécticos a Scott, Cooper, madame Staël, George Sand, y a él mismo, y que ubicara fuera del romanticismo a Stendhal y a Merimée, e, incluso, de manera no precisamente insensata, a Nodier y a Musset. Que a lo largo de los años, esa ordenación estética haya pasado prácticamente silenciada e ignorada en manuales e historias de la literatura, es menos sorprendente.

El eclecticismo era, pues, una "tercera vía" que, en su propio camino, iba integrando los aspectos realistas, tanto en las ideas como en las imágenes, de las tendencias vigentes paralelas. No solamente no era contradictoria con la "escuela realista" de la que se suele hacer cabeza a Balzac, sino que se confundía con ella. Bucaba "una representación del mundo tal y como es" y escapaba así a las estrecheces ortodoxas fincadas en las "reglas" o en las "libertades". Aquella facultad de Balzac de "ponerse en

los zapatos" de tantos personajes disimiles era, por igual, prenda de realismo y de eclecticismo metodológico. Si salimos de Francia e iluminamos con esta triple perspectiva balzaciana la literatura europea de aquellos tiempos, ¿no resultarían eclécticos Goethe, Heine, Keats, Byron, Pushkin, Larra, Póscolo y tantos más? Era una tradición progresista que el romanticismo logró romper en los países más avanzados de Europa, pero no en los que hemos venido llamando países de la "periferia".

No hubo tal ruptura, por ejemplo, en España. En la península, los intelectuales más avanzados adoptaron las posiciones neoclásicas enmarcando en ellas las del liberalismo y la Ilustración (Cortes de Cádiz, por un lado, y afrancesados, por el otro), y lo hicieron para enfrentarse precisamente a un romanticismo que se autodefinía de manera reaccionaria por boca de Böhl de Faber.

Eclecticismo americano consciente

En América ese proceso es todavía más claro, según hemos visto. Se produce en los jóvenes países americanos una registrada pero inexplicada continuidad y coetaneidad de "neoclásicos" y "románticos". Las famosas batallas europeas "del romanticismo" no se producen en América. Pero las historias de la literatura, casi sin excepción, pasan por alto esta secuencia sin ruptura o convierten en "polémicas del romanticismo" sucesos que están muy lejos de serlo. El resultado es esa asombrosa acumulación de vacilaciones que se acrecienta de modo inexorable cada vez que un ensayista o historiador intenta definir la tendencia literaria o la

ubicación estilística de casi cualquier escritor americano de los dos primeros tercios del siglo XIX.

La época de la independencia, época que intentó la transición revolucionaria hacia la modernidad en todos los aspectos de la vida social e individual, es el nudo crucial de este conflicto. Los próceres liberales de la independencia, nacidos y crecidos en las condiciones ideológicas y culturales de finales de la colonia, y protagonistas en el nacimiento de las jóvenes naciones, proclamaron la necesidad de una nueva concepción de la cultura en América. Pero estos próceres (Miranda y Bolívar en primerísimo lugar), influidos por las ideas de la Revolución francesa, de la "ideología" y de la peculiar "ilustración" española y americana, no podían ser sino "ilustrados" y "neoclásicos", y así fueron considerados durante el siglo XIX y primer tercio del XX. La romantización exultante --en el segundo tercio del siglo XX-- de las generaciones posteriores a la independencia planteó el grave problema de su discontinuidad y conflicto (romanticismo triunfante frente a neoclasicismo académico y dogmático) respecto de la generación bolivariana y la solución no fue sino la de convertir a esta última en una generación también "romántica". (Cuando se inventó el "prerromanticismo" americano, la alternativa se redujo a hacerlos "románticos" o "prerrománticos".) No podemos aquí sino indicar esquemáticamente algunas muestras del proceso.

Creo que fue Fernando García Calderón el primero en apuntar el supuesto romanticismo de Bolívar. En 1911 dice de él que era "un idealista y un romántico...", aunque su sueño latino estaba

atemperado por un realismo sajón".³⁷ Fato del "atemperamiento", que tanto éxito iba a tener en lo sucesivo para salvar las definiciones estéticas americanas de los precipicios románticos a los que tan frecuentemente se asomaban,³⁸ indicaba ya, tácitamente, la salida ecléctica. El origen etimológico de la palabra (temperatum, modalidad intermedia de los tres niveles retóricos latinos del estilo indicados por Cicerón: sublime, medio y bajo) no hace más que subrayarla. (Por otra parte, el elogio del exceso contra la limitación, de lo opulento frente a la moderación, está en Víctor Hugo, ridiculizando la sobriedad preconizada por Sainte-Beuve.)³⁹

Pero la romantización no dejó tiempo para esa alternativa evidente. Ricardo Rojas, que no fue precisamente un romantizador,

37. Fernando García Calderón, *Latin America: its rise and progress*, Unwin, London, 1918, p. 72.

38. Hay muchos ejemplos. He aquí algunos: Agustín Yáñez: "Su racionalismo <el de Lizardi> se atempera con los influjos del ambiente dogmático <...> y del romanticismo"; Ghiano: "Bello atemperó la visión romántica del universo..."; Blanco Fombona: "Sarmiento, romántico temperado"; Angel Rama: "El despotismo ilustrado del neoclasicismo es atemperado <en América> por la necesidad de persuadir", etc. Otros términos semejantes: "mesurado", "atenuado", "mitigado", "frenado". Monterde: "el romanticismo mexicano <...> mesurado aún en las extravagancias"; J.L. Martínez: "El romanticismo mexicano es un romanticismo frenado"; Alegría: "el pecado de una generación" (la romántica chilena): "la mesura"; Ricardo Prudencio: "Lo que más llama la atención en la novela <Juan de la Rosa, del boliviano Nataniel Aguirre> es su mesura"; Concha Meléndez: "el inusitado caso <no tan inusitado, FA> de romanticismo atenuado" (en el Enriquillo); Bosi: "el realismo mitigado" en Brasil; Benédez Pelayo: Bello, "positivista mitigado". En Europa, Emilia Pardo Bazán encontró también "románticos mitigados", y Gide detectó en el viejo continente un "romantisme dompté". Claro que los ejemplos opuestos, de desorbitación romántica, son infinitamente más frecuentes.

39. No he encontrado la fuente directa en las obras de Hugo, pero hay una referencia explícita y extensa en el ensayo de Justo Sierra "Lamartine", en *El Renacimiento*, I, 409. (Edición facsimilar, presentación de Huberto Batis, UNAM, México, 1979.)

afirma, no obstante, en 1918, que, "Los períodos revolucionarios --como el que empezara en 1810 para nosotros-- crean en las sociedades un ambiente electrizado de emociones, y la vida adquiere tal carácter, que podríamos llamarla "romántica" sin vacilación".

.40 Aquí no hay todavía valores literarios sino solamente psicológicos y sociales (emociones, vida, ambiente electrizado), pero veinte años después, cuando J. R. Spell escribió *Rousseau in the Spanish World before 1833*, la romantización literaria era ya imparable y Bolívar resultó ser "el más genuino representante de la escuela romántica en amor, en lenguaje y en la busca de la libertad".41 Entre los aspectos psicológicos aparecen ya en Spell valores literarios, los del lenguaje: Bolívar representa a la escuela romántica, es su más genuino representante.

La libertad con que la metáfora se mueve dentro de los marcos del género ensayístico determinó el flujo más voluminoso de la romantización americana. Por ese camino, Lezama Lima romantizó a Teresa de Mier ("paso del señor barroco al desterrado romántico") a Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar ("romántico que cuelga del balcón (...) las apariencias que el clásico guardaba para la domesticidad"), y a Miranda que, junto a fray Servando y a Robinson, son "las figuras que nos parecen más esencialmente románticas por la frustración".42

40. Rojas, op. cit., vol. V ("Los proscritos", I, escrito en 1918), 254.

41. "Bolívar became a most genuine representative of the romantic school in love, language, and in the quest of liberty". Jefferson R. Spell, *Rousseau in the Spanish World before 1833*, University of Texas Press, Austin, 1938, p.255.

42. Lezama Lima, *La expresión americana*, Instituto Nacional de Cultura, La Habana, 1957, pp. 58, 59, 64, 74.

La romantización de Bolívar se desorbitó rápidamente. En 1980 decía Alvaro Mutis: "Es el más grande, el más auténtico, el más desolado de los románticos (..), un personaje nacido de las páginas de Chateaubriand, de Victor Hugo o de Alfred de Vigny".⁴³ Ya en nuestra década, han vuelto los atemperamientos (en realidad, nunca dejaron de manifestarse) junto con los mayoritarios desafueros romantizadores. Francisco Pividal dice en el prólogo (1982) de su antología bolivariana: "No obstante ser un romántico, el buen gusto, la fuerza de sus expresiones originales y la autonomía de su personalidad le salvan de los extravíos de esa Escuela".⁴⁴ Y Francisco Cuevas Cancino, también en 1982: "Bolívar es un romántico", aunque "su nueva visión de las cosas sólo la atemperó el hombre de estado que no había meditado El espíritu de las leyes", amalgamando así el "liberalismo volteriano" y el "romanticismo naturalista",⁴⁵ como que vuelve, entrando por la ventana, el eclecticismo expulsado por la puerta grande.

En parecida tesitura se ha hablado de San Martín, Monteagudo, O'Higgins, Artigas, Sucre, Nariño, Hidalgo, Morelos. Tal vez podría decirse que no hay prócer independentista que no haya sido romantizado a ciencia y paciencia de sus propias ideas, y que, en determinado momento, no haya sido igualmente "atemperado" por algún factor de mesura y racionalidad. (Hasta los caudillos posteriores <Rosas, Páez, Castilla, Santa Anna> han sido romantizados). Uslar-Pietri dice de Miranda que es "un paradigma romántico" y

43. Mutis, artículo en *Novedades*, México, 18 mar 1980.

44. Francisco Pividal, "Prólogo" a *Simón Bolívar (Antología)* Casa de las Américas, La Habana, 1982; p. 9.

45. Cuevas Cancino, *Bolívar en el tiempo*, El Colegio de México, México, 1982, pp. 96, 97.

que "no sólo era romántico Miranda sino que lo eran sin saberlo los grandes hombres de su tiempo".⁴⁶ Sorprende la facilidad con la que hombres como Mariátegui romantizan las guerras de independencia. Fueron "una empresa romántica", dice en sus Siete ensayos.⁴⁷ Ya Echeverría las había definido como "una romántica aventura", y, siguiéndolo, también Pedro Henríquez Ureña habló de "la romántica aventura de nuestra independencia".⁴⁸ Arciniegas la convierte en "la obra maestra del romanticismo".⁴⁹ Ante estos casos es forzoso considerar de nuevo la medida en que el género ensayístico puede hacer uso de la metáfora, o en que la idea de lo romántico se subjetiviza hasta hacerle perder todo valor denotativo.

Bolívar estaba lejísimo de semejante idea, y no porque no conociera las diferencias entre neoclásicos y románticos. Frente al "Delirio en el Chimborazo", que José Rafael Pocaterra --y luego muchos más-- consideraba como "una debilidad literaria" de Bolívar --y ¿por qué no había de guardar para sí mismo, testimonio escrito de ese dichoso "delirio" experimentado personalmente casi en la cima del Chimborazo?--, está su carta a Olmedo del 12 de julio de 1825. En aquella carta, siguiendo a Horacio y Virgilio, Bolívar le recomendaba al cantor de Junín "lima y más lima

46. Uslar-Pietri, "Miranda y el romanticismo", en *En busca del Nuevo Mundo*, FCE, México, 1969, pp. 81-90. Pueden verse en esas mismas páginas los extremos a los que puede llevar la tesis romantizadora del novelista e historiador venezolano.

47. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas, La Habana, 1963, p.4. (1ra. ed., 1928.)

48. Pedro Henríquez Ureña, "Seis ensayos" (1928), en *Obra crítica*, FCE, México, 1960, p. 242.

49. Arciniegas, *América en Europa*, ed. cit., p.292.

para pulir las obras de los hombres"; le ponía también el ejemplo nada menos que de Racine, que "gastaba dos años en hacer menos versos que usted, y por eso es el más puro versificador de los tiempos modernos"; le recordaba --dos veces en la misma carta-- las enseñanzas sobre mesura y modestia de Boileau, y le celebraba su traducción de Pope "que le dará algunas lecciones para que corrija ciertas caídas" .50

Claro que Bolívar, hombre inquieto, sumamente sensible e imaginativo, muy culto, al tanto de todas las tendencias culturales contemporáneas, amigo y compañero de Bello en Europa, y lector de las primeras obras de Lamartine y Hugo, no podía quedarse estancado dentro de los límites reducidos del gusto neoclásico dieciochesco cuando tantos escritores no románticos, que rechazaban además toda relación con el romanticismo (que entonces se tenía por retrógrado), abrían la posibilidad de otra línea (Goethe, Schiller, Byron, Heine, Béranger, Delille, y, entre los españoles, Mora, Alcalá Galiano, Blanco White), ni romántica ni neoclásica. El abierto eclecticismo de la mayoría de los diputados americanos en las Cortes de Cádiz; el de Bello, que defendía una literatura que "concilia con los raptos audaces de la fantasía los derechos imprescindibles de la razón";⁵¹ y el de los primeros exiliados liberales, americanos y españoles, compañeros de Bello en Londres, nos brindan algunas claves esenciales para definir el clima ideológico cultural avanzado de aquella época en

50. Bolívar, Obras completas, 2t., Lex, La Habana, 1947, carta 912.

51. Bello, "Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile, 17 de septiembre de 1843". En José Gaos, Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea, Séneca, México, 1945, p. 187.

América, en la que los hombres de pensamiento y, entre ellos, los artistas, tenían que elaborar un complejo cultural americano a partir del complejo cultural europeo, con una actitud electiva angustiosa, a la vista de lo que Eco llama "un tipo de consumo posible",⁵² es decir, un posibilismo objetivo, no oportunista; una asimilación y una adecuación (de hecho, una nueva integración) mediante el establecimiento de nuevos contornos al objeto elegido. De aquí nacen el pedagogismo persistente de la inteligencia americana y su tantas veces señalado politicismo, así como el frecuente sometimiento de los valores estéticos a la primacía de los de la actividad práctica social y política.

México nos ofrece en 1825 un ejemplo muy notable: el de la reedición de los Principios de retórica y poética, del español Francisco Sánchez Barbero, y el del "envío inicial" con que el historiador Carlos María de Bustamante prologó el libro. En aquel "envío" Bustamante recordaba que los Principios de Sánchez habían llegado a México por primera vez en 1806 (el año siguiente de su primera edición en España), agotándose rápidamente en razón de "su mucho mérito", por lo que era preciso su reimpresión. (Debió ser lectura acuciosa de Fernández de Lizardi que, diez años después, publicaría su Periquillo Sarniento y, en él, su profesión de fé ecléctica.)⁵³ Decía también Bustamante que el libro "reúne cuanto precioso tiene Blair, Batteux y Capmani, y está además escrito sobre los principios del célebre L'Harpe". Hasta aquí, y a pesar de la mención de Hugh Blair, sus palabras podrían parecer

52. Eco, *Obra abierta*, Seix-Barral, Barcelona, 1965, p. 346, 248.

53. Véase *supra*, cap. II, n. 64.

el reclamo de un libro más de retórica académica y neoclásica si el historiador mexicano no continuara con las siguientes precisiones:

Los prontuarios que se han publicado posteriormente no sirven sino para hacer pedantes y ridículos a los niños <y>, por tales motivos, compadecido de la absoluta carencia de esta obra, y de la necesidad que hay de fomentar el estudio de la elocuencia viviendo bajo la forma de un gobierno democrático, me he dedicado a hacer esta edición procurando salga correcta y bien acabada.

Sigue luego una "nota biográfica" sobre Sánchez Barbero elogiando su obra y sus ideas liberales, y haciendo hincapié en las persecuciones que hubo de sufrir bajo el despotismo fernandino hasta morir en la prisión de Alhucemas. Pero lo más importante es el texto mismo de los Principios, en los que enseguida encontramos las razones de ese favor que obtuvo en el México anterior y posterior a la independencia. Ya en la página tercera dice Francisco Sánchez:

?Por ventura harán ellas (las reglas de la oratoria y de la poética) elocuente una obra o un discurso? Jamás. Si así fuera, todos los que las estudian serían oradores o poetas. Ese talento no es invención de las escuelas, sino don de la naturaleza.

Y después de atacar la rigurosidad de las normas neoclásicas, añade:

No faltará quien acrimine mi osadía porque abiertamente me opongo a lo que enseñaron unos hombres tan célebres; mas sepan que ni siempre fueron sensatos, ni siempre sabios: respeto su mérito, no sus extravíos y niñerías. En materia de razón, no la autoridad, sino aquella es la que dicta leyes: la razón se convence, no se tiraniza<..> Dirá alguno: si la elocuencia depende de la imaginación y del tumulto de las pasiones, o lo que viene a ser lo mismo, de la naturaleza, ?de qué sirve la Retórica, de qué la Poética? Sirven para señalar el rumbo

de las pasiones y las sin amortiguadas; sirven para dirigir-

Claramente se manifiesta en la línea cultural y estética que se divorcia de todas las es del neoclasicismo, que subraya la importancia de las p de la imaginación, pero que se mantiene fiel a la razón ante. Los Principios de Sánchez son muy interesantes. Menéndez Pelayo indicó ya las influencias en él de los enciclopedistas Lessing, Filangieri, Condillac, Du Broca, Arteaga y Marm y señaló su "manera ecléctica o más bien sincrética".⁵⁵ No podemos sino brindar, como muestra de su espíritu moderno una declaración en la que, siguiendo a Condillac, rechaza la autorización de los nombres de los tópicos y figuras retóricas.

Seguid el orden de las ideas, escribid lo que os dicte el sentimiento, y no importa si hipalage <..> El arte, no puede suplir la falta de sentimiento y de calor. El arte, estudio y afectación, verdaderos enemigos de la elocuencia, y miserables recursos de las almas débiles.

Y, para que no haya dudas sobre la verdadera línea de Sánchez ni se deslicen las presumibles imitaciones sobre su carácter "perrromántico", viene a punto su estudio de Crousaz, a quien ya hemos visto como uno de los creadores del eclecticismo dieciochesco consciente:

54. Principios de Retórica y Poética, entre los árcades Floralbo y P..., por don Francisco Sanchez, México, 1825. Reimpreso en la oficina de La Aguila, dirigido por José Ximeno. Envío inicial "Al Honorable Congreso del Estado de Veracruz", firmado por el Lic. Carlos Ma. de Bustamante. 1825.

55. Menéndez Pelayo, Historia de las ideas..., 5t., CSIC, Santander, 1947, III, 203.

Crousaz defiende que lo bello es relativo a nuestras ideas, a nuestros órganos y a las disposiciones de nuestro corazón. <...> Crousaz sostiene que es bello lo que comprende diversidades que se reducen a la unidad y ocupan al espíritu sin fatigarle. (italicas de Sánchez, PA.)⁵⁶

La definición ecléctica, inspirada también en Lessing, es evidente: "es bello lo que comprende diversidades que se reducen a la unidad". Y esta había sido la tesis dominante en el México de 1806 (época de Gamarra), y lo volvía a ser, cargada de valores políticos y sociales, en 1825.

José Joaquín de Mora, a quien tantas historias de la literatura convierten en el introductor del romanticismo en Chile y Perú, es también buen ejemplo. Él mismo proclamaba --como tantos más en la propia Europa-- su negativa a entrar en la famosa disputa:

Y es que no la entiendo. Tan incomprensible es a mis ojos el clásico que desdena, desprecia o ridiculiza los nuevos elementos artísticos que ha introducido en la literatura de los pueblos meridionales el mayor conocimiento que han adquirido de la alemana y de la inglesa, como el romántico que trata tan irrespetuosa y hostilmente a los modelos de perfección que abundan en las filas contrarias.⁵⁷

Y refiriéndose a sus propias Leyendas españolas, escritas no en el octosílabo popular de los romances sino en estricto verso consonante y de acuerdo con el mayor rigor preceptivo, decía en su prólogo que habían sido escritas "con independencia de todo espíritu de escuela y de facción", y concluía asegurando que "el au-

56. Sánchez Barbero, 61, 252, 253.

57. José Joaquín de Mora, Prólogo "Al lector" de sus Leyendas españolas. Senior, Londres, 1840, p. xii.

tor> no desea que las Leyendas sean juzgadas como clásicas ni como románticas, sino como suyas".⁵⁸

En aquellos años esta era la actitud más común. Me parece que está en lo cierto Anderson Imbert cuando dice que:

"eclecticismo" es la palabra que, en el periodo considerado como romántico, suelen usar los escritores hispanoamericanos cuando tratan de definirse.⁵⁹

Así Goncalves de Magalhaes:

Nada de exclusão, nada de desprezo <...>, depois de tantos sistemas exclusivos, o espirito eclético anima o nosso século.⁶⁰

En el prólogo de su libro Antonio José (1839), Goncalves de Magalhaes decía aún más:

Não sigo nem o rigor dos clássicos, nem o desalinho dos românticos... Faço as devidas concessões a ambos, ou antes, faso o que entendo e o que posso.⁶¹

Lo cual le hace comentar a Afranio Peixoto: "Declaradamente não era o que depois quisemos que êle fosse".!Exactamente!: !no era lo que después quisimos que fuese! Está aquí concentrada toda la

58. Ibidem, p. xiv. El comentario de Bello a las Leyendas de Mora subrayaba su eclecticismo (el de ambos): "En las Leyendas fluye casi siempre, como de un vena copiosa, una bella poesía, que se desliza mansa y transparente, sin estruendo y sin tropiezo, sin aquellos de puro artificiosos violentos cortes de metro, que anuncian pretensión y esfuerzo; y, al mismo tiempo, sin aquella perpetua simetría del ritmo, que empalaga por su monotonía: todo es gracia, facilidad y ligereza" (27 nov 1840). (Cit. por Federico Alvarez O. en su Labor periodística de don Andrés Bello, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, pp.166-167.) Y, sin embargo, es bien conocida la persistente romantización de estas Leyendas de Mora, iniciada a fines del XIX por Menéndez Pelayo (Historia de la poesía hispano-americana, Madrid, 1913, II, 281).

59. Anderson Imbert, El arte de la..., 19.

60. Goncalves de Magalhaes, "Discurso sobre a História da Literatura do Brasil" (1830). Cit. por Antonio Cândido, Formacao da..., II, 331.

61. Panorama da literatura brasileira, introd. y notas de Afranio Peixoto. Companhia Editora Nacional, Sao Paulo, 1940, p.236.

historia de la romantización y de la caquaza ante el verdadero proceso de constitución ecléctica consciente de la originalidad cultural americana.

Otro ejemplo. En su novela *La Quinta Modelo*, sumamente reaccionaria, escrita en 1857, el escritor mexicano José María Roa Bárcena ridiculiza el eclecticismo de uno de sus personajes, probablemente copiado de la realidad, un profesor francés de ideas avanzadas, defensor de la "educación moderna", a quien le hace decir las siguientes palabras:

Antes se disputaba en las escuelas por medio de ergos y distingos; hoy no se disputa en cuanto a opiniones, por que todas son igualmente buenas y valen lo mismo: la tolerancia universal hace que si yo digo que esta mesa es blanca y usted dice que es negra, venga un ecléctico (hoy todos los hombres deben serlo) y diga que esta mesa tiene una parte de blanco y otra de negro, y que los dos tenemos razón.⁶²

En la acera política opuesta, Arróniz, poeta y crítico mexicano de la misma época, que, según Pimentel, era "ultrarromántico"... "de la escuela de Byron y Leopardi",⁶³ decía, sin embargo, al hacer la nota biográfica de Carpio:

...sus ideas disienten de nuestra conciencia literaria, pues lo creemos partidario acérrimo de la escuela clásica, e idólatra de Homero, Horacio, León, Corneille; y nosotros, al contrario, somos cosmopolitas, pues nos entusiasma también con el poeta de la inteligencia Goethe, con el de corazón y duda, y con las contemplaciones religiosas de Lamartine.

62. Roa Bárcena, *La Quinta Modelo*, Premiá-INBA-SEP, México, 1984, p. 40.

63. Pimentel, *Historia crítica de la poesía en México*, edición corregida y muy aumentada, Secretaría de Fomento, México, 1892 (1ra.ed., 1885), pp. 823-829.

Arróniz prefería el término "cosmopolita" que, a todas luces, expresaba una idea abierta, libre, electiva, semejante a la de "eclectico", y, al redactar poco después la biografía de Rodríguez Galván, poeta reconocidamente romántico, dice lo común en la época:

Afortunadamente, la apasionada discusión entre clásicos y románticos ha caído en desuso, pues la verdad y la justicia han venido a declarar que el verdadero poeta, digno de aplauso y ornamento del arte, debe reunir ambas escuelas en el sentido que generalmente se le da.

Y lo más notable es que adjudica esa virtud a Rodríguez Galván, en quien todos los críticos e historiadores han visto siempre un poeta romántico:

Rodríguez Galván, en nuestra imparcial opinión, reunía estas cualidades, solamente le faltaba perfeccionarlas.⁶⁴

Vemos pues que, en la víspera de las guerras de Reforma mexicanas, tanto para Roa Bárcena como para Arróniz, el eclecticismo era un fenómeno generalizado, sinónimo de cosmopolitismo liberal progresista, equidistante, sintetizador o repudiador de romanticismos y clasicismos.

Hasta los tendencialmente "románticos" como Lafragua establecían sus distancias respecto de "la escuela" y se decían "cosmopolitas": "Lejos estoy de aprobar las exageraciones ("las leyes", se lee en otra edición, FA) del romanticismo", decía el autor de

64. Marcos Arróniz, Manual de biografía mejicana o galería de hombres célebres de Méjico, Rosa Bouret, Paris, 1857, pp. 107, 277.

Netzula en una conferencia leída en el Ateneo Madrileño, en febrero de 1844:⁶⁵

Pinte «la literatura» a ésta en la sociedad» sin exagerarla; forme un cuadro de costumbres para mejorarla, <...> deje columbrar al hombre una esperanza de felicidad para el porvenir <...> No obdiguemos, pues, nuestra inteligencia en ninguna materia: imitemos a los antiguos, más que en sus producciones en su estudio: beneficiemos la mina, vírgen aún, de nuestra patria, creando una literatura nacional; <...> porque esta será la mejor prueba de que como ellos <como los griegos y los romanos> hemos copiado a la naturaleza, embelleciéndola, y de que, más dichosos que ellos, hemos pintado a la sociedad, mejorándola.

Y en una nota final de pie de plana:

La Iliada y El moro expósito son bellos a los ojos de todos, cosmopolita la literatura debe ser apreciada igualmente por los que en política profesan diferentes principios.

De modo explícito, Lafragua pone dos ejemplos, para él máximos, de la literatura clásica y de la romántica, y propone gustar de los dos a la manera "cosmopolita", sin tomar partido por una escuela o por la otra.

Los conservadores se asustaban de las "irreverencias" y "audacias" del romanticismo; los liberales despreciaban sus "sentimentalismos" y "beaterías". Estilísticamente, era común echarle en cara sus "descuidos" e "indiferencias" formales.

Aquel Roa Bárcena, deturpador del eclecticismo liberal en La Quinta Modelo, iba a mostrar claramente, años después, durante la época conciliadora de El Renacimiento (1869), su propio eclecti-

65. Lafragua, "Carácter y objeto de la literatura" (1844), en Lafragua político y romántico, por José Miguel Quintana (seguido de una selección de obras de Lafragua), Ed. Academia Literaria, México, 1958, pp. 316, 318, 321.

cismo teórico literario, en su ensayo sobre las "Poesías de don Casimiro Collado", poeta español (1822-1898) que residió desde su juventud en México y que a Altamirano le recordaba a Bello.⁶⁶ La virtud del libro de poesías de Collado era, en cuanto a la idea, haber "hermanado en sus páginas el raciocinio, la imaginación y el sentimiento del modo que prescribe la estética", y, en cuanto a la forma, haber tomado "del romanticismo lo que en realidad tenía de bueno" (profundidad, sentimiento, viveza de imágenes, energía, novedad, brillantez), y de la escuela clásica "la mayor claridad y precisión de la frase, la riqueza de la rima y la elegancia verdaderamente horaciana de giros y períodos". En resumen: "aunar en sus composiciones a la unidad, sencillez, claridad y aticismo de que la Grecia dio al mundo lecciones (..), el vigor de inspiración y de estilo (..) que se desarrolló en los cármes del romanticismo".⁶⁷

Queda claro, pues, que la confusa influencia de Cousin había logrado que, también en el campo conservador, se adoptara --con un propósito ideológico contrario, por supuesto-- la equidistancia ecléctica entre románticos y clásicos. En La Habana de finales de los años treinta, un filósofo como el jovencísimo José Zacarías del Valle, que, poco después, daría prueba sobrada de su conservadurismo cousiniano en su polémica con Luz y Caballero, escribía al novelista Suárez Romero, al día siguiente del estreno de El conde Alarcos (1838), de Milanés:

66. Altamirano, "Introducción" a la primera entrega de la revista El Renacimiento, México, 1869, I, 5.

67. Roa Bárcena, "Poesías de don Casimiro Collado", El Renacimiento, I (entrega 3), 25-26, México, 1869.

!Qué drama!! Incomparable! Tiene enloquecida a la gente. Nada de romántico; mucho de buen gusto, de delicadeza, de idealidad, de poesía...⁶⁸

Y lo mismo pensaba el "romántico" Ramón de Palma, el propio Milánés y todos sus amigos.⁶⁹ Y si algún autor escribe en aquellos años una verdadera obra romántica, como, por ejemplo, Guillermo, de José María de Andueza, dramaturgo español radicado en La Habana, tiene que volver sobre sus pasos y confesar al poco tiempo, de manera autocrítica, que la escribió "por el molde de la escena francesa, porque quiso su autor amoldarse al mal gusto generalizado".⁷⁰

Casi toda la parca crítica literaria de la época circula por estos caminos cuando no se lanza a la burla abierta y descarnada contra la "nueva escuela", crítica ridiculizadora de la que hay cientos de ejemplos. Domingo Delmonte, crítico de absoluta autoridad en Cuba, escribía en 1838, cuatro años antes de la "polémica de Chile", que, en nuestra lengua, el verdadero poeta "se formará su estética peculiar, sin cuidarse de clásicos ni románticos, rancia nomenclatura que ya pasó y que de nada sirve".⁷¹

Cuando, por aquellos mismos años, se planteó el pleito entre el rosismo y la oposición echeverriana, De Angelis, amanuense de Rosas, que sabía por donde se andaba, no perdió la ocasión de

68. José Z. González del Valle, *La vida literaria en Cuba (1836-1840)*, Dirección de Cultura, La Habana, 1938, p. 54.

69. Cintio Vitier, *Prólogo de La crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano*, 2t., Bbltca. Nacional José Martí, La Habana, 1968, I, 32-33, 23.

70. Citado por José J. Arrom, op. cit., 50.

71. Delmonte, "La poesía en el siglo XIX", en *Escritos*, Cultural, La Habana, 1929, II, 92. Edición de Fernández de Castro.

lanzar sobre los exiliados argentinos el remoquete de "románticos".

"Conviene advertir --dice Ricardo Rojas en su Historia de la literatura argentina-- que el nombre de románticos, con el cual se suele hoy designar a los proscriptos, no fue apellido que ellos mismos se dieron, sino mote arrojado por De Angelis, con protesta de Echeverría".⁷²

En el autor del Dogma socialista, William Rex Crawford veía, por el contrario, a un escritor ecléctico.

A su regreso a Argentina --dice Crawford en su famoso libro sobre el pensamiento latinoamericano-- escribió <Echeverría> prosa y verso y expuso las ideas de los autores europeos, incluyendo a Mazzini, de los que había derivado la inspiración de su naturaleza ecléctica.

Como tantos otros escritores de la época, Echeverría rechazaba, en su Código de 1839, la imitación servil de modelos extranjeros pero pedía --le cita Crawford-- "una síntesis cuidadosa entre los conceptos opuestos del país y de la humanidad, y entre los de los individuos y la sociedad".⁷³

Años después la protesta de Echeverría contra el remoquete de "romántico" se repetía en el también "romántico" Sarmiento. Durante la polémica chilena del 42, Sarmiento escribió en El Mercurio de Valparaíso, el 25 de junio, un artículo calcado de otro

72. Rojas, V, 271. El texto de De Angelis (de enero de 1847) lo transcribe Emilio Carilla en El Romanticismo en la América Hispánica (Gredos, Madrid, 1967, 2da. ed., I, 149n): "El plantel de este Club de revoltosos se componía de unos cuantos estudiantes de derecho, inquietos, presumidos, holgazanes, y muy aficionados a la literatura romántica".

73. William Rex Crawford, El pensamiento latinoamericano de un siglo, Limusa-Wiley, México, 1966, p. 23. (Primera ed. en inglés, Harvard, 1944.) Traducción de María Teresa Chávez.

famoso de Larra, y lo encabezaba con un epigrama de "Lord Agirel" (es decir, de Figaro). Y decía en él:

Sin aceptar la ridícula responsabilidad de un mote de partido, sin declararnos clásicos ni románticos, abrimos las puertas a las reformas <...> con la esperanza de que la literatura, adquiriendo la independencia sin la cual no puede existir completa, tomaría de cada escuela lo que cada escuela poseyese mejor, lo que más en armonía estuviese en todas con la naturaleza.⁷⁴

Este eclecticismo sarmientino desemboca en una tercera línea, que él llama "escuela progresista", y de la que habremos de hablar más adelante.

Veinticinco años después, en México, la filiación romántica todavía era rechazada. Si Julio Jiménez Rueda define como un "segundo romanticismo" la época de la revista de Altamirano, El Renacimiento, Batis advierte muy justamente que "la tesis <...> habría provocado el repudio de Altamirano y sus seguidores".⁷⁵ Ellos no se decían románticos. Ni lo eran. En su obsesión por una literatura nacional, Altamirano protestaba contra el mucho apego que en su tiempo había todavía hacia "esa literatura hermafrodita que se ha formado de la mezcla monstruosa de las escuelas española y francesa".⁷⁶

Anderson Imbert, en clave pesimista, dio en su prólogo a María, de Jorge Isaacs, algunas de las razones de ese eclecticismo americano:

En América el tono ecléctico fue más patente aún <que en España>, sobre todo en países tan tradicionalistas

74. Sarmiento, Prosa de ver y pensar, Emecé, Buenos Aires, 1943, p.134.
75. Batis, op. cit., 54.
76. Altamirano, La literatura nacional (Antología de artículos de Altamirano), por J. L. Martínez, 3t., México, 1949, I, 14. Citado por Huberto Batis, 55.

como Calcutta. La imitación de los escritores, que a la distancia admiraban lo europeo y querían imitar en bloque toda la literatura sin tomar y criticar por esta o aquella tendencia; la España rural y la gentes, que en América han sido el objeto de una reverencia escolástica y de nuestra avida y colonosa; la función pedagógica y civilizadora que asumió la inteligencia al aplicarse a la realidad social, aprovechando todas las corrientes de cultura que nos llegaban; la falta de público, de discusión, de incentivos, de energía poética, de vida literaria activa; y el recibirlo todo a través de España, que desde el siglo XVIII se había convertido en un vehículo lento, discreto y conservador, dieron a la literatura hispanoamericana un ritmo ceremonioso. Por eso el romanticismo de Colombia se mostró en relámpago, no como luz sostenida. Lo sostenido fue el eclecticismo.⁷⁷

El diagnóstico está hecho desde una perspectiva pesimista, como si el eclecticismo americano hubiera sido, a la postre, un mal inevitable condicionado por la cobardía conservadora, neutral y pacata de los escritores; por una capacidad sintética hecha de herencias escolásticas y de mentalidades egoistas de colonos ávidos; por la falta de un público lector medianamente culto; y por la lastimosa intermediación única de un país irremediablemente atrasado. Pero hay que dar la vuelta a estas razones como a un guante, y poner por delante de todas ellas esa "función pedagógica y civilizadora que asumió la inteligencia al asomarse a la realidad social", y que no hubiera podido ser adoptada si los intelectuales de la época hubieran sido unos escritores vacilantes, imitadores ciegos e ideológicamente cobardes, incapaces de adoptar y defender criterios políticos y culturales definidos. Esa especie intelectual se da, desde luego, en América, como en todas partes del mundo, pero no ha sido nunca el fundamento de lo espe-

77. Anderson Imbert, "Estudio preliminar", María, de Jorge Isaacs FCE, México, 1951, p. 7-8.

cificamente americano. Por otra parte, la aptitud para la síntesis no parece que sea una tradición escolástica (que propende más bien a lo analítico-formal), sino, por el contrario, una secuencia del impulso modernizador, cientifista y racionalista, del eclecticismo dieciochesco y del pensamiento de los próceres de la independencia. En tal sentido, la aptitud para la síntesis sería virtud americana antiescolástica y modernizante y poco tendría que ver, si es que algo, con la rapacidad del colono. (Pienso que en buen patriota, Anderson Imbert oscurece las tintas al tratar de su patria, y las hace más objetivas al tratar de todo el subcontinente.)

Vacilaciones al definir escuelas

Las historias de las literaturas nacionales americanas en el siglo XX y su concomitante ensayismo romantizador se han venido debatiendo en una contradicción irresoluble. En general, no vieron el fenómeno ecléctico o, considerando esa voz como anatema, se negaron cerradamente a usarla siquiera. Surgen así, con asombrosa frecuencia, las vacilaciones de nuestros tratadistas cuando intentan precisar la ubicación estilística de determinados poetas, dramaturgos o novelistas, y también el uso de "etiquetas dobles", como las llama José J. Arrom, tales como "realismo romántico", "clasicismo sentimental" e, incluso, "clasicismo romántico" y "romanticismo clásico",⁷⁸ que se usaban también en Europa.

La ensayística y la historiografía literaria latinoamericanas están plagadas de referencias a escritores que son, al parecer,

78. Arrom, 154.

"románticos" en ciertos aspectos, y "clásicos" en algunos otros; autores, por ejemplo, cuyas obras son evidentemente "clásicas", pero cuyas ideas, en prólogos y conferencias, son con igual evidencia "románticas"; que, en determinado género, son "románticos", y en tal otro, "clásicos"; que se burlan en coplas o artículos de cualquiera de las dos tendencias pero, supuestamente, adoptan sus modelos más conspicuos. No faltan, incluso, poetas y novelistas que, según críticos e historiadores (y aquí también tal vez fue Menéndez Pelayo el inaugurador), resultan por su estilo "clásicos" pero por su vida y temperamento "románticos"; aquellos en quienes lo "borrascoso" de sus existencias se torna, no obstante, al tomar la péñola, en "serena placidez". Y viceversa: autores de cotidianeidad irreprochable (es decir, "clásica") que escriben páginas encendidas de rampante "romanticismo". Hay infinitos ejemplos. La categoría del escritor "semirromántico" o "semiclásico" es también especie frecuente. O la del que es, con toda lógica, ambas cosas.

Primeros casos de vacilación

Creo que fue el crítico colombiano Torres-Caicedo el que inició esta manera ambigua de definición. En sus *Ensayos biográficos* (1855-1863) la aplica varias veces. No hay que olvidar que escribió sus biografías en Francia, en cuyos cenáculos literarios se planteaba esta alternativa abiertamente desde hacía ya varios años. (Es la razón, también, por la que sea este autor tal vez el primer americano en usar el término "latinoamericano" que, aunque

de clarísima significación independentista, cuyo origen francés).

Decía Torres-Caicedo en su artículo sobre Hovadía:

Para nosotros es indiferente la escuela a la que se pertenezca <.> Madrid, Bolio, Olmedo, etc., son clásicos en cuanto a la forma, románticos por lo que dice relación al concepto. Los más modernos --Caro, Lozano, Maitín, Marmol y aún Julio Arboleda-- a pesar de sus protestas de classicismo, tienen su genuina filiación en la escuela romántica.⁷⁹

Ya hay, pues, aquí, nueve casos de ambigüedad estilística en el alba misma de la crítica literaria americana. Pero no eran los únicos. Sobre el chileno Sanfuentes decía el propio Torres-Caicedo: "¿Es clásico??Es romántico? El divaga entre las dos escuelas: no tiene bandera fija: su estilo es un estilo de transición".⁸⁰

A veces no se sabe si Torres-Caicedo se refiere a dos diferentes etapas en el proceso estético de un autor o a un fenómeno de yuxtaposición o sincronía. Por ejemplo, sobre José Antonio Maitín, asegura que empezó como clásico y acabó como romántico bajo los influjos "fatídicos" de Zorrilla, pero que "es un poeta correcto", en quien "el buen gusto y el buen sentido dominan en todas sus composiciones líricas".⁸¹

Tras Torres-Caicedo son muchos los que asumen este tipo de definiciones estilísticas americanas ambiguas. En 1863, el crítico español Manuel Cañete, en un artículo publicado en La América, de Madrid, titulado "Ligeros apuntes acerca del insigne venezolano Andrés Bello", decía del autor de la Alocución a la poesía:

79. Torres-Caicedo, Ensayos biográficos y de crítica literaria sobre los principales poetas y literatos latinoamericanos, 3 t., París, 1863, I, 61. (La "Introducción" del autor está fechada en París, en 1855.)

80. Torres-Caicedo, I (primera serie), 22.

81. Ibidem, II (primera serie), 203, 205.

"Se adueña tanto de lo clásico como de lo romántico".⁸² Esta definición, aunque ecléctica (y hoy ya perfectamente sacralizada en todos los textos relativos al caso), podía entenderse, para quien considerara a Bello un clásico indiscutible, como un claro indicio de oscuros propósitos romantizadores. Así lo vio Miguel Antonio Caro, y fue el primero en poner, inútilmente, el grito en el cielo en una nota necrológica publicada en *El Símbolo*, de Bogotá, con motivo de la muerte de Bello (1865). No sé si aludiendo a Cañete o a otros que, seguramente al mismo tiempo, iniciaron inocentemente la romantización de las literaturas americanas, Miguel Antonio Caro protestaba:

No podemos menos de refutar una idea falsa que ha sugerido a algunos el ver que Bello tradujera a Víctor Hugo. No ha faltado quien diga, engañado por esa circunstancia, que Bello de clásico puro se ha vuelto romántico, o decidida o transitoriamente. ¡Error! Con más exactitud podría decirse que Hugo traducido por Bello se ha vuelto clásico. ¿Es, pues, el romanticismo, una enfermedad que contagia por tan poca cosa a un hombre tan probado y bien prevenido?⁸³

Casi todos le contestaron que sí. El romanticismo iba a contagiar no sólo a Bello sino, de Caupolicán para acá --y, más atrás aún, desde el "noble salvaje" americano y el consiguiente paisaje de pampas, sabanas, selvas y palmares-- hasta nuestro último joven poeta, a toda la cultura del subcontinente.

82. Citado por Anne Wayne Ashhurst, *La literatura hispanoamericana en la crítica española*, Gredos, Madrid, 1980, p.93.

83. M. A. Caro, "Don Andrés Bello", artículo publicado el 30 de diciembre de 1865. (Bello murió en octubre. ¿Debe suponerse que la noticia de la muerte de Bello tardó dos meses en llegar de Chile a Colombia?) En M.A. Caro, *Escritos sobre don Andrés Bello*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1981, p. 254.

Como vemos, el camino se inició muy lentamente y no precisamente de un modo insensato. Tras Torres-Caicedo y Cañete, el eclecticismo clásico-romántico ganó en extensión. El guatemalteco Antonio Batres-Jauregui, que sigue en todo, sin ocultarlo, a Torres-Caicedo, escribía, por ejemplo, en uno de sus artículos (reunidos en libro en 1879) sobre Heredia: "Sus poesías son de un género que se aparta igualmente de la monotonía y servilismo de los clásicos, y de la extravagante aberración de los románticos".⁸⁴

(Conviene hacer notar una vez más que lo mismo los liberales más progresistas, como Batres-Jauregui, que los conservadores tradicionalistas, como Miguel Ángel Caro, coincidían por entonces, bien es verdad que desde puntos de vista diametrales, en posiciones paralelas de enfrentamiento a lo romántico.)

En el caso de la Historia crítica de la poesía en México de Francisco Pimentel (primera edición, 1885; segunda edición, muu corregida y aumentada, 1892) la ambigüedad es relativa pues el autor dedica todo un capítulo, el XV, a exponer de manera transparente lo que él considera sin vacilaciones como "eclecticismo": "la corrección de las exageraciones del clasicismo y del romanticismo"; más aún: "la literatura del porvenir", normada por "la verdad dondequiera que se halle". Eclécticos eran en México, según Pimentel, Gorostiza, Pesado, Carpio y Fernando Calderón. Un verdadero clásico solamente encuentra: Sánchez de Tagle; un romántico cabal nada más: Rodríguez Galván.⁸⁵

84. Batres Jáuregui, *Literatura americana* (Colección de artículos escritos por...), Tipografía El Progreso, Guatemala, 1879, p.471.

85. Pimentel, *Historia crítica...*, ed. cit., capítulo XV.

El también mexicano Sánchez Mármol, pocos años después, se atreve a decir algo muy interesante: "Hablando en puridad, en México no ha habido escuelas literarias". Y ello es consecuencia del eclecticismo predominante: "El mismo autor que en una composición muestra tendencias clásicas, en otra, no menos aplaudida, revela neto romanticismo". Y es que lo de clásico-romántico le parece "un sistema de clasificación facticio".⁸⁶

Menéndez Pelayo no negó esta tradición ecléctica americana. Hacía años que él la venía reconociendo en la literatura clásica española. Además, en casos como Heredia, Bello, y muchos más, parecía una alternativa pertinente. El la aplicó muy lúcidamente a la Avellaneda: "Tiene su manera original entre la tragedia clásica y el drama romántico, tomando de la una la pompa y la majestad, de la otra la variedad y el movimiento". Muestra rampante de eclecticismo: "tomando de la una"...,"tomando de la otra"...; y no mezclando ambos aspectos en una amalgama arbitraria; por el contrario: "todos los elementos ajenos (Quintana, Alfieri, Byron) están fundidos en un sistema dramático propio".⁸⁷ También habló don Marcelino de "el templado eclecticismo" de Bello.⁸⁸ Y sobre Heredia atisbó un conato de definición que, al cabo de los años, a pesar de su incipiente clarividencia, no ha logrado cristalizar cabalmente: "La escuela lírica a la que perteneció no es la de nuestros tiempos"; pertenece a aquella que fue "como vago prelu-

86. Sánchez Mármol, *Las letras patrias*, Ballezá, México, 1902, p. 39, 40. Le parece "un sistema de clasificación facticio", pero su dominio era tal que el propio Sánchez Mármol no logra ya abandonarlo a lo largo de su libro.

87. Menéndez Pelayo, *Antología de poetas hispanoamericanos*, Victoriano Suárez, Madrid, 1913, II, xxxix, xl.

88. Menéndez Pelayo, *ibid.*, II, cxxix.

dio, como aurora tomo del romanticismo". Pero enseguida: "El romanticismo tiene pena que reclamar en los versos de Heredia".⁸⁹

Si; el origen de la poesía de Heredia estaba más acá del neoclasicismo, en aquel abandono afectivo --todavía dieciochesco e ilustrado-- de sus despotismos, reglas y ortodoxias; ya no neoclásico, pero todavía no romántico. Lo cual no lo convierte en una especie de transición indefinible, en limbo inefable, sino en testigo histórico concreto de una tendencia literaria realista, sensible y rigurosa, compañera del surgimiento del poder burgués, y apagada por el pavor contrarrevolucionario del romanticismo. Tendencia (Goethe, Pushkin, Byron, Heine, Chénier, Beaumarchais, Fóscolo, Jovellanos, Larra) que tuvo también su expresión en América y que, en la época del predominio romántico, salvó sus mejores bazas dentro de un eclecticismo histórico, única ventana posible hacia la modernidad.

Merece la pena salvar el meollo histórico concreto de este acierto tentativo de don Marcelino. Podemos registrarlo como un hito revelador, como una verdadera testificación histórica de una tendencia, especie de "eslabón perdido", que se nos presenta hoy como uno de los ingredientes esenciales de la secuencia ecléctica que, a lo largo de varias décadas preñadas de infinitos conflictos, abrió, en la medida en que pudo hacerlo, la ventana de la modernidad en América.

Si Torres-Caicedo tuvo imitadores (plagiarios, muchas veces), Menéndez Pelayo los tuvo aún más. El primero de sus seguidores en
89. Ibidem, 238, 239.

el tiempo es el padre Francisco Blanco García, autor de una Literatura española en el siglo XIX (1894) en la que se sigue ampliando el espacio dedicado a este ámbito ambiguo clásico-romántico de la literatura americana. Tras indicar el "eclecticismo prudente" de Bello, la imposibilidad de que a Heredia "pueda confundirse con los autores románticos, aunque tenga de común con ellos el subjetivismo ardoroso", y la decisión con que la Avellaneda "había roto con las Poéticas falsas y convencionales, así la de Racine como la de Victor Hugo", el padre Blanco García eclecticiza a otros autores (por ejemplo, a José Joaquín Ortiz, ya que "no fue del todo refractario a las libertades románticas este defensor del neoclasicismo"; a Gutiérrez y González, cuyas "aficiones románticas fueron modificándose en sentido realista", etc.)⁹⁰

En la segunda década de nuestro siglo XX las vacilaciones eclecticizantes avanzaban parsimoniosamente. Tomemos dos ejemplos entre mil. Rodó (el espiritualista, el debelador del positivismo, el fundador del arielismo...!) ve en Montalvo (en 1913) "cierta languidez romántica que se disipó después en la viril y marmórea firmeza de estilo".⁹¹ (Sí, Rodó espiritualista, mitificador arielista, pero no romantizador). Y es que decir "romántico" a Montalvo, en aquellos años, obligaba a una rápida retirada a posiciones más seguras... Poco tiempo después ya no sería necesario. Con Santos Chocano (salvando la distancia temporal entre uno

90. Blanco García, "La literatura hispanoamericana (Breves apuntes para su historia en el siglo XIX)", en La literatura española en el siglo XIX, 3t., Sáenz de Jubera, Madrid, 2da. ed., 1899, III, 326, 336, 341; I, 271. (1ra.ed., 1894.)

91. Rodó, "Montalvo" (1913), El mirador de Próspero, en Obras completas, t. IV, Montevideo, 1958, p. 204.

y otro) pasó algo parecido. Todavía en 1920 Isaac Goldberg comenta con estas palabras su libro *Alma América*: "Es clásico y romántico (...) En todos sus trabajos resalta una extraña dualidad de modalidades".⁹² ¿Extraña? Si lo parecía entonces, en 1920, muy pronto empezaría a dejar de parecerlo. El romanticismo --y la historiografía literaria europea de la época era el mejor modelo de ello-- lo incorporaba todo, salvo contadísimas excepciones, a su carro triunfante, e invadía el espacio histórico del eclecticismo decimonónico hasta el punto de borrar ese concepto de nuestra perspectiva.

Un obstáculo imprevisible: el prerromanticismo

Cuando la crítica cultural americana parecía empezar a configurar con cierta precisión ese eclecticismo apuntado por algunos críticos e historiadores durante el último tercio del siglo XIX, surgió, en pleno siglo XX, primero la romantización irracionalista heredada de Europa, y luego la importación, igualmente europea e igualmente irracionalista, de una categoría histórica muy deleznable, de difícil aplicación a la historia de la cultura europea, y de mucho más difícil aplicación a la americana: la del prerromanticismo.

Un historiador francés, Daniel Mornet, había usado por primera vez el adjetivo ("prerromántico") en 1909, a propósito de un autor también francés, Loaisel de Tréogate. Menudearon luego los estudios sobre literatura francesa en los que se recurría al fla-

92. Goldberg, *La literatura hispanoamericana*, Editorial América, Madrid, s.a., 280-281. Prólogo de E. Díez-Canedo, trad. de R. Cansinos-Assens. (1ra.ed. en inglés, *Studies in Spanish American Literature*, Brentano's, Nueva York, 1920.)

mente término, y adquirió éste una pronta virtualidad teórica a pesar de los ataques muy atendibles de Bergson y otros filósofos e historiadores. Según Paul van Tieghem el término designaba "al movimiento literario que precedió al romanticismo propiamente dicho", y definía

el conjunto de estados de espíritu o de sensibilidad, de tendencias, de sentimientos, de ideas, de formas, de obras, que durante el fin del período clásico exhiben rasgos que anuncian al romanticismo del siglo XIX.⁹³

El movimiento prometía poblarse rápidamente pues, según van Tieghem, prerrománticos eran "todos los escritores que antes de aquel momento (postrimerías del XVIII) siguieron direcciones divergentes de la tradición neoclásica".⁹⁴ El lector iniciado en la materia imaginará cuán fácil resultó en algunos países de Europa crear, en plazos muy breves, todo un novísimo movimiento literario, una nueva etapa en algunas historias literarias nacionales.

Creo que el primero en aplicar el término al mundo literario hispano-luso-hablante fue Azorín en 1913; en su artículo sobre "El duque de Rivas", denominó con él a Cadalso, pero no parecía, sin embargo, muy seguro de distinguir entonces lo "romántico" de lo "prerromántico":

¿Quién no ve sino un romántico, un prerromántico, en José Cadalso, autor de esas Noches lúgubres en que se

93. Paul Van Tieghem, *L'ère romantique. Le romantisme dans la littérature européenne* (Col. "L'évolution de l'Humanité", Albin Michel, Paris, 1948). Traducción al castellano: *La era romántica. El romanticismo en la literatura europea*, UTEHA, México, 1958, p. 23. Traducción y notas adicionales de José Almoína.

94. *Ibidem*, 21.

realiza la más extrafalaria y fantástica hazaña romántica?⁹⁵

La puerta estaba abierta. Es bien sabido cuántos escritores españoles entraron por ella en las tres décadas siguientes.

En América creo que fue el brasileño Ronald de Carvalho el primero en aplicar (1919) el término pre-romántico (con el guión intermedio) a una literatura americana. En su Pequeña historia de la literatura brasileña dice:

Mariano José de Fonseca, mejor dicho, el marqués de Maricá, es una de las figuras más simpáticas del periodo prerromántico.⁹⁶

El "periodo prerromántico" había hecho su entrada en América, y su abanderado era, todavía en solitario, el marqués de Maricá. Claro que, con cierta lentitud y prudencia, pronto lo siguieron los escritores --no muchos-- que hasta entonces habían sido bautizados como "precursores" del romanticismo. No es este el momento de discutir la atingencia de este segundo término: señalemos solamente su carácter de afluyente del recién nacido "prerromanticismo".

En 1928, de manera sumamente cauta, casi vergonzante, González Peña le abrió apenas la puerta del prerromanticismo nada menos que a Fernández de Lizardi. Su novela Noches tristes y día alegre (forzoso recordar a Cadalso) "es la primera manifestación de la influencia del "pre-romanticismo" europeo en las letras

95. Azorin, "El duque de Rivas", Clásicos y modernos (1913), en Obras completas, Aguilar, Madrid, 1947, II, 774.

96. "...é uma das figuras mais sympathicas da phase pre-romântica". Ronald de Carvalho, Pequena Historia da Literatura Brasileira, Briguiet, Rio de Janeiro, 1922 (2da.ed. revisada y aumentada) p. 207.

mexicanas".⁹⁷ Hubió lozano que el "prerromanticismo" de marras era el de Cadalso; pero, aunque no inmediatamente, acabó siendo el de Lizardi.

En 1938, Giacomo Prampolini nos hizo el flaco favor de introducirnos casi oficialmente en la literatura universal con nuestro prerromanticismo a cuestas debidamente ubicado ya en el tiempo:

Il vero periodo eroico <..> fiammeggió nel primo trentennio del secolo scorso, e fu accompagnato da una letteratura, in versi e in prosa, di carattere patriottico o nazionalista, la quale duró sin verso il 1850, percorrendo il camino dal pre-romanticismo al Romanticismo.⁹⁸

Pero luego, en los capitulos de su Historia dedicados a las literaturas de los países americanos, es inútil buscar a los prerrománticos que supuestamente deberían llenar ese periodo: sólo aparece como tal Mariano Melgar. En los años siguientes, siempre con lentitud, aparecen en otros volúmenes algunos más: José Bonifacio (según Millares Carlo), Heredia (según Chacón y Calvo)...

El prerromanticismo entraba difícilmente en las historias literarias americanas porque, además de que una cierta prudencia frenaba la incorporación arbitraria de determinados nombres e incluso la validación misma del término, iba ya muy adelantada, en muchos países latinoamericanos, una desorbitada romantización de su pasado cultural y político. De hecho, en la historiografía literaria americana hay un momento (décadas de los años treinta y cuarentas) en el que, ante ensayistas e historiadores, se plantea

97. González Peña, Historia de la literatura mexicana, SEP, México, 1928 (1ra. ed.), p. 268.

98. Prampolini, Storia Universale della Letteratura, Turin, 1938, III (tercera parte), 436.

la irreductible alternativa de romantizar o de prerromantizar a los escritores anteriores a la fecha que se supone oficialmente fundacional del romanticismo americano, es decir, anteriores a 1837 (Espejo, Nariño, Moreno, Miranda, Bolívar, Simón Rodríguez, Heredia, Lizardi, Olmedo, Bello, Lavardén, Bonifacio, Melgar, Navarrete, Sánchez de Tagle, Miralla, Teresa de Mier, Diniz, Monte Alverne, etc., etc.) Aunque el planteamiento mismo de esa alternativa parecía señalar de modo trasparente la casi obvia ubicación ecléctica de los escritores involucrados, la solución discutió, por el contrario, por los caminos de la romantización y, en los casos más comprometidos, por los de la prerromantización.

Hubo excepciones. En el caso de Bello son frecuentes las salvedades, aunque su romantización no haya dejado de crecer. Pedro Henríquez Ureña, refiriéndose al aspecto filosófico, de Bello, seguía también a Menéndez: "...sigue una ruta media entre las varias islas atrayentes del pensamiento inglés, ya acercándose a Hume, ya a Berkeley, ya a Hamilton, ya anticipando a John Stuart Mill".⁹⁹ Eugenio Orrego Vicuña señala su eclecticismo: "Leyéndolo puede notarse que las diversas escuelas se muestran bajo el control de su espíritu ecléctico y sereno",¹⁰⁰ y, el propio Gaos: "inspirada sobre todo por la filosofía inglesa anterior a la escuela escocesa y recogiendo de la ecléctica la doctrina kantiana que vimos, compone (Bello) la variación del sistema escocés y del

99. Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispana*, Cambridge University Press, Mass., 1945, p. 238.

100. Orrego Vicuña, *Don Andrés Bello*, Santiago de Chile, 1935. Cit. por José Gaos en su "Introducción" a la *Filosofía del entendimiento*, de Bello, FCE, México, 1948, p. XIII.

sistema ecléctico que representa el suyo y que no resulta menos personal ni estimable que las variaciones compuestas por los distintos representantes de las dos escuelas".¹⁰¹ También Blanco Fombona: "Trató <Bello> un tiempo de conciliar el idealismo filológico con el criterio antagónico, inclinándose a la transacción de los eclécticos".¹⁰² Julio Planchart: "regula su tendencia a lo clásico con la comprensión y aceptación de lo romántico".¹⁰³ Uslar-Pietri: "La verdad es que Bello no llega a ser nunca ni cabalmente romántico, ni cabalmente neoclásico. Él se esfuerza <..> en buscar un terreno de conciliación <..> Se acerca o se aleja del neoclasicismo y del romantipismo".¹⁰⁴ Angel Rama no da tantas vueltas para señalar la "percepción ecléctica" de Bello.¹⁰⁵ La romantización, en general, y la de Bello en particular, siguió a menudo un camino bastante burdo. Consistía simplemente en ampliar desmesuradamente el marco de lo romántico reduciendo el del clasicismo hasta la caricatura. Así lo hace, por ejemplo, Torres-Rioseco, para quien un "sentido práctico moderno", el "interés científico por la naturaleza" y la "atención al suelo nativo" son factores que atenúan el clasicismo de Bello y lo acercan al ro-

101. Gaos, p. lxxxiii.

102. Blanco Fombona, *Grandes escritores de América, Renacimiento*, Madrid, 1917, p. 14.

103. Planchart, *Temas críticos*, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1948, p. 56.

104. Uslar-Pietri, "Bello y los temas de su tiempo", en *Nuestra América*, núm. 5, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, may-ago 1982, p. 21.

105. Angel Rama, *La crítica de la cultura en América Latina*, Ayacucho (núm. 119), Caracas, 1985, p. 68.

romanticismo.¹⁰⁶ Es casi tanto como decir que el clasicismo de Bello es lo que lo hace romántico...

(Heredia)

Tal vez fue Fernando García Calderón el primero en definir plenamente a Heredia como "romántico" en su libro *Latin-America, its rise and progress*, de 1911.¹⁰⁷ Lo frecuente era por entonces, dudar, vacilar, hacerlo a lo sumo precursor del romanticismo. Pero la plena romantización corrió velozmente a partir de que Luis Alberto Sánchez romantizara a tantos escritores americanos "de transición" en sus conferencias del Lyceum de La Habana, en 1932, y, más aún, desde que Jefferson R. Spell afirmó en 1938 que tanto Heredia como el peruano Vidaurre eran "both romanticists in life and in their work".¹⁰⁸ La fórmula, "romántico en vida y obra", no era original: hacía muchos años que la romantización en Europa la había aplicado a innumerables escritores y artistas del viejo continente. Lo romántico adquirió definitiva carta de naturaleza psicológica, y si a muchos escritores era difícil romantizarlos "por su obra", era fácil hacerlo "por su vida".

En la segunda mitad de nuestro siglo la tesis que defiende el carácter romántico de la obra de Heredia ha alcanzado casi absoluto predominio, aunque no son pocos los historiadores y críticos que vacilaron y vacilan todavía sobre esta extendida adscripción estilística. En 1943, Mañach seguía la corriente romantizadora

106. Torres-Rioseco, *The epic of Latin American Literature*, California University Press, 1961 (4ta. ed.), p.57.
107. F. García Calderón, *Latin-America, its rise and progress*, Unwin, Londres, 1918, p. 254. Trad. al inglés, Bernard Miall. Prefacio de Raymond Poincaré.
108. Spell, n. 37, p. 262.

(Heredia "era ya un romántico") para enseguida recortar la definición: "pero la forma expresiva de Heredia no es todavía romántica". Como no encuentra término cabal para su estilo acaba denominándolo a la manera ecléctica: "neoclasicismo despeinado".¹⁰⁹ Es decir, neoclasicismo... romántico. En 1955, Manuel Pedro González, en el capítulo tercero ("Evolución de la estimativa hereditaria") de su polémico libro sobre el poeta cubano,¹¹⁰ afirmaba que la mayoría de los entendidos hacían neoclásico a Heredia, con lo que parecía ignorar su ya entonces muy avanzada romantización. No creo que fuera mayoritaria, ni entonces ni mucho menos ahora, la opinión sobre el neoclasicismo de Heredia. Antes que Menéndez Pelayo, ya Torres-Caicedo se había despegado de la cuestión como de asunto ambiguo y poco preciso, y su seguidor textual, el guatemalteco Batres Jáuregui, escribía en 1879: "Sus poesías (las de Heredia, "el Homero americano") son de un género que se aparta igualmente de la monotonía y servilismo de los clásicos, y de la extravagante aberración de los románticos".¹¹¹ Menéndez Pelayo intentó establecer una definición más penetrante que, de profundizar en ella (cosa imposible en el infatigable don Marcelino, que iba de un tema a otro sin volver casi nunca la cabeza), lo hubiera acaso llevado a soluciones mucho más atinadas ahorrándonos con ello muchos años de confusión. Para Menéndez Pelayo, "la

109. Mañach, "Discurso de ingreso a la Academia de Artes y Letras" (1943), en *Historia y estilo*, Minerva, La Habana, 1944, p. 138s.

110. Manuel Pedro González, *Heredia, primogénito del romanticismo en América*, FCE, México, 1955, cap. III, 49ss.

111. Batres Jáuregui, *Literatura americana* (Colección de artículos escritos por...), Tipografía El Progreso, Guatemala, 1879, p. 471.

escuela lírica a la que perteneció <Heredia> no es la de nuestros tiempos", pertenece a aquella que fue "como vago preludio, como aurora tenue del romanticismo". Pero enseguida: "El romanticismo tiene poco que reclamar en los versos de Heredia".¹¹² Se ve muy claro que el historiador santanderino rondó en torno a la definición de un "pre-romanticismo" (el guión es aquí fundamental) no romántico que pudo arrojar mucha luz sobre una etapa crucial (crucial, en el sentido estricto de la palabra) de nuestra historia literaria que está todavía enmarañada y confusa con grave daño de todo ulterior análisis histórico. Blanco García, siempre discípulo de Menéndez Pelayo, dice que "late en Heredia el espíritu del siglo XVIII con bastante energía para que pueda confundirse con los autores románticos, aunque tenga de común con ellos el subjetivismo ardoroso".¹¹³ Pedro Henríquez Ureña: "Su poesía <la de Heredia>, aún cuando está concebida dentro de un marco neoclásico, es ya una anticipación de nuestro romanticismo".¹¹⁴ José María Carbonell y Rivero: "...su estética a la vez clásica y romántica";¹¹⁵ Boza Masvidal: "Heredia es un clasicista retrasado y un romántico prematuro";¹¹⁶ Portuondo: "expresa con vestiduras neoclásicas <..> los anhelos románticos";¹¹⁷ Ca-

112. Menéndez Pelayo, Antología de poetas hispanoamericanos, Victoriano Suárez, Madrid, 1913, pp. 238, 239.
 113. Blanco García, La literatura española..., III, 292.
 114. P. Henríquez Ureña, Las corrientes..., ed. cit., 110.
 115. Carbonell y Rivero, Evolución de la cultura cubana, 8 vols., edición oficial, Impr. Siglo XX, La Habana, 1928, vol. I, La poesía lírica en Cuba, p. 107.
 116. Boza Masvidal, "Ensayo de historia de la literatura cubana", en Revista de la Facultad de Letras y Ciencias, Universidad de La Habana, 1926, p. 293.
 117. José Antonio Portuondo, El contenido social de la literatura cubana, El Colegio de México (Col. "Jornadas", núm. 21), México, 1944, p. 21.

rilla: "a mitad de camino entre clasicismo y romanticismo";¹¹⁸
Lazo: "avanza irregularmente entre neoclasicismo <..> y romanti-
cismo";¹¹⁹ etc.

(Olmedo)

¿Pudo haber escapado Olmedo a la romantización general americana?
Ni siquiera él. Aunque es más difícil encontrar autores que vean
en su estilo algo ambiguo, Torres-Rioseco lo hace romántico por
"sus ardientes versos", aunque clásico por la forma:

El Canto a Bolívar de Olmedo sólo es clásico en la forma V.> Su irrefrenable entusiasmo, su exaltada imaginación, sus vehementes metáforas y sus ardientes versos son más bien los de un romántico típico.¹²⁰

(Lizardi)

La romantización no se detuvo ni ante José Joaquín Fernández de Lizardi que, como ya vimos, confesó paladinamente su eclecticismo en El Periquillo. González Peña, en la primera edición de su Historia de la literatura mexicana (1928), había inaugurado con él, en la historiografía mexicana, el término "prerromántico".¹²¹ Una década después, en su "Estudio preliminar" (1940) a El Pensador Mexicano, Agustín Yañez avanzó un poco más afirmando que "su racionalismo <el de Lizardi> se atempera con los influjos <..> del romanticismo", y acabó considerando al autor de El Periqui-

118. Carilla, Poesía de la independencia (compilación, prólogo, notas y cronología de E.C.), Bibl. Ayacucho, núm. 59, Caracas, 1979, p. 73.

119. Lazo, Historia de la literatura cubana, UNAM, México, 1966, (2da. ed., 1974), p. 61.

120. Torres-Rioseco, La gran literatura iberoamericana, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 58.

121. González Peña, Historia de la literatura mexicana, Porrúa, México, 1928, p. 134 (9a. ed., 1966).

llo Sarmiento como expresión de un "romanticismo optimista, bien diferente del romanticismo primario, exorbitante, que conduce al tedio y al suicidio".¹²² Dos años después, Arturo Torres-Rioseco afirmó que la novela de Fernández de Lizardi *Noches tristes* y *La noche alegre*, escrita en 1818, "señala el comienzo de la prosa romántica en Hispanoamérica".¹²³ Muchos han respaldado esta opinión. Ralph E. Warner, por ejemplo, dice que la novelita de Lizardi es "una expresión genuinamente americana del romanticismo".¹²⁴ El prologuista de *El Periquillo* (edición UNAM, 1982), Felipe Reyes Palacios, es más prudente (y atinado) cuando afirma por dos veces "la condición híbrida" de las *Noches tristes*.¹²⁵ Pero las ambi-

122. Yáñez, "Estudio preliminar" a *El Pensador Mexicano*, de José Fernández de Lizardi, UNAM, (BEU, núm.15), México, 1940, pp. XIV, XLV. Cinco años más tarde, Yáñez expresa un criterio más elaborado que, consciente o inconscientemente, define, de hecho, el eclecticismo de Lizardi y de toda su generación americana. "Las ideas iluministas --dice-, en consorcio con antitesis románticas y católicas, que a su vez hallábanse contrapuestas a ideas positivistas y naturalistas, sirven a Fernández de Lizardi para el análisis, diagnóstico, pronóstico y tratamiento de la vida nacional (...) Las colonias y los países jóvenes nutren su pensamiento con ideas extranjeras, heterogéneas; la originalidad, como en el caso de *El Pensador Mexicano*, estriba en la síntesis aplicable a la expresión e interpretación de la realidad nacional". (Fichas mexicanas, *El Colegio de México*, México, 1945, p. 65, 66).

123. Torres-Rioseco, *The epic of Latin American Literature*, Oxford University Press, Nueva York, 1942 (ed. rev.), 49, 225.

124. Warner, *Historia de la novela mexicana en el siglo XIX*, Roberdo, México, 1953, p. 8. Es bien sabido que las *Noches tristes* de Lizardi tienen su origen en las *Noches lúgubres* del español Cadalso. Si Azorín romantizó el relato de Cadalso en su libro *Clásicos y modernos*, de 1913 ("la más estrafalaria y fantástica hazaña romántica"), y después de él muchos más, hasta Ramón Gómez de la Serna ("el primer romántico de España: Cadalso el desenterrador", en su libro *Mi tía Carolina Caronado*, de 1942), la inducción para romantizar a Lizardi tenía el camino despejado.

125. Reyes Palacios, "Prólogo" a Fernández de Lizardi, *Obras VIII- Novelas (El Periquillo Sarmiento, tomos I y II)*, UNAM, México, 1982, pp. xxix, xxxiii.

güedades clásico-románticas son ya un recurso generalizado para hablar del Pensador Mexicano.

Segundo tercio del siglo XIX

A estas alturas es muy probable que surja una opinión considerable: la de que, en los escritores americanos del primer tercio del siglo XIX (Lizardi, Olmedo, Heredia, Bello y otros) la ambigüedad estilística o la vacilación en la adscripción literaria es fenómeno casi forzoso, y que si su romantización puede ser en muchos casos abusiva, no es menos cierto que podían verse en buena parte de sus obras más significativas rasgos que ya no eran precisamente los neoclásicos. Habría mucho de verdad en todo esto. Pero es aquí donde habría que tener en cuenta la herencia ecléctica peculiar americana que, si bien explica la síntesis de corrientes diversas en los escritores de que venimos hablando, en modo alguno respalda la hegemonización del romanticismo en América. El barroquismo, el criollismo, el realismo, el costumbrismo, la Ilustración, la "ideología" y el sensualismo filosóficos, todos ellos anteriores al surgimiento del romanticismo y con creciente identidad americana, expresan momentos tan significativos o más que el del romanticismo, e integran valores autónomos, peculiares, que no pueden definirse como románticos y mucho menos como prerrománticos.

La falsedad de esa línea romantizadora se expresa en esas vacilaciones que, referidas a los escritores americanos del primer tercio del siglo XIX, hemos reseñado parcialmente. Pero resulta más evidente aún, cuando atañe a los escritores del segundo ter-

cio del siglo. Los ejemplos son tantos que pueden tomarse a voleo para conformar una muestra representativa. Empecemos con una literatura tan poco romántica como la peruana.

(Perú)

A pesar del impetu romantizador de Luis Alberto Sánchez en sus libros de ensayos,¹²⁶ el aspecto ecléctico es dominante si hacemos caso de los siete tomos de su *Literatura peruana*. Veamos un rápido panorama de sus opiniones sobre algunos de los principales escritores de su patria: Ricardo Palma: "magnífica obra, ágil, intencionada, fresca, de un estilo personal, clásica y romántica"; Althaus: "se debatió entre un clasicismo congénito y un apasionamiento a menudo forzado"; Luis Benjamín Cisneros: "un vigor más propio de los parnasianos que de los románticos"; Juan de Arona: "para romántico le sobró virulencia y le faltó sentimentalismo"; Adolfo García: "quizá más clásico que romántico"; la "bohemia" peruana que recuerda Palma: "reinaba entre ellos más bien disciplina clásica que indisciplina romántica", etc.¹²⁷

126. Prueba concluyente son sus conferencias habaneras de 1932, recogidas en su libro *Vida y pasión de la cultura en América*, Ercilla, Santiago de Chile, 1936.

127. Sánchez, *Literatura peruana*, 7t., Guaranía, Asunción, 1951, VI, 71, 55, 90, 103, 95, 25. Vale la pena transcribir la opinión completa que L. A. Sánchez tiene del tantas veces "romántico" Palma: "Dio vida a una forma propia de narración, en la que se advierten rasgos contradictorios fundidos sólo bajo el sello de Palma: fantasías a lo Walter Scott; criollismo a lo Segura; clasicismo a lo Quevedo; refranero y cantares de folklore hispano y peruano; zumba de Larra; localismo de Mesonero y Estébanez; patetismo a lo Zorrilla y Bécquer; mucho de picaresca española; muchísimo más de argumentos sacados del Inca Garcilaso, el Palentino, la folletería colonial de la Biblioteca de Lima, las crónicas de los padres Meléndez y Calanche, etc., pero todo eso bajo la batuta de Palma".

Otro historiador de la literatura peruana, Augusto Tamayo Vargas, amplía el campo ecléctico peruano a partir de Arona. Dice:

La intencionada perfección expresiva <de Arona> delimitando un sentimiento activo de su temperamento pasional, es otro dignísimo ejemplo <junto a Palma, Corpancho, Salaverry, Arnaldo Márquez> de disciplina del estudio, ejercicio técnico, un planteamiento científico de la literatura <..> por encima del gusto romántico de la libertad.¹²⁸

La nieta del gran autor de las Tradiciones peruanas, Edith Palma, decía de su abuelo: "No era lo que se llama cabalmente un "romántico". Su verdadero destino denuncia un espíritu objetivo, pragmático y escéptico".¹²⁹ Ventura García Calderón lo había ya observado: "El pasado no es en sus libros <en los de Palma> la ruina suntuosa que poblaban los románticos de figuras desmesuradas".¹³⁰

Por último, Santos Chocano divide su libro *Alma América* en tres partes: "poemas clásicos", "poemas románticos" y "poemas modernistas". "Es clásico y romántico --dice Isaac Goldberg-- <..> En todos sus trabajos resalta una extraña dualidad de modalidades".¹³¹ ¿Extraña?

La interpretación más reciente de la literatura peruana no modifica este aparente desconcierto. Julio Ortega confirma lo que es opinión acorde de los críticos: que "el romanticismo fue en el

128. Tamayo Vargas, *Literatura peruana*, 2t., Universidad de San Marcos, Lima, s.a. (c. 1968), II, 447-448.

129. Edith Palma, "Prólogo" a *Tradiciones peruanas completas*, de Ricardo Palma, Aguilar, Madrid, 1964, p.xx.

130. Ventura García Calderón, *Semblanzas de América*, Biblioteca Ariel, Madrid, 1920, p. 94.

131. Goldberg, *La literatura hispanoamericana*, Edit. América, Madrid, s.a., 280-281, 326. (Prólogo de E. Díez-Canedo, trad. de R. Cansinos-Assens) (Primera edición en inglés: *Studies in Spanish-American Literature*, Brentano's, Nueva York, 1920).

Perú, además de tardío, íntimamente extraño". Y cuando habla de los "románticos" Juan de Arona y Ricardo Palma, no deja de poner comillas a esa filiación estética. Nos habla después de "la vasta y desafortunada literatura romántica del Perú", y de que Juan de Arona (1839-1895) "pertenece a la generación romántica", "aunque su obra es sólo romántica por implicaciones cronológicas". En cuanto a Palma, la disyunción es semejante:

Es nuestro mayor romántico --dice Ortega--, pero luego <..> ya no podemos, sin violencia, emplear para él el término "romántico". Las Tradiciones peruanas <..> se desligan, en realidad, del marco romántico para constituirse en hecho literario distinto.

Con Pardo y Segura, la ambigüedad es aún mayor:

Riva Agüero pretende que Pardo y Segura son nuestros "clásicos", aunque los románticos no los rechazaron en ningún momento. Lo cual nos permite sospechar sobre la exigüidad de los términos preceptivos de la historia literaria para encasillar a estos escritores.

Más todavía:

La propensión a la sátira <..> era vista por Ventura García Calderón como una verdadera corriente de nuestra literatura <..> Pero en esta sátira hay implícito un elemento poco romántico: su realismo. <..> Anuncia una actitud menos que sentimental, propiamente intelectual. Se trata, pues, de un protorealismo crítico.¹³²

En resumen: la adopción electiva de la cultura de "la pródiga Europa" (y en esa elección entra --aunque no de modo hegemónico-- más de una faceta del romanticismo) produce en América "un hecho literario distinto", más "intelectual" que "sentimental": el primer vagido de nuestro realismo crítico.

132. Ortega, Crítica de la indentidad. La pregunta por el Perú en su literatura, FCE, México, 1988, pp. 35, 46, 49, 50, 51.

Ciertamente, el eclecticismo americano es, desde el siglo XVIII, el horno en el que se cuece el realismo de los siglos XIX y XX.

(Venezuela, Colombia, Ecuador)

Hemos dicho que, a pesar de los romantizadores, la literatura peruana no se distinguía precisamente por su romanticismo. Pero está muy lejos de ser un caso singular. Leemos en *La littérature hispanoaméricaine*, de Jacques Joset: "Al igual que la literatura peruana, las letras de Venezuela, de Colombia y de Ecuador pueden definirse por el eclecticismo".¹³³

Y, sin embargo, no será fácil encontrar indicaciones tan tajantes como ésta en las historias literarias de estos países; en su lugar encontraremos las mismas vacilaciones que hemos encontrado en la peruana.

(Venezuela)

Vargas Vila negaba que hubiera poetas románticos en Venezuela, pero, aunque su opinión era muy atendible, no era ese el criterio predominante. Si había romanticismo y románticos en los demás países de América, los habría también en Venezuela, aunque hubiera que repetir las salvedades y ambivalencias de rigor.

Como los demás historiadores del siglo XIX, el padre Blanco García, distinguía claramente cuando se encontraba ante escritores perfectamente ajenos al romanticismo. Y así, en los casos de Fermin Toro, Cecilio Acosta y Morales Marcano, decía sin ambigüe-

133. Joset, *La littérature hispanoaméricaine*, PUF (Col. Que sais je?), París, 1974, p.56. Hay traducción española, *La literatura hispanoamericana*, Oikos-Tau, Barcelona, 1974.

dades que, "por la corrección, el gusto depurado y la ausencia de ampulósidades, se apartan de la escuela romántica".¹³⁴ Fué Luis Alberto Sánchez el primero en ver "pujos románticos" en Toro, y no sólo en él.

Fermin Toro --dice en su Nueva historia de la literatura americana-- "alternó, como todos los escritores de entonces, sus re- sabios clásicos con sus pujos románticos".¹³⁵

Cecilio Acosta (1818-1881), tan querido y admirado por Martí, que había escrito: "no hay prosa como la de las Cartas persianas, no hay versos como los de Racine, no hay sabiduría como la de Fontenelle", y que había opinado que "la índole nacional <venezolana> no le dio acogida y hasta le puso ceño" a la "escuela de Hugo",¹³⁶ fue también arrimado a esa escuela. Dice Jorge Mañach que fue "arquetipo" de la transición "clásicorromántica".¹³⁷ Su conformación ecléctica se hace evidente muchas veces en sus textos. Así, por ejemplo, en su "Carta a un amigo", cuando, hablando de la educación pública, dice que "las esperanzas de la civilización (...) consistían en ver sustituidos los conocimientos prácticos a la erudición de pergamino, el discurso libre a las trabas del Peripato.(...) Tal es el espíritu general de la época". Y cuando ve que la vieja escuela sigue vigente en Venezuela se

134. Blanco García, op. cit., 330.

135. Sánchez, Nueva historia de la Literatura Americana, América- lee, Buenos Aires, 1944, p. 153-154. (Quinta edición revisada: Guaranía, Asunción, 1949, p. 190.) La primera edición de este libro apareció en Santiago de Chile, sin el adjetivo de "nueva", en 1937.

136. Acosta, Opúsculos críticos, Ed. Hispano-Americana, Col. "Clásicos Americanos", Prólogo de R. Blanco Fombona, París/Buenos Aires, 1913, pp. 63, 101.

137. Mañach, Martí, el Apóstol, Mirador, Puerto Rico, 1963, pp. 158-159.

pregunta: "¿Es posible que ni el martillo del tiempo haya podido hacer polvo ese sistema, y que a él se hayan sacrificado tantos talentos? (...) ¿Por qué no se desaristoteliza (cuesta trabajo hasta decirlo) la enseñanza?".¹³⁸

Quedaban Juan Vicente González, José Antonio Maitín, Abigail Lozano, y, ya en las fronteras con el modernismo, Pérez Bonalde. Del primero, sus famosas Mesenianas estaban inspiradas en las del abate francés del XVIII, Barthélemy; y las Catilinarias, obra de sus 19 años, no eran precisamente textos románticos; sin embargo, su espléndida Biografía de J. Félix Ribas, le parece un libro romántico a la mayoría de los especialistas. Maitín empezó como clásico, dice Torres-Caicedo, y acabó como romántico bajo los influjos "fatídicos" de Zorrilla; pero es "un poeta correcto", "el buen gusto y el buen sentido dominan en todas sus composiciones líricas".¹³⁹ Anderson Imbert es cruel pero justo cuando dice que Abigail Lozano es un poeta romántico "ducho en palabras olvidables".¹⁴⁰ No tiene sentido, para nuestro propósito, buscar en él línea estética alguna. De Pérez Bonalde dice Juan Liscano: "Clásico por la forma, fue romántico por la inspiración".

(Colombia)

En Colombia, las ambigüedades de los historiadores muestran bien a las claras ese eclecticismo patente que vio Anderson Imbert en su literatura. Por un lado está el caso típico de José Eusebio

138. Cecilio Acosta, *Cosas sabidas y por saberse*, Ministerio de Educación, Caracas, 1958. En Felicitas López Portillo: *La educación en la historia de Venezuela* (antología), SEP/El Caballito, México, 1985, p. 73, 74.

139. Torres-Caicedo, *op.cit.*, II (primera serie), 203, 205.

140. Anderson Imbert, *Historia de la...*, I, 248.

Caro: "Figura entre los clasicistas y costumbristas --dice Luis Alberto Sánchez--, pero su potencia ideológica y su curiosidad artística lo llevaron a incursionar en las playas románticas".¹⁴¹

Por el otro, se atenúa el romanticismo nada menos que del autor de María: sus poesías son, también según Sánchez, "un grato intermedio entre la tersura de los Caro y Ortiz y el frenesí de los Arboleda; entre la retórica perfecta de los clasicistas y el turbión indisciplinado de los románticos".¹⁴² El "frenesí de los Arboleda" no es más que un tópico y "el turbión indisciplinado de los románticos" no hay modo de verlo en Colombia, ni siquiera en

Pombo. De Isaacs escribía también Alfonso Reyes: "el romántico caballero judío <..>, contenido en la medida académica".¹⁴³ De

José Joaquín Ortiz dice el ecuaníme Blanco García: "No fue del todo refractario a las libertades románticas este defensor del neoclasicismo".¹⁴⁴ Y de Gregorio Gutiérrez y González: "(Sus) aficiones románticas fueron modificándose en sentido realista".

¹⁴⁵ Un distinguido crítico colombiano de fin de siglo, José Manuel Marroquín (1827-1908) resume así la cuestión en su Retórica y poética: "No puede decirse qué escuela sea mejor, si la romántica o la clásica. Los verdaderos talentos han producido y produ-

141. Sánchez, Nueva Historia..., Buenos Aires, 1944, p.164. (Asunción, 1949, p. 203.)

142. Sánchez, ibidem, 279.

143. Reyes, Obras completas, FCE, México 1956, IV, 327.

144. Blanco García, "La literatura hispanoamericana", en su La literatura española en el siglo XIX, 3 t., Saenz de Jubera, Madrid, 1899 (2da. ed.), III, 336.

145. Ibid., 341.

cirán siempre obras inmortales, que podrán clasificarse, ya entre las clásicas, ya entre las románticas".¹⁴⁶

(Ecuador)

El Ecuador, dice Jesús Quijada en 1912, "no ha tenido escuelas literarias". Y es que "tampoco ha tenido ni tiene aún simpatías filosóficas. El pensamiento no tiene historia en el Ecuador"¹⁴⁷ Es notable que el mexicano Sánchez Mármol escribiera diez años antes casi las mismas palabras: "Hablando en puridad, en México no ha habido escuelas literarias".¹⁴⁸ Pero las razones de uno y otro eran distintas. En Jesús Quijada pesaba --como lo ha visto Samuel Guerra Bravo-- la influencia del positivismo, que llegó al Ecuador --a diferencia de México-- en época de crisis, y no hizo sino subrayar "científicamente" las insuficiencias del país. En México, por el contrario, Sánchez Mármol ve esa ausencia de escuelas literarias como una consecuencia del eclecticismo predominante. "El mismo autor que en una composición muestra tendencias clásicas, en otra, no menos aplaudida, revela neto romanticismo". Y es que era aquel "un sistema de clasificación facticio".¹⁴⁹ Ya hemos visto --y veremos aún más adelante-- hasta que punto lo es igualmente en muchos otros países de América.

146. Cit. por Emilio Carilla, *El romanticismo en la América Hispánica*, 2t., Gredos, Madrid, 1967 (2da. ed. rev. y ampl.), I, 150.

147. Cit. por Samuel Guerra Bravo, "Las ideas positivistas en Ecuador", *Latinoamérica*, núm. 15, UNAM, México, 1982, p. 91n.

148. Sánchez Mármol, *Las letras patrias*, Balleasca, México, 1902, p. 39.

149. *Ibidem*, 40. Le parece "un sistema de clasificación facticio", pero su dominio era tal que el propio Sánchez Mármol no logra ya abandonarlo a lo largo de su libro.

Lo era también en Ecuador, aunque su aplicabilidad se redujera a una nómina de autores forzosamente menor. El ejemplo señero era por supuesto, Montalvo. Rodó veía en él "cierta languidez romántica, que se disipó después en la viril y marmórea firmeza de estilo".¹⁵⁰ Y Torres-Rioseco se debate entre mil dificultades dentro de su propia trampa romantizadora:

Vivió la verdadera existencia de un héroe romántico <..> En literatura, Montalvo era romántico consumado <..> Los Siete tratados, claro está, no son obra romántica, sino una literatura muy personal a la manera de Montaigne. Sin embargo, el mismo Montalvo, por su vida y por su admiración a los románticos europeos se destaca como una figura notable de la época romántica.¹⁵¹

Y Luis Alberto Sánchez: "La pasión estremece a Montalvo haciéndole desorbitarse, aún cuando sin perder jamás los rieles de la lógica".¹⁵² Es decir: una desorbitación lógica... El empeño romantizador conducía a estos absurdos. Más atinado es, como siempre, Arrom: "Mezcló de todo"(Arrom menciona su medievalismo, su clasicismo y neoclasicismo, también su romanticismo), "unido todo por un espeso barroquismo interno".¹⁵³ ¿No lo dijo el propio Montalvo en el arranque mismo de su *El cosmopolita*? "De *Cosmopolita* hemos bautizado a este periódico, y procuraremos ser ciudadanos de todas las naciones, ciudadanos del universo, como decía un filósofo de los sabios tiempos".

El eclecticismo estaba hasta tal punto condicionado por las necesidades de la cultura americana que incluso un escritor tan

150. Rodó, "Montalvo" (1913), *El Mirador de Próspero*, Obras completas, Montevideo, 1958, IV, 204.

151. Torres-Rioseco, *La gran literatura...*, ed.cit., pp. 79, 82.

152. Sánchez, *Escritores representativos de América*, Gredos, Madrid, 1971, II, 85.

153. Arrom, op.cit., 162.

reconocidamente romántico como el ecuatoriano Juan León Mera, escribía a Menéndez Pelayo el primero de noviembre de 1883:

He creído siempre que podía sacarse partido de la naturaleza, historia, costumbres y sentimientos americanos para dar originalidad a la poesía de estas regiones apartadas de Europa, sin que fuese necesario renunciar por eso <a> las formas clásicas, que en nada se oponen a la novedad del fondo".¹⁵⁴

(Cuba)

Enrique Piñeyro tenía la misma opinión que Menéndez y Pelayo sobre Gertrudis Gómez de Avellaneda: "Fusión del arte clásico y del lirismo romántico".¹⁵⁵ Pedro Henríquez Ureña la une a Ventura de la Vega en igual línea: "Templaron siempre el fuego romántico con la lógica clásica".¹⁵⁶ Salvador Bueno: "Supo combinar la majestuosidad y grandiosidad del drama clásico con el ímpetu y el movimiento del drama romántico".¹⁵⁷ Para el profesor Lazo, el caso de la Avellaneda no tenía par: "Caso singular en el que no se yuxtaponen sino se sintetizan voz clásica y alma romántica".¹⁵⁸ Pero no resulta tan singular. Sin salirnos de la literatura cubana, los casos se multiplican. Veamos algunos ejemplos tomados al azar:

"Domingo Delmonte fue clásico y romántico al mismo tiempo" (Eliás J. Entralgo),¹⁵⁹ "eclectico siempre" (Cintio Vitier).¹⁶⁰

154. Cit. por Emilio Carilla, *El romanticismo...*, I, 163.

155. Piñeyro, *El romanticismo en España*, Garnier, París, s.a.

156. Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispana*, FCE, México, 1949, p. 127.

157. Bueno, *Historia de la literatura cubana*, Habana, 1963, p. 140.

158. Lazo, *Lo romántico en la lirica hispanoamericana*, Porrúa, México, 1971, p. 50.

159. Entralgo, "Domingo Delmonte y su época", en *Evolución de la cultura cubana*, de J.M. Carbonell, vol. XVI, La Habana, 1928, p. 421.

Milanés: "combina clasicismo y romanticismo" (Lazo);¹⁶¹ "en Milanés, como en casi todos los poetas cubanos, se da el fenómeno de que cultiva ambas escuelas" (Salazar); "El conde Alarcos constituye una típica muestra del eclecticismo clásico-romántico del círculo delmontino, aunque a nosotros hoy nos parezca puramente romántico" (Vitier);¹⁶² y Mendive, "más que clásico y romántico puede considerarse dentro de <.> la escuela del decir correcto, de la frase cincelada, de la forma métrica perfecta" (Salazar).¹⁶³ Luaces: "es romántico, pero su fiebre está muy domada <.>, ejemplo de intercomunicación entre las más opuestas maneras de la poesía" (Lezama Lima).¹⁶⁴ Zenea: "sus fugitivas visiones logran tomar cuerpo, marcando una sensibilidad que ya no es romántica" (Lezama Lima).¹⁶⁵ "¿En qué consistía la "reacción del buen gusto" (Luaces, Luisa Pérez de Zambrana, Mercedes Matamoros)? <En> desechar lo frío del clasicismo y lo ardiente del romanticismo" (Boza Masvidal).¹⁶⁶ Los poetas del "segundo período (1850-1868)",

160. Cintio Vitier, *La crítica literaria y estética cubana en el siglo XIX*, Bbltca. José Martí, La Habana, 1968, I, 23. Más adelante: "...el magisterio ecléctico y persuasivo de Del Monte" (p.26).

161. Lazo, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Porrúa, México, 1967, p. 269. Lazo se refiere al teatro de Milanés. Enseguida escribe: "buen crítico literario, de tolerante eclecticismo entre clásicos y románticos".

162. Cintio Vitier, op. cit., I, 28.

163. Salazar, *Literatura cubana: el clasicismo*. La Habana, 1913, pp. 36, 47.

164. Lezama Lima, *La cantidad hechizada*, UNEAC, La Habana, 1970, pp. 243-244. Luaces había criticado a los imitadores cubanos del romanticismo europeo: "<Desconocieron> los eternos principios de lo bello y de lo verdadero, perdióse el buen gusto al clamor levantado por los bastardos imitadores de Byron, Heredia y Zorrilla". (Cit. por J.M. Carbonell, op. cit., I, 118).

165. Lezama Lima, *ibid.*, 245.

166. Boza Masvidal, "Ensayo de historia de la literatura cubana, Capítulo I", en *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias*, La Habana, 1926, p. 293. En la página siguiente puede leerse: "No estaría de más decir que algunas tendencias a veces coexistieron;

"saturados de clasicismo español y romanticismo francés, sustituyeron el neo-romanticismo lúgubre y sombrío" (J.M. Carbonell).¹⁶⁷

¿Y Martí? Me parece evidente que Martí se sale de este problema; pero son muchos también los que vacilan, y no pocos los que lo romantizan. Mañach se decide por definirlo literariamente como "una síntesis de lo clásico español y de lo romántico americano".¹⁶⁸

(México)

También la literatura mexicana, en la que apenas hay romanticismos, se debate incómoda bajo los efectos de la romantización emprendida por los historiadores de nuestro siglo. Fue inútil que a finales del siglo pasado, Francisco Pimentel dedicara de manera expresa el capítulo XV de su Historia crítica de la poesía en México al eclecticismo, definiéndolo como la "corrección de las exageraciones del clasicismo y del romanticismo" y como "la literatura del porvenir", normada por "la verdad dondequiera que se halle". Eclécticos eran en México, según Pimentel, Gorostiza, Pensado, Carpio y Fernando Calderón. Un verdadero "clásico" solamente encuentra: Sánchez de Tagle; un "romántico" cabal nada más: Rodríguez Galván.¹⁶⁹

lo cual no ha de aparecer raro si se tienen presentes las vicisitudes históricas de nuestro país".

167. Carbonell, La poesía lírica en Cuba, t. I de Evolución de la cultura cubana, ed. cit., 117.

168. Mañach, "Discurso de ingreso en la Academia Nacional de Artes y Letras", op. cit. (nota 104), p. 178.

169. Pimentel, Historia crítica de la poesía en México, nueva ed. corregida y muy aumentada, Secretaría de Fomento, México, 1892 (primera edición, 1885). Capítulo XV.

En pocos años se iban a volver las tornas, y la nómina romántica iba a crecer de manera muy considerable; pero al precio de constantes salviedades y ambigüedades. Al igual que Luis Alberto Sánchez en el Perú, Francisco Monterde, romantizador cuando escribe ensayos, vacila al intentar plasmar el proceso en sus textos de historia. Dice, por ejemplo, de Manuel Eduardo de Gorostiza: "se burla del romanticismo amoroso, al que opone la realidad en esa comedia <"Contigo pan y cebolla", 1833>, <..> pero <rompe> las unidades respetadas por los clásicos";¹⁷⁰ de Fernando Calderón: "muestra una singular actitud antirromántica en quien <..> es un poeta romántico"; de Ignacio Ramírez: "apegado a las normas clásicas a pesar de su sensibilidad romántica"; de Ignacio Manuel Altamirano: "une también su romanticismo con la armonía de los clásicos"; de Manuel Payno: "tras el realista <..> brilla el parnasiano, pero es todavía un romántico"; de Agustín F. Cuenca: "su incertidumbre <..> le hace oscilar entre antiguos y modernos, clásicos y románticos".¹⁷¹ Para Pedro Henríquez Ureña, Manuel José Othón "une a la imaginación y la pasión romántica, una perfección clásica en el estilo".¹⁷² Octavio Paz lo iguala-opone a Díaz Mirón: "Si Othón es un académico que descubre el romanticismo <..>

170. Monterde, "La literatura mexicana", en Historia general de las literaturas hispánicas, dirigida por Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, 1956, IV, 365.

171. Monterde, Aspectos literarios de la cultura mexicana, UNAM/Universidad de Zacatecas/Universidad de Colima, México, 1987, pp. 28, 62, 79, 44, 89.

172. P. Henríquez Ureña, Las corrientes..., FCE, México, 1949, p. 258n.

Salvador Díaz Mirón <..> es un romántico que aspira al clasicismo".¹⁷³

Tratándose de Carpio, Pesado, y demás "clásicos" mexicanos del siglo XIX, el eclecticismo, aunque sin confesarlo, circula con toda facilidad. Carpio, por ejemplo, "aún siendo clásico -- dice González Peña-- pagó inconsciente tributo al romanticismo";¹⁷⁴ opinión similar a la de María del Carmen Millán: "A pecar de su romanticismo incierto y de su incierto clasicismo, su poesía tiene una vitalidad sugestiva".¹⁷⁵ González Peña considera clásicos también a Arango y Escandón, Gorostiza, Roa Bárcena, Ramírez, Pagaza, Othón. Y románticos a Calderón, Rodríguez Galván, Arróniz, Isabel Prieto, Florencio del Castillo, Díaz Covarrubias y Fernando Orozco y Berra. Pero introduce la duda sobre Guillermo Prieto que, tenía simpatías literarias románticas "bien que de romántico no tenga sino lo teatral y exterior y diste de serlo por el sentimiento"; de Valle dice que "por su sensibilidad, pertenece al grupo de los románticos; y, por ciertos rasgos de su educación literaria, no deja de tener parentesco con el grupo clásico". Calderón es romántico, pero su mejor obra, *A ninguna de las tres*, es "acaso única resonancia que tuvo en México la comedia moratiniana". También doña Isabel Prieto es romántica, pero tiene una comedia, *Las dos son peores*, "de tipo bretoniano". ¿Qué fue la revista *El Renacimiento* para González Peña?: era la revista de "todas las comuniones políticas", de "todos los géneros",

173. Paz, "Prólogo" a *Antología de la poesía mexicana*, UNESCO. En *Cuadernos americanos*, año X, núm.3, México, may-jun, 1951, p.188.

174. González Peña, *Historia de la...*, 146.

175. María del Carmen Millán, *El paisaje en la poesía mexicana*, UNAM, México, 1952, p. 128.

de "todas las ideas". ¿Y Altamirano?: era el "elemento de armonización de la cultura clásica con las modernas corrientes literarias europeas", "romántico por temperamento, clásico por la expresión"... , "aspirando a fundir en una sola, robusta y nueva, y por demás nacionalista, dos corrientes literarias --la clásica y la romántica". Acuña: "por temperamento, un sentimental enfermizo; por contagio, un materialista y un escéptico"; Rosas Moreno: "un romanticismo tan atemperado, que casi le coloca entre los poetas de la anterior generación clásica y los del apogeo romántico" (que, obviamente, eran de un romanticismo igualmente "atemperado"); Luis G. Ortiz, "en quien no faltan reminiscencias clásicas"; Othon: "por educación y gustos literarios, un clásico; por temperamento, algo más que un romántico, un moderno".¹⁷⁶

En también muy sintomático el hecho de que en las dos antologías, una de Poesía neoclásica y otra de Poesía romántica, editadas por la Universidad Nacional Autónoma de México para la Biblioteca del Estudiante Universitario, la primera por Octaviano Valdés, y la segunda por José Luis Martínez y Ali Chumacero, haya dos poetas (Altamirano y Ramírez) en ambas antologías, y con los mismos poemas (tres en Ramírez, de cinco; y dos de tres en Altamirano), y que otros dos poetas, Sánchez de Tagle y Quintana Roo, mencionados como semirrománticos por José Luis Martínez en su prólogo (aunque no antologados por Chumacero) aparezcan como neo-

176. González Peña, *Historia de la...*, 310, 315, 328, 333, 377, 381, 382, 393, 397, 398, 406.

clásicos en el otro.¹⁷⁷ Y esto podría ocurrir con libros semejantes de cualquier otro país de América.

(Argentina y Uruguay)

Para romantizar a los "neoclásicos" rivadavianos había que acudir a la biografía y al temperamento. Así Florencio Varela: "poeta de corte clásico pero de vida e inspiración románticas", dice Luis Alberto Sánchez.¹⁷⁸

Según Rodó, Elvira o la novia del Plata es "un tributo pagado al más artificioso amaneramiento romántico", pero los Consuelos "podían pasar como una tentativa de restauración de las tradiciones clásicas".¹⁷⁹ A vuelta de página Rodó identifica la significación de Juan María Gutiérrez en Argentina con la de Ventura de la Vega en España, y ya sabemos hasta qué punto Ventura de la Vega es ejemplo del eclecticismo español. En realidad romantizar a Juan María Gutiérrez era tarea muy difícil que casi siempre se resolvió en una plurivalencia en él paradigmática. Rodó apuntaba, en definitiva, que "propendía a un natural eclecticismo".¹⁸⁰ El Facundo era todavía para Miguel Cané motivo de vacilación: "No podía ser clasificado ni en la escuela clásica ni en la romántica".¹⁸¹

177. Poesía neoclásica, prólogo y selección de Octaviano Valdés, UNAM, México, 1946; Poesía romántica, prólogo de José Luis Martínez, selección de Ali Chumacero, UNAM, México, 1941.

178. Sánchez, Nueva historia de la literatura americana, Guaranía Asunción, 5ta.ed., revisada, 1949, p. 201.

179. Rodó, "Juan María Gutiérrez y su época", en El mirador..., Obras completas, IV, 418, 419.

180. Rodó, ibídem, 428.

181. Miguel Cané, Ensayos, Sopena, Buenos Aires, 1940, p.96.

En Uruguay, el fenómeno es paralelo. Ventura García Calderón, que es uno de los primeros y todavía discretos romantizadores de la cultura americana, vacila, sin embargo, más de una vez:

En esos nueve años fulgurantes del Sitio Grande <1842 a 1851> <..> coinciden, por una extraña paradoja <una vez más: no tan extraña, FA>, el clasicismo risueño de Figueroa con los arrebatos de Mármol.

Y enseguida, después de decirnos que, "todo, hasta el drama del sitio, favorecía al romanticismo", concluye:

Cualquier novedad fecunda era adoptada enseguida, lo mismo el daguerrotipo que las ideas sociales de Saint-Simon; así la arquitectura neoclásica del Imperio, como la rebeldía literaria del prefacio de Cromwell...¹⁸²

(Chile)

En la literatura chilena esa duplicidad es un fenómeno generalizado. Torres-Caicedo la planteó por primera vez a propósito de Sanfuentes: "¿Es clásico? ¿Es romántico? Él divaga entre las dos escuelas: no tiene bandera fija; su estilo es un estilo de transición".¹⁸³ Al hablar del propio Sanfuentes y de los demás participantes en la polémica del 42, Hugo Montes y Julio Orlandi dicen que no eran ni clásicos ni románticos "sino mentalidades eclécticas con diferencias accidentales". Y aluden también a "la acción progresiva y ecléctica" de Bello.¹⁸⁴

Según Fernando Alegría, en Chile "se va a notar con frecuencia la combinación de elementos clásicos y románticos". El "eclecticismo de Bello" se explica por esa capacidad de elección:

182. V. García Calderón, "El romanticismo uruguayo", en op. cit. (nota 125), p. 188.

183. Torres-Caicedo, op. cit., t.I (primera serie), 22.

184. Hugo Montes y Julio Orlandi, Historia de la literatura chilena, Studium, Santiago de Chile, 1955, pp. 87, 84.

"Supo escoqer y exaltar todo lo grande y permanente de tendencias tan variadas como el neoclasicismo y el romanticismo". Pero hay muchos casos más. Mercedes Marín: "El Canto fúnebre es clásico en su forma, <pero> la ejecución misma del poema tiene el sello romántico". Lastarria: "liberal en política, semirromántico en literatura". Luis Rodríguez Velasco: representa "la poesía filantrópica y sentimental del neoclasicismo romántico". Soffia: "su romanticismo inicial, la superación de ese romanticismo.., finalmente, la contextura clásica". Arteaga Alemparte: "era un poeta paisista como Delille y, al mismo tiempo, era un poeta estético y sentimental como Lamartine" (son palabras de Vicuña Mackenna).¹⁸⁵

(Bolivia)

En la narrativa boliviana, sus dos figuras decimonónicas centrales, Santiago Vaca Guzmán (1847-1896) y Nataniel Aguirre (1843-1888), escriben de la manera menos romántica imaginable. Anderson Imbert dice del primero que en *Su Excelencia y su Ilustrísima* (1889), novela de asunto colonial, "la prosa misma quiere ser de esa época".¹⁸⁶ En cuanto a Juan de la Rosa (1885), a Roberto Prudencio lo que más le llama la atención en la novela de Nataniel Aguirre "es su medida: medurado en sus vocablos, en su composición, en sus efectos, en sus escenas revolucionarias y en sus idilios amorosos. En ella campea esa justa proporción que es el marco en que cabe la belleza, y que es tan raramente obtenida por

185. Alegria, *La poesía chilena*, FCE, México, 1954, pp. 200, 186-187, 199, 226, 252, 262.

186. Anderson Imbert, op. cit., I, 310.

los escritores de América".¹⁸⁷ Notable cosa esta de que, bajo los influjos de la desorbitación romantizadora, a los críticos e historiadores americanos les parezca cosa rara lo que en definitiva resulta más frecuente.

(República Dominicana)

De José Joaquín Pérez dice Pedro Henríquez Ureña: "Hijo del siglo de los pesimistas y las rebeldías líricas <..> fue un espíritu equilibrado, de aquellos cuyo tipo más eminente es Goethe".¹⁸⁸ Y de Enriquillo, Concha Meléndez: "romanticismo atenuado que fluye y con dignidad clásica".¹⁸⁹

(Puerto Rico)

Cuando Josefina Rivera de Alvarez habla de "nuestros románticos puertorriqueños" advierte en ellos "elementos y actitudes pertenecientes a momentos literarios que florecieron en la península (ibérica) antes del romanticismo". Es así como aparecían "los alientos rebeldes o quejumbrosos del romanticismo en temas y moldes de serena y templada naturaleza, más propios del clasicismo".

¹⁹⁰ El romanticismo puertorriqueño es tan tardío que, ya en el siglo XX, se hace ingrediente del modernismo hasta el punto de que, según Enrique A. Laguerre, una de las cuatro características

187. Roberto Prudencio, "Nataniel Aguirre", en Kollasuyo, núm. 51, La Paz, oct-dic 1943. Cit. por Angel Flores, Narrativa Hispanoamericana 1816-1981, 3t., Siglo XXI, México, 1981, I, 203.

188. P. Henríquez Ureña, "Horas de estudio. José Joaquín Pérez", Obra crítica, FCE, México, 1960, p. 143.

189. Concha Meléndez, "Estudio preliminar" (1934) a Enriquillo, Porrúa, México, 1976, p. xiii.

190. Josefina Rivera de Alvarez, "Resumen panorámico de la historia literaria puertorriqueña", en La Torre, núm. 9, Río Piedras, ene-mar 1955, p. 43.

que tiene el modernismo en Puerto Rico es el "predominio del sentimiento romántico dentro del carácter ecléctico del modernismo" y "la manifestación de diversidad de estilos entre los poetas principales".¹⁹¹

(Brasil)

En Brasil son muchas también las vacilaciones de que venimos hablando. A José Bonifacio, cuya romantización ha sido muy favorecida, suele situársele también, a veces, en el terreno de las ambigüedades. Emilio Carilla, por ejemplo, dice de él: "procura enlazar lo antiguo y lo moderno, lo clásico y lo romántico".¹⁹² Lo mismo de Borges de Barros: muestra "enlaces neoclásicos" y manifestaciones prerrománticas".

En el prólogo de la primera edición (1957) de su excelente *Formacao da literatura brasileira*, Antonio Cândido señala ya "o carácter sincrético, nao raro ambivalente, do Romantismo <brasileiro>", y advierte, en uno de los sustanciales capítulos teóricos de la "Introducción", cómo, en Brasil,

a separacao evidente, do ponto de vista estético, entre as fases neoclássica e romântica, é contrabalancada, do ponto de vista histórico, pela sua unidade profunda.¹⁹³

Incluso en poetas como Magalhaes y los de su grupo, Cândido se da cuenta de la posibilidad de que "hayan manifestado sensibilidad o

191. Cit. por J. Rivera de Alvarez, op. cit., p.67.

192. Poesía de la independencia. Compilación, prólogo, notas y cronología por E. Carilla. Biblioteca Ayacucho, núm. 59, Caracas, 1979, p. 278.

193. Cândido, *Formacao da literatura brasileira*, 2t., Itatiaia, 6ta. ed., Belo Horizonte, 1981 (1ra. ed., Sao Paulo, 1975), I, 12, 37, 313; II, 56, 155, 156, 57, 326, 331, 338, 346, 347; I, 307ss., 310.

ideas románticas al margen del movimiento" y que el suyo, y el de sus amigos, "foi um Romantismo de primeira hora, que parece clássico", y que también Gonsalves Dias (y Garret y Herculano) eran "románticos, ainda presos a certos aspectos da estética neo-clássica", "poetavam dentro de certos limites formais, que lhes conferem também algo de clássico"... Al abordar la influencia de Garret sobre los poetas brasileños en París, dice que su posición era "extremamente circunspecta: recebe com simpatia as obras románticas sem desmerecer as clássicas"; expresaba "idéias de meio-termo";... "no fundo, é conciliador e equilibrado, como seriam sem excecao os nossos primeiros românticos". Sin excepción, los primeros románticos brasileños eran conciliadores. Es más: "vemos assim o ecletismo se ajustar a uma necessidade ideológica do Brasil de entao": la de contar con los hombres que el país producía, "clásicos ou nao". En un texto fundamental de la crítica literaria brasileña del siglo XIX, el ensayo "Da nacionalidade da literatura brasileira", Santiago Nunes Ribeiro (+1847) se pregunta si el Romanticismo, "que mucho ha contribuido para que predominase la crítica liberal", tenía razón al pretender que las literaturas de otras épocas carecian de belleza. Y se responde:

Nao, isto seria voltar aos principios acanhados da critica dos clássicos. Procuremos pois compreender que o gosto é, como Goethe o ensina, a justa apreciacao do que deve agradar em tal pais ou em tal época, segundo o estado moral dos espiritos.

Y Cándido comenta: "Vemos que tendia para um ángulo relativista". Ribeiro hubiera dicho, seguramente, un ángulo eclético. Este re-

lativismo, o equidistancia entre neoclasicismo y romanticismo, provocó, según Cándido,

uma consciência dilacerada, que reconhece e ao mesmo tempo rejeita as normas que escravizam a palavra, fazendo dos nossos escritores um misto, nao raro desagradável, de românticos e clássicos, homens de imaginação livre e forma escrava.

No es ni mucho menos casual que en Brasil, como en el resto de los países americanos, el texto más popular y autorizado de teoría literaria fuera el de las famosas Lecciones de Retórica y Bellas Letras, de Hugh Blair. Este importante crítico, ligado al movimiento protorromántico escocés --dice Cándido--, escribió, sin embargo, su libro "no molde neoclásico tradicional", aunque con una "grande abertura de espíritu", celebrando el talento de Shakespeare, del que Blair decía que era "grande apesar de violar as normas: estas sao necessárias, mas nao absolutas". Ese era el criterio de los "románticos" brasileños. Con muchos de ellos constituye Cándido un "limbo" literario:

Uns sao clássicos na forma e "nacionais" no conteúdo <..>; outros ja sao quase românticos. Juntos forman um conjunto nao raro contraditório, de classificação difícil: verdadeiro limbo poético onde o fim é o comêco, o comêco é o fim, a mediocridade universal, com a execucao, nao de autor, mas de uma ou outra peca.

Al mismo "limbo" pertenecian, en la década de los treintas, los miembros del grupo de la Sociedade Filomática, de Sao Paulo, cuyas ideas críticas --dice Cándido-- se caracterizan por "una extrema ambivalencia". "Bernardino <Ribeiro>" e Justiniano <José da Rocha> encarnavam, o primeiro, a tendencia clássica, e o segundo a tendencia reformadora" de la Sociedad.

Alfredo Bosi denomina al fundamento intelectual de esa época (la de las primeras décadas del siglo hasta los Primeiros cantos, 1846, de Gonsalves Dias) "hibridismo cultural e ideológico", formulación que, una página más adelante, cambia claramente por "sincretismo literario de la época" y por "eclecticismo": "El eclecticismo tuvo en los géneros públicos y en la poesía retórica su mejor expresión"¹⁹⁴

Finalmente, al comentar Cándido las ideas teóricas de Alvares de Azevedo (escritas en 1849-1850) llama la atención sobre su clasificación tripartita de lo bello, que nos recuerda la de Balzac o Vigny: sensación (belleza material), emoción (belleza sentimental) y representación (belleza ideal). Aunque Alvares de Azevedo prefiere la poesía de lo "bello sentimental", es decir, la posición romántica, Cándido considera su criterio como "fluctuante".¹⁹⁵

(La novela: género ecléctico en América)

En un libro muy reciente de John S. Brushwood, titulado muy expresivamente *La barbarie elegante* (1988),¹⁹⁶ el autor nos da, desde el título mismo y sin mencionar para nada la voz "ecléctico", muestra sobradísima de cuanto venimos diciendo. En la segunda página del libro advierte ya que, a partir de El Periquillo

194. Bosi, *Historia concisa de la literatura brasileña*, FCE, México, 1982, p. 82, 83. (1ra. ed., Sao Paulo, 1979). Trad. Marcos Lara.

195. Cándido, op. cit., II, 359.

196. Brushwood, *La barbarie elegante. Ensayos y experiencias en torno a algunas novelas hispanoamericanas del siglo XIX*, FCE, México, 1988 (primera ed. en inglés, 1981), pp. 14, 19, 29-34, 20.

Barniento, "la mezcla de racionalidad y de hipérbole romántica se manifiesta en muchas novelas del siglo XIX". Poco después anota un hecho sumamente indicativo --entre muchos más-- de la peculiaridad ecléctica americana: Soledad (1847), la novela de Bartolomé Mitre, "tiene las características generales de la novela romántica" pero "el prefacio de Mitre <..>es algo completamente diferente": define "un programa similar al propuesto por Ignacio Manuel Altamirano aproximadamente veinte años más tarde". Habría que apresurarse, en primer término, a subrayar este señalamiento no romántico del programa de Altamirano (y del de Mitre), y a relacionarlo enseguida con otra cercana afirmación de Brushwood, igualmente certera: Clemencia, la novela de Altamirano, "difiere de la norma romántica en varias maneras" (en más, incluso, de las que indica Brushwood). Más adelante, cuando analiza Eleodora (1887) de Mercedes Cabello de Carbonera (dice "un extraño híbrido que podría describirse como naturalismo romántico"); cuando se ocupa de Mi tío el empleado (Ramón Meza, Cuba, 1887), de La bola y de La gran ciencia (Emilio Rabasa, México, 1887) dice: "estas novelas son también mezclas, no de romanticismo con naturalismo, ni siquiera con realismo flaubertiano, sino de romanticismo con una concepción práctica de la realidad muy hispánica". Más aún: **Aura** o las violetas, de Vargas Vila (Colombia, 1887) es muestra también de "corrientes entrecruzadas" que crean una "tercera mezcla": un "naturalismo poético". Aves sin nido (Clorinda Matto de Turner, Perú, 1889) es otro ejemplo, aunque distinto a sus pariguales, de "combinación romántico-naturalista". Hay otros ejemplos de una nueva amalgama: la "combinación de naturalismo-moder-

nismo": Suprema ley, de Gamboa, Pascual Aguilera, de Nervo, ambas de 1896. Estos y otros muchos novelista americanos tratan de "provocar una síntesis de opuestos", de "conciliar dentro de una sola narrativa", los dos componentes de una oposición binaria que surgió David Viñas en un comentario a *Amalia de Mármol*. Estos componentes eran lo urbano y lo rústico, el refinamiento y la vulgaridad, lo europeo y lo americano: *Amalia y Rosas*: la civilización y la barbarie. De aquí el título relativamente enigmático del libro de Brushwood: *La barbarie elegante*. "Racionalidad romántica", "romanticismo realista", "realismo romántico", "romanticismo naturalista", "naturalismo modernista", "realismo naturalista", "naturalismo poético", "romanticismo modernista" (sin necesidad de introducir otros términos que no harían sino multiplicar disparatadamente todas las combinaciones binarias ¡y ternarias! posibles: criollismo, indianismo, indigenismo, costumbrismo, etc.) ¿Qué denominan todos esos dobles? ¿Modos de transición? ¿Excepciones al canon? No. Denominan la manera americana de recibir, elegir y asimilar la cultura europea, en función de las necesidades propias e impulsados por una "ansiedad moral".¹⁹⁷ Las excepciones son las imitaciones románticas, los pastiches, las truculencias europeas en los escenarios de los teatros virreinales,

197. Encuentro otro ejemplo, a propósito de las novelas de Carpentier, en Jacques Joset, "El mestizaje lingüístico de Alejo Carpentier y la teoría de los dos Mediterráneos", en *Plural*, núm. 123 México, abr 1989, p. 50: "Carpentier cuya poética, como ya se ha advertido alguna vez, quizá está más cerca de lo neoclásico que de lo barroco"... O sea: un neoclasicismo barroco, síntesis perfectamente visible, dicho sea de paso, en el arte y la literatura hispano-luso-americana del siglo XVIII, y aun del XIX. Y del XX, según comprobamos en Carpentier.

las exageraciones declamatorias y las metafisiquerías de segunda mano.

Eclecticismo modernista

El carácter ecléctico del modernismo ha sido señalado repetidas veces. Y no siempre como un exotismo o como un escapismo europeísta, sino, por el contrario, como una peculiaridad americana.

Cuando Mariano Picón-Salas nos habla de la afanosa búsqueda desordenada de Darío, de aquella "tremenda, desesperada aventura personal por apoderarse en el mismo instante de los griegos, las canciones francesas, los alejandrinos perdidos en un cantar de gesta, los "dezires" de la Edad Media española, la intrincada sociedad de Góngora, la música wagneriana o el roto color de los simbolistas", acaba exclamando:

!Qué hispanoamericana esa coloreada fusión mestiza de tantas cosas <..> como unidas en un mismo ramillete, todas las flores y esencias de las varias civilizaciones! Lo vivido, lo soñado y lo libresco, la retórica y la verdad, iban revueltos en la misma corriente. ¿Y no es ésta una constante del escritor y el artista hispanoamericano?¹⁹⁸

Carlos Roxlo, en 1916, definía toda esa época como "la edad ecléctica".¹⁹⁹ El eclecticismo era para Darío una libertad adicional. Criticando lo que él consideraba "decaimiento" del poeta español Salvador Rueda, decía con pena que "los ardores de libertad ecléctica que antes proclamaba un libro tan interesante como

198. Picón Salas, Regreso de tres mundos, FCE, México, 1959, p. 36-37.

199. Roxlo, Historia crítica de la literatura uruguaya (t. VII, 1916). Citado por Hugo Achugar, Poesía y sociedad (Uruguay, 1880-1911), Arca, Montevideo, 1985, p.18.

El ritmo parecen ahora apagados".²⁰⁰ Esa "libertad ecléctica", de larguísima tradición (recordemos a Isaác Cardoso y su *Philosophia libera*), consistía, como en los siglos XVII y XVIII, en superponer o yuxtaponer corrientes diversas --y aun encontradas-- de pensamiento y sensibilidad. Federico de Onís lo anotó en su "Introducción" a su famosa *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*. Decía allí:

Coexisten en ella <en la influencia francesa sobre el modernismo hispanoamericano>, el romanticismo, el Parnaso y el simbolismo, que en Francia fueron fases sucesivas e incompatibles de su evolución poética, fenómeno de superposición de épocas y escuelas que es característico de las letras americanas.²⁰¹

En la segunda mitad de nuestro siglo, el eclecticismo no había quedado ya bueno para nadie y Murena hace la crítica de los modernistas convirtiendo en una caricatura su eclecticismo.

Después del rubenismo, después de Lugones, después de Rodó, que presumían que la cultura americana podía ser una cultura ecléctica, es decir, una cultura que tomara un poco de aquí y un poco de allá <..>, Martínez Estrada, después de haber practicado él mismo en sus poemas tal presunción <..> quemó las naves fáciles. Ese fue el colapso: advertir que el eclecticismo era un vicio, vislumbrar a través de él la paralizante verdad de la desposesión.²⁰²

Suponer que Darío, Lugones, Rodó y Martínez Estrada presumían que la cultura americana podía forjarse "tomando un poco de aquí y un poco de allá", es cosa que no puede cargarse a la cuenta del indiscutible talento de Murena sino a la del ensayismo existencial.

200. Darío, *España contemporánea* ("Los poetas", ago 1899), *Obras completas*, Biblioteca Rubén Darío, Madrid, s.a., XXI, 237.

201. De Onís, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Las Américas, Nueva York, 1961, p. xvi.

202. Murena, *El pecado original de América*, Sur, Buenos Aires, 1954, p. 122.

apresurado del siglo XX, consciente, él también, del ámbito payorativo que había fagocitado al eclecticismo. Pero aquí no nos toca ni siquiera anotar ese vislumbre, sobre el que más adelante habremos de volver, de la desposesión, sino subrayar tan sólo, una vez más, el carácter ecléctico del modernismo, aunque visto desde una óptica invalidatoria.

Angel Rama, obvió ya el término "ecléctico" y prefirió llamar "sincretismo" a esa capacidad sintética del modernismo:

En los hechos --dice-- se produce una repentina superposición de estéticas. En el periodo de las dos últimas generaciones, la de 1880 y la de 1895, encontramos reunidos el último romanticismo, el realismo, el naturalismo, el parnasianismo, el simbolismo, el positivismo, el espiritualismo, el vitalismo, etc., que otorgan al modernismo su peculiar configuración sincrética.²⁰³

?Y no sucedía lo mismo, cambiando las escuelas y los movimientos en presencia, en los dos primeros tercios latinoamericanos del siglo XIX, durante la supuesta época romántica?

La definición que hace Bosi de la situación brasileña al comenzar el segundo tercio de nuestro siglo puede extenderse a toda la cultura americana:

Los hombres del 22 y los que los siguieron de cerca, <.> vivieron con mayor o menor dramaticidad una conciencia dividida entre la seducción de la "cultura occidental" y las exigencias de su pueblo <.> Como en el Romanticismo, la coexistencia se dio de manera dinámica y progresiva: y si en la prensa y los manifiestos hubo tan sólo una conmixión de materia prima nacional y módulos europeos, en los frutos maduros del movimiento se reconoce la exploración feliz de las potencialidades formales de la cultura brasileña.²⁰⁴

203. Angel Rama, Rubén Darío y el Modernismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970, p. 47.

204. Bosi, op. cit., 323.

Otros críticos -- Octavio Paz, Ricardo Gullón y algunos más-- han dado a este aspecto ecléctico del modernismo una valoración semi-religiosa. A partir de la frecuente aparición del nombre de Pitágoras en la poesía de varios poetas modernistas, Gullón ha creído ver en ella un sentido esotérico profundo. Sea de ello lo que fuere, no hay duda de que predominó en el modernismo una aspiración armónica universal de viejísima tradición. Dice Gullón:

Una de las características del modernismo es la mezcla de ingredientes ideológicos de procedencias diversas y de patrones adscritos a santorales distintos. No siendo hombres de sistema (...) buscaron en el pasado confortación y orientación, sin negarse a nada: misticismo cristiano, orientalismo, iluminismo, teosofía, magia, hermetismo, ocultismo, cabalismo, alquimia...²⁰⁵

Exagera, a mi juicio, Gullón cuando, confundiendo asunto y tema, considera que el pitagorismo "es una de las corrientes más profundas y reveladoras del modernismo".²⁰⁶ Me parece que, más en un sentido estético que religioso, ese pitagorismo es un ingrediente más entre todos los mencionados por Gullón. Hace, pues, bien Cathy Login Jade en llamar "ocultismo ecléctico de los escritores modernistas"²⁰⁷ a ese complejo ideológico-estético, aunque en el resto de su ensayo (Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad) prefiera usar el término menos dañino de "sincretismo". No se trata solamente --ni siquiera predominantemente-- de un problema de contenidos. Hay ahí, sobre todo, un problema de

205. Ricardo Gullón, "Pitagorismo y modernismo", Mundo nuevo, num. 7, París, enero 1967, p. 22.

206. Ibidem, p. 24.

207. Cathy Login Jade, Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica, FCE, México, 1986, p. 11. El capítulo VI ("Hacia una visión sincrética del mundo", p.138-158) resume el propósito unívoco del libro de definir al modernismo en función de aspectos místico-religiosos.

síntesis formal. Aunque Cathy Login insiste, muy endeudada con Gullón, en el aspecto religioso del problema, no puede menos de advertir, aunque sólo sea muy de pasada, su faceta formal: "Ciertamente, esta propensión a recurrir a diferentes técnicas del pasado para amalgamarlas en un estilo personal es una bien reconocida característica de la poesía modernista". Que le llame a tal propensión "tendencia sincrética" o "visión sincrética", y la considere como parte de una "tradición esotérica", no hace más que enmascarar el fondo de la cuestión al dar un énfasis exagerado al aspecto religioso.

El gran problema del indigenismo. José María Arquedas

Ya vimos cómo, desde la conquista, la población indígena americana, a pesar de perder casi totalmente sus tradiciones, influyó de manera determinante en muchos aspectos de la cultura emergente criolla. La idea europea romántica sobre los pueblos primitivos determinó una idealización del indio (del indio prehispánico en su sociedad antigua y del combatiente contra las invasiones europeas) que, como ya se ha dicho, permaneció ciega y sorda ante su realidad histórica concreta. Posteriormente, el naturalismo abrió los ojos ante su figura desamparada, pero apenas supo oírlo. Esta evolución diseña la transición lentísima entre lo que Concha Meléndez ha llamado indianismo e indigenismo. Parecía que en novelas como las de Icaza, Ciro Alegría o López y Fuentes, el indio se convertía por fin en un personaje verdadero de la literatura realista contemporánea. Pero el esfuerzo titánico y trágico de

José María Arguedas nos vino a decir que tal objetivo estaba todavía lejano.

El caso de Arguedas es, precisamente, el colofón, hasta hoy, de la larga andadura del indio en su intento por penetrar dignamente en la literatura americana. Y es, justamente, la culminación, por ahora, del proceso de simbiosis, de ósmosis verdadera entre las culturas indígenas y europeas. Ya hemos visto --y el ejemplo de José María Arguedas es su natural proyección-- que se trata, una vez más, de un proceso sincrético o ecléctico: el más auténtico y decisivo de cuantos venimos analizando: desesperada empresa de síntesis expresiva de "todas las sangres", de los mitos quechuas con la lengua literaria castellana y con el socialismo.

Angel Rama no puede ser más explícito:

El socialismo funcionó como un mecanismo eficaz para religar los dos hemisferios culturales en que se movió Arguedas. Gracias a él podía encontrarse una comunicación entre los hombres avanzados del hemisferio occidental y los hombres que seguían viviendo dentro del hemisferio tradicional.

Arguedas había ya dicho que, en su experiencia espiritual, la teoría socialista "no mató lo mágico". Pero no es como creencia como pervivió lo mágico en Arguedas, sino como substrato sensible, como comunicación y comprensión humanas e, incluso, como medio de elección. Efectivamente, concluye Rama,

hay una concepción mítica que modela los materiales narrativos, que selecciona de un modo y no de otro, que articula los sucesos y les confiere significación.

Al utilizar, poco antes, la palabra "religar", Rama no ignoraba ni mucho menos sus alcances religiosos. Y, sin vacilar, subraya enseguida el carácter sincrético de muchas concepciones semirre-

ligiosas del socialismo en el llamado Tercer Mundo, en América Latina y, particularmente, en Arguedas.

Muchas veces el socialismo fue transformado en religión o en una creencia sincretica donde se mezclaron las más dispares, y aun las más contradictorias, pervivencias históricas.²⁰⁸

No me atrevería a asegurar que, en José María Arguedas, predominaran los elementos mítico-religiosos sobre los político-literarios. Pero, tal vez, en esa alternativa reside el carácter trágicamente ecléctico de la obra apasionante de José María Arguedas, la búsqueda de lo que, más serenamente, Guimarães Rosa llamaba por aquellos mismos años la "tercera margen del río".

Esa capacidad sintética de tendencias diversas mantiene su vigencia en América, aun después del modernismo, en la novela y en la poesía. Uslar-Pietri, uno de los ensayistas más extremados, como hemos visto, en el intento de universalización del romanticismo literario americano, es más cauto en su Breve historia de la novela hispanoamericana.

Nada termina y nada está separado --nos dice--. Todo tiende a superponerse y a fundirse. Lo clásico con lo romántico; lo antiguo con lo moderno; lo popular con lo refinado; lo racional con lo mágico; lo tradicional con lo exótico. Su curso --el de la novela-- es como un río que acumula y arrastra agua, troncos, cuerpos y hojas de infinitas procedencias. Es aluvial.²⁰⁹

No nos parece acertada esta imagen de lo "aluvial" para el fenómeno que describe, porque parece ignorar la actitud discriminado-

208. A. Rama, Transculturación narrativa en América Latina, Siglo XXI, México, 1982, p. 299.

209. Uslar-Pietri, Breve historia de la novela hispanoamericana. Cit. por Guillermo de Torre, Claves de la literatura hispanoamericana, Taurus, Madrid, 1959, p. 28.

ra consciente, y por lo tanto original, en la asimilación e incorporación de lo importado. Esa actitud es la del que, al elegir, forzosamente también rechaza; y todo ello en función de un propósito, cuya plasmación intelectual o artística la justifica y, al mismo tiempo, la desvanece.

CONCLUSIONES

1. El eclecticismo es un fenómeno ideológico que tiene su inicio casi al mismo tiempo que nuestra era. En tal sentido, la categoría de "lo elegido" es una de las más antiguas del pensamiento moderno.

2. La historia del eclecticismo filosófico se ha dividido en dos grandes épocas: la época antigua o primer eclecticismo (Nueva Academia de Atenas, Cicerón, Séneca, alejandrinos, patristica) con importantes derivaciones medievales; y la época moderna o segundo eclecticismo (Bacon, Descartes, Leibniz, Sturm, Crousaz, enciclopedistas) con antecedentes renacentistas (Vives, Tasso, Lipsio, Bruno) y secuencias decimonónicas (Saint-Simon, Cousin, Leroux). En ambas épocas, hasta Cousin, tuvo una significación positiva, sobre todo desde el punto de vista metodológico; en diversa medida tuvo también repercusión importante en los campos de la literatura (Dante, Tasso, cancioneros castellanos, Shaftesbury, Jovellanos, Foscolo) y del arte.

3. En España y Portugal los pensadores eclécticos desempeñaron un papel trascendental en el tránsito desde el escolasticismo a los umbrales de la modernidad, y ejercieron influencia considerable en el pensamiento americano. Vives, Fox Morcillo, Cardoso, Tosca, Verney, Monteiro, Feijóo y Jovellanos, son las figuras principales de esa transición en la península.

4. En las colonias españolas y portuguesas de América, el proceso mismo de la conquista y la colonización propició la paulatina cristalización de contenidos y formas culturales de carácter mixto, mestizo, sincretico o ecléctico. Esta capacidad electiva (que elige y rechaza) creó a su vez expresiones peculiares, criollas o incipientemente americanas. La irrupción de la ciencia y de la filosofía modernas en el siglo XVIII chocó, al igual que en las metrópolis, con el estancamiento escolástico oficial reinante, y encontró en el eclecticismo la posibilidad de elegir a plena conciencia, entre las corrientes europeas modernas, aquellos aspectos que pudieran importarse a América sin daño de la ortodoxia católica. Este eclecticismo (Díaz de Gamarra, Peralta y Barnuevo, presbítero Caballero, Espejo, Pereira y Caldas, etc.) no sólo permitió el arrinconamiento de la escolástica y la entronización de las ciencias experimentales modernas, sino que, además, sentó las bases para el desarrollo de un pensamiento que acabó siendo el de la independencia y, sin solución de continuidad, el de las jóvenes naciones americanas hasta bien entrado el siglo XIX.

5. La "filosofía ecléctica" de Cousin, desde la tercera década del siglo XIX, introduce en la historia del eclecticismo un factor de crisis: su pretensión de constituirse, no solamente en una filosofía total, sintetizadora de todas las verdades halladas hasta entonces y, por lo tanto, sustituta de todas las filosofías, sino, además, en una filosofía rectora de la polí-

tica de compromiso entre la nobleza derrotada por la Revolución francesa y la gran burguesía emergente.

6. Esta política ecléctica cousiniana de Estado, asumida por Luis Felipe en Francia, genera en la segunda mitad del siglo XIX una considerable oposición polémica (saintsimonianos, liberales de izquierda, positivismo, marxismo) que acaba definiendo todo eclecticismo como oportunismo ideológico y compromiso cobarde entre fuerzas en pugna. Es entonces cuando no pocos historiadores y ensayistas empiezan a obviar el término "eclecticismo" y a substituirlo por los de "sincretismo", "hibridismo", "heteroclitismo" y algunos otros que, hasta ese momento, habían tenido significados diferentes del que ahora adoptaban.

7. Sin embargo, el desarrollo paralelo del eclecticismo metodológico (a partir de ilustrados, sensualistas e "ideólogos") venía determinando, más en el campo de la literatura y del arte que en el de la filosofía, una corriente que, sin relación con la política cousiniana de compromiso ideológico, propició una "tercera línea", ni "neoclásica" ni "romántica", caracterizada expresamente por Balzac y por otros como "ecléctica".

8. En América, el eclecticismo dieciochesco hizo su camino de manera positiva hasta que, como en Europa, se topó con el surgimiento del eclecticismo oportunista cousiniano. Para los más radicales, la solución fue incorporar al complejo ideológico liberal americano algunas soluciones cousinianas (especialmen-

te en el ámbito de la educación) y rechazar toda su carga reaccionaria. Para los conservadores, por el contrario, la salida fue adoptar el eclecticismo de Cousin como base de su propio compromiso contrarrevolucionario (compromiso con la herencia colonial española primero, y contra el positivismo después). La polémica de Luz y Caballero en Cuba, la del 42 en Chile, el triunfo del compromiso ecléctico en Brasil y la aparición posterior en casi toda América del llamado "eclecticismo de cátedra" son los jalones más representativos de este proceso.

9. Paralelamente, la literatura americana (tan imbricada, como se sabe, con la filosofía, la política y la pedagogía), a partir de Lizardi, Bello, Heredia y otros, repudió de hecho "las exageraciones de clásicos y románticos" y optó, muchas veces de modo expreso, por aquella "tercera línea" ecléctica que en los años cuarentas definió Balzac.

10. El romanticismo no fue en América sino un elemento más (muy limitado en las figuras sobresalientes) de ese profuso eclecticismo literario que se prolonga hasta el modernismo (y aún después) y que sólo sufre un eclipse parcial y relativo durante la boga del positivismo. No es necesario, pues, indicar que la existencia de un prerromanticismo americano no es más que una entelequia.

11. Sólo en los años treinta y cuarentas de nuestro siglo el eclecticismo americano tiene su eclipse total y es sustituido

por la romantización generalizada, no sólo de toda la cultura de América, desde las épocas primitivas hasta nuestros días, sino también de su geografía y de la psicología de sus pueblos. La lucha contra el positivismo (encabezada por Rodó, el Ateneo de la Juventud, Vasconcelos), a pesar de sus aspectos plausibles (y de excepciones señeras como Korn, Vaz, Reyes, Henríquez Ureña, Ingenieros, Mariátegui) abrió de hecho las puertas a ese lamentable enmascaramiento de las realidades americanas que fue la romantización. Los romantizadores (Luis Alberto Sánchez, Arturo Torres-Rioseco, Arciniegas, Uslar Pietri, Lazo y, tras ellos, un sinfín de escritores, poetas y ensayistas) respondieron también así, sin un verdadero espíritu crítico, a la "irresistible ascensión" del irracionalismo europeo y de las filosofías de la vida que habían romantizado ya toda la literatura, el arte y la historia del viejo continente (y, en gran medida, también la psicología de sus pueblos).

12. Sin embargo, la frecuencia con que los estudiosos de las literaturas latinoamericanas vacilan en el momento de precisar la ubicación estética o estilística de la casi totalidad de los escritores del siglo XIX pone de relieve que esa romantización (ella misma presuntamente romántica) es inconsistente. Un examen metódico de la historia del pensamiento americano en los siglos XVIII y XIX, trae inevitablemente a un primer plano el eclecticismo consciente que lo define.

13. Los usos del lenguaje parecían haber anulado toda vigencia al concepto "eclecticismo". Nuestro propósito ha sido el de poner de relieve su objetividad y respaldar su introducción en la historiografía de la cultura americana, demostrando al menos su importancia esencial en ese campo. Pero no es sólo para el reconocimiento de nuestro pasado para el que es posible y necesario salvar el término "eclecticismo". Algunas reconsideraciones críticas actuales (al menos en el campo de la literatura y del arte) lo han puesto de nuevo, cautamente, en circulación. En América ello implica el replanteamiento de su significado y la rediscusión de su vigencia.

=====

BIBLIOGRAFIA CITADA

(Nota: Los asteriscos al principio de algunas entradas indican que ese libro ha sido ya mencionado anteriormente en esta misma bibliografía.)

Introducción

Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, FCE, México, 1974 (segunda ed.).

Aguado Bleye, Pedro, Manual de Historia de España, 3t., Espasa-Calpe, Madrid, 1954 (sexta ed. refundida).

Allison Peers, E., Historia del movimiento romántico español, 2t., Gredos, Madrid, 1954.

Amador de los Ríos, José, Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España (primera ed. 1848), Solar, Buenos Aires, 1942.

-----, Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal, (primera ed., 1875), 2t., Bajel, Buenos Aires, 1943.

Aub, Max, La prosa española del siglo XIX, 3t., prólogo, selección y notas de M.A., Robredo, México, 1952.

Barcia, Augusto, El pensamiento vivo de Jovellanos, Losada, Buenos Aires, 1951.

Bataillon, Marcel, Varia lección de clásicos castellanos, Gredos, Madrid, 1964. Traducción de J. Pérez Riesco.

Bréhier, Histoire de la philosophie, 2t., PUF, París, 1943 (primera ed., 1938).

Caso, Antonio, Obras completas, 7t., UNAM, México, 1972.

Cassirer, Ernst, La filosofía de la Ilustración, FCE, México, 1972 (primera ed. alemana, 1932).

Cochrane, Charles Norris, Cristianismo y cultura clásica, FCE, México, 1949. Traducción de Josep Carner. (Primera ed. en inglés, 1939.)

Corbató, H., "Feijóo y los españoles americanos", Revista Iberoamericana, V (1942), núm. 9, pp. 59-70.

Curtius, Ernst R., Literatura europea y Edad Media latina, 2t., FCE, México, 1955. Trad. de Margit Frenk y Antonio Alatorre. (Primera ed. alemana, 1948).

Derrida, Jacques, *La lingüística de Rousseau*, Calden, Buenos Aires, 1970. Traducción A. Brazul.

De Sanctis, Francesco, *Historia de la literatura italiana*, Américalee, Buenos Aires, 1944. Primera ed. italiana, 1970-1872. Traducción A. J. Vecino.

Del Río, Angel, *Jovellanos. Obras escogidas*, 4t., Col. Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1935.

Descartes, Rene, *Les Méditations Métaphysiques*, PUF, Paris, 1963 (3ra. ed.). Edición de Florence Khodoss.

Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Elementos de filosofía moderna*, presentación, traducción del latín y notas de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1963.

Dictionary of the History of Ideas, Philip P. Wiener, ed., Charles Scriber's Sons, Nueva York, 5 vols., 1973.

Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture, Paris, 1835.

Díez-Canedo, Aurora, *Un estudio sobre las dos versiones de la "Ciencia Nueva" de Vico*, UNAM, México, 1981.

Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, FCE (Colección Brevariarios, núm. 50), México, 1951. Traducción, prólogo y bibliografía adicional de Eugenio Imaz.

-----, *Vida y poesía*, FCE, México, 1945 (primera ed. en alemán, 1903-1933). Traducción Wenceslao Roces, prólogo y notas Eugenio Imaz.

-----, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1944 (primera ed. en alemán, 1914).

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Espasa-Calpe (Colección Austral), Buenos Aires, 1949.

Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Ed., Madrid, 1980. Primera ed. en inglés, California University Press, 1951.

Dunham, Barrows, *Héroes y herejes*, 2t., Seix-Barral, Barcelona, 1965. Traducción de Aurora Campo y Juan Antonio Matesanz. (Primera ed., Knopf, Nueva York, 1964.)

Eco, Umberto, *Obra abierta*, Seix-Barral, Barcelona, 1963. Trad. Francisca Perujo. (Primera ed., Bompiani, Milán, 1962.)

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et de Métiers, Paris 1755. Edición facsimilar de Pergamon Press, Londres, s.a.

Entralgo, Elías, *La liberación étnica cubana*, Universidad de La Habana, La Habana, 1953.

Faguet, Émile, *Initiation philosophique*, Hachette, Paris, 1913.

Feijóo, fray Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal*, Ibarra impr., Madrid, 1779.

-----, *Cartas eruditas y curiosas*, 2t., Ibarra, Madrid, 1773.

Figueiredo, Fidelino de, *Historia literaria de Portugal (era clásica:1502-1825)*, Espasa-Calpe (Colección Austral, núm. 861), Buenos Aires, 1948.

Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945.

-----, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, FCE, México, 1982 (2da. ed. corregida y aumentada. Traducción y notas de Antonio Alatorre).

Gilson, Etienne, *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, 1944 (2da. ed. revisada y aumentada).

Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIXe siècle, 16 vols., Paris, 1866-1876.

Hazard, Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu a Lessing*, Fayard, Paris, 1963.

Hegel, G.W., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, 3t., FCE, México, 1955. Traducción de W. Roces, edición de Elsa C. Frost.

Heilbron, J. L., *Electricity in the 17th and 18th Centuries. A study of early modern physics*, Berkeley, 1979.

Horacio Flaco, Quinto, *Epístolas*, (Libros I-II), (Estudio introductorio, versión y notas de Tarsicio Herrera Zapién), UNAM, México, 1972.

Hottenroth, Friedrich, *Historia del traje*, 3t., Montaner, Barcelona, 1893.

Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965. Traducción Elsa Cecilia Frost.

Jodl, Friedrich, *Historia de la filosofía moderna (edición póstuma sobre sus notas de clase, a cargo de Karl Roretz)*, Losada, Buenos Aires, 1951. Traducción J. Rovira Armengol.

Joyce, James, *Escritos críticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1975. Traducción de Andrés Bosch.

Junco de Mayer, Victoria, *Gamarra o el eclecticismo en México*, FCE, México, 1973.

Loemker, Leroy E., "Perennial philosophy", en *Dictionary of the History of Ideas*, (Philip P. Wiener, editor.) Charles Scriber's Sons, Nueva York, 5 vols., 1973.

Lukacs, Georg, *El asalto a la razón*, FCE, México, 1959. Trad. W. Rocés.

Madoz y Moleres, S.I., José (ed.), *Arcipreste de Talavera: Vidas de San Ildefonso y San Isidoro* (prólogo y notas de M.y M.), Espasa-Calpe, Col. Clásicos Castellanos, Madrid, 1962.

Méndez Bejarano, J., *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XIX*, Renacimiento, Madrid, s.a.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 7t., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.

-----, *Historia de las ideas estéticas*, 6t., CSIC, Madrid, 1947.

-----, *Ensayos de crítica filosófica*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1892.

-----, *Historia de las ideas estéticas*, Porrúa (Colección "Sepan cuántos..."), núm. 475), México, 1985.

-----, *La ciencia española*, 3t., Imprenta de Pérez Du-brull, Madrid, 1887 (tercera ed. refundida y aumentada).

-----, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, 4t., CSIC, Santander, 1942.

Millares Carlo, Agustín, "Feijóo en América", *Cuadernos americanos*, III (1944), núm. 3, pp. 157-159.

Miret Magdalena, S., *La revolución de lo religioso*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1976.

Monal, Isabel (ed.), *Las ideas en la América Latina*, 2t., Casa de las Américas, La Habana, 1985. Introducción, selección y notas de Isabel Monal.

Montesquieu, (Charles-Louis de Secondat, barón de), *Oeuvres complètes*, 2t., Pléiade, Gallimard, París, 1949-1951.

Moreno, Rafael, "La filosofía moderna en la Nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1963.

Ortega y Gasset, José, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Revista de Occidente-Emecé, Buenos Aires, 1958.

-----, Obras completas, 6t., Revista de Occidente, Madrid, 1964 (sexta ed.).

Paz, Octavio, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, FCE, México, 1982.

Quevedo y Villegas, Francisco de, Poesías, BAE (tomo 69), Rivadeneira, Atlas, Madrid, 1953.

Quiroz-Martínez, Olga Victoria, La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII, El Colegio de México, México, 1949.

-----, "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII", en Revista de la Universidad de La Habana, número 73-74-75, jul-dic 1947.

Reyes, Alfonso, Obras completas (van editados 22 vols.), FCE, México, 1953 a la fecha.

Romero, Francisco, Historia de la filosofía, FCE (Colección Breviarios, núm. 150), México, 1959.

-----, "Descartes, Spinoza y Leibniz", en Entregas de la Litteraria, núm. 1-2, Montevideo, nov 1953.

Rovira, María del Carmen, Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América, UNAM, México, 1979.

Séneca, Lucio Anneo, Cartas a Lucilo, UNAM, México, 1987.

-----, Obras completas, Aguilar, Madrid, 1957. Traducción L. Riber.

Symonds, El Renacimiento en Italia, 2t., FCE, México, 1957 (1ra. ed. en inglés, 1875-1886).

Toynbee, Arnold, El mundo y el occidente. Conferencias en la BBC de Londres, 1953, Aguilar, Madrid, 1953.

Trabulse, Elías, Historia de la ciencia en México, 4t., Conacyt/FCE, México, 1983.

Unamuno, Miguel de, Del sentimiento trágico de la vida, en Obras completas, Afrodísio Aguado, Madrid, 1958.

Vasconcelos, José, Estética, Botas, México, 1936 (2da. ed.).

Vico, Giambattista, Autobiografía, Espasa-Calpe (Colección Austral), Buenos Aires, 1948.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, André Lalande ed. (Primera ed. en fascículos, 1902-1923.)

Von Richtofen, Erich, Síncrètismo literario. Algunos ejemplos medievales y renacentistas, Alhambra, Madrid, 1981.

Wellek, René, Historia de la crítica moderna, 3t., Gredos, Madrid, 1959.

CAPITULO I

Acosta Saignes, Antología de Simón Bolívar, UNAM, (Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 104), México, 1981.

Altamirano, Ignacio Manuel, "Carta a una poetisa", en Cartas mexicanas (vv.aa.), INBA, México, 1958.

Anderson Imbert, Enrique, Historia de la literatura hispanoamericana, 2t., FCE (Breviarios 89 y 156), México, 1961.

Astuto, Philip Louis, Eugenio Espejo, reformador ecuatoriano, de la Ilustración, FCE, México, 1969.

-----Prólogo, notas y cronología de Obra educativa de Eugenio de Santa Cruz y Espejo, col. Ayacucho, núm. 89, Caracas, 1981.

Benitez Grobet, Laura, La idea de historia en Carlos Sigüenza y Góngora, UNAM, México, 1982.

Bosi, Historia concisa de la literatura brasileña, FCE, México, 1982. 2da. ed. en portugués, Cultrix, Sao Paulo, 1979. Traducción Marcos Lara.

Bourdieu, Chamboredon y Passeron, El oficio del sociólogo, Siglo XXI, México, 1975.

Brugger, Walter, S.I., Diccionario de filosofía, Herder, Barcelona, 1978 (9a. ed. ampliada), trad. José María Vélez Cantarell.

Candido, Antonio, Formacao da literatura brasileira, 2t., Itatiaia, Belo Horizonte, 1981 (6ta.ed.). Primera ed., Sao Paulo, 1975.

Cardiel Reyes, Los filósofos modernos en la independencia latinoamericana, UNAM, México, 1980 (primera ed., 1964).

Cerutti Guldberg, Horacio, Ensayos de Utopía, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1989.

Cossio del Pomar, Felipe, "Suramérica al encuentro de su estilo", Cuadernos americanos, año XIX, núm.2, México, mar-abr 1960.

Couto, Bernardo, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, FCE, México, 1947. (Edición de Manuel Toussaint.)

Cuevas Cancino, Francisco, *Bolívar en el tiempo*, El Colegio de México, México, 1982.

*Curtius, E.R., *Literatura europea y Edad Media latina*, 2t., FCE, México, 1955. Trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre.

Chiaromonte, J.C., *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*. Compilación, prólogo y notas de J.C.Ch. Biblioteca Ayacucho, núm. 51, Caracas-Barcelona, 1979.

*Díaz de Gamarra, Benito, *Elementos de filosofía moderna*. Presentación, traducción del latín y notas de Bernabé Navarro, UNAM, México, 1963.

Diccionario de la literatura cubana, 2t., Instituto de Literatura y Lingüística, Academia de Ciencias, La Habana, 1984.

**Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture*, 52 vols., Paris 1835.

*Entralgo, Elias, *La liberación étnica cubana*, Universidad de La Habana, La Habana, 1953.

Fernández de Lizardi, José, *El Periquillo Sarniento*, en *Obras de Lizardi*, t. VIII, UNAM, México, 1982. Prólogo, edición y notas de Felipe Reyes Palacios.

*Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

Goethe, *Obras completas*, 3t., Aguilar, Madrid, 1957. Traducción Cansinos Assens.

González Peña, Carlos, *Historia de la literatura mexicana*, Secretaría de Educación Pública, México, 1928.

**Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIXe siècle*, 16 vols., Paris, 1866-1876.

*Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3t., FCE, México, 1955. Traducción W. Roces, edición Elsa C. Frost.

Hernández-Casas de Benenati, Elena, "Los factores socioculturales del desarrollo en el Ecuador", en *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 14, UNAM, México 1981.

Hocke, *El mundo como laberinto*, 2t., Guadarrama, Madrid, 1961, traducción José Reyes Aneiros. (Primera ed. alemana, Hamburgo, 1959.)

Hussey, Roland D., "Traces of French Enlightenment in Colonial Hispanic America", en Whitaker (1942).

Jaramillo Uribe, "Rousseau y el pensamiento colombiano en los siglos XVIII y XIX", en vv.aa., Presencia de Rousseau, UNAM, México, 1962.

Lafaye, Jacques, Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas. FCE, México, 1984. Traducción Juan José Utrilla.

Maneiro, J.L. y M. Fabri, Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), México, 1956.

Mejía Valera, Manuel, La filosofía en el Perú, en La Cultura al Día, de Excelsior, México, ago-nov 1985.

Méndez Plancarte, A. Humanistas del siglo XVIII, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 24), México, 1941.

Miranda Francisco, Olivia, "Algunos aspectos del pensamiento filosófico de Félix Varela", en Universidad de La Habana, núm. 217, La Habana, may-ago 1982.

*Monal, Isabel, Las ideas en la América Latina, 2t., Selección e introducción de I.M., Casa de las Américas, La Habana, 1985.

*Moreno, Rafael, "La filosofía moderna en la Nueva España", en Estudios de historia de la filosofía en México, UNAM, México, 1963.

Moreno Villa, José, Lo mexicano, El Colegio de México, 1948.

Navarro, Bernabé, "El pensamiento moderno de los jesuitas mexicanos del siglo XVIII", La Palabra y el Hombre, II época, núm. 29, Universidad Veracruzana, Xalapa, ene-mar 1964.

Ortega, Julio, Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura, FCE, México, 1988.

Ortiz, Fernando, La hija cubana del Iluminismo, La Habana, 1943.

*Paz, Octavio, Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, FCE, México, 1982.

Pérez-Marchand, Monelisa Lina, Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición, El Colegio de México, 1945.

Probst, Juan, Juan Baltasar Maciel, el maestro de la generación de mayo, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1946.

*Quiroz-Martínez, Olga, "José Agustín Caballero y el eclecticismo del siglo XVIII" (1946), Revista de la Universidad de La Habana, núm. 73-75, jul-dic 1947.

Ramos, Samuel, Historia de la filosofía en México, Biblioteca de Filosofía Mexicana, México, 1943.

Roig, Arturo A., Filosofía, universidad y filósofos en América Latina, UNAM, México, 1981.

*Rovira, María del Carmen, Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América, UNAM, México, 1979.

Santa Cruz y Espejo, Eugenio de, El nuevo Luciano de Quito, en Obra crítica, (pp. 3-197), prólogo, notas y cronología de Philip L. Astuto, Biblioteca Ayacucho, núm. 89, Caracas, 1981.

Sarmiento, Domingo F., Prosa de ver y pensar, selección de E. Mallea, Emecé, Buenos Aires, 1943.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, Libra astronómica y filosófica, UNAM, México, 1959. Presentación de José Gaos, edición de Bernabé Navarro.

Tate Lanning, John, "The reception of the Enlightenment in Latin American", en Whitaker (1942).

Trabulse, Elías, Ciencia y religión en el siglo XVII, El Colegio de México, México, 1974.

Trejo, Wonfilio, El problema de la filosofía americana, Universidad de Nuevo León, Monterrey, 1965.

vv. aa. Perfil histórico de las letras cubanas, Instituto de Literatura y Lingüística, Academia de Ciencias, La Habana, 1983.

vv.aa., Presencia de Rousseau en México, UNAM, México, 1962.

Venturi, Leonello, Historia de la crítica de arte, Gustavo Gili, Barcelona, 1979. (1ra. ed. italiana, 1964) Trad. Rossend Arqués.

Villoro, Luis, "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en vv.aa. Estudios de historia de la filosofía en México, UNAM, México, 1963.

-----, El proceso ideológico de la Revolución de Independencia, UNAM, México, 1984 (4ta. ed.) (Primera ed., 1953.)

Vitier, Cintio, Lo cubano en la poesía, Universidad Central de Las Villas, La Habana, 1958.

*Von Richtofen, Erich, Sincretismo literario. Algunos ejemplos medievales y renacentistas, Alhambra, Madrid, 1981.

Wellek, René, *Historia literaria. Problemas y conceptos*, Laia, Barcelona, 1983.

Whitaker, Arthur P., ed., *Latin America and the Enlightenment*, Appleton, Nueva York, 1942. (2da. ed., con una "Introduction" de Federico de Onís, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1957.)

Zavala, Silvio, "Etapas de recepción de influencias y eclecticismo en la cultura colonial de América", *Revista Hispánica Moderna*, año XXXI, núm. 1-4, ene-oct 1965, Nueva York, 1965.

-----, *El mundo americano de la época colonial*, 2t., Porrúa, México, 1967.

CAPITULO II

Bénichou, Paul, *La coronación del escritor (1750-1830)*, FCE, México, 1981. Traducción A. Garzón del Camino. (1ra. ed. francesa, Corti, París, 1973.)

-----, *El tiempo de los profetas (Doctrinas de la época romántica)*, FCE, México, 1984. Trad. Aurelio Garzón. (1ra. ed. fr., Gallimard, 1977.)

Blauberg, I., *Diccionario marxista de filosofía*, 2t., Ed. Cultura Popular, México, 1971. (Primera edición, Moscú, 1968.)

Bopp, Marianne O. de, *Contribución al estudio de las letras alemanas en México*, UNAM, México, 1961.

*Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, 2t., PUF, París, 1943 (copyright 1938).

Cousin, Victor, *Histoire Générale de la Philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, (11e. ed.), Perrier, París, 1884.

Globot, Jean-Jacques, *Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1977.

*Goethe, *Obras completas*, 3t., Aguilar, Madrid, 1957. Traducción Cansinos Assens.

*Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIXe siècle, 16 vols., París, 1866-1876.

Herzen, Alexander, *Selected philosophical works*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1956.

Hilton, Ronald, "Positivism in Europe to 1900", en *Dictionary of the History of Ideas*, 4vols.+index, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973.

Le Bras-Chapard, Armelle, De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux, Fondation Nationale de Sciences Politiques, Paris, 1986.

Lenin, Vladimir I., Obras completas, 35t., t.33, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, s.a.

Lukacs, Georg, Estética, 4t., Grijalbo, Barcelona-México, 1967.

Marx, Karl, La Sagrada Familia, Grijalbo, México, 1967 (2da. ed.) Traducción W. Rocés.

*Menéndez Pelayo, Marcelino, Historia de las ideas estéticas, 6t., CSIC, Santander, 1947.

-----, La filosofía española, Rialp, Madrid, 1955.

Pardo-Bazán, Emilia, La literatura francesa moderna, t. 37 de Obras completas, Renacimiento, Madrid, s.a.

Praz, Mario, La literatura inglesa del romanticismo al siglo XX, Losada, Buenos Aires, 1976.

Reizov, L'historiographie romantique française (1815-1830). Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.a.

Sabine, Historia de la teoría política, FCE, México, 1945, (1ra. ed. inglesa, 1937.)

Sainte-Beuve, Causeries du lundi, 3ra. ed., 13t., publicadas por Ernest Naville, Cherbuliez, Paris, s.a. ("Qu'est-ce qu'un classique?" <lunes, 21 oct 1850>, t. III, pp.38-55.)

Sand, George, Tamaris, Libra, Madrid, 1970.

Sarmiento, Domingo F., Las ciento y una, Losada, Buenos Aires, 1939.

Taine, Hypolitte, Les philosophes classiques du XIXe siècle en France, 3ra.ed., Paris, 1868. (Primera ed., 1856.)

-----, Filosofía del arte, Calpe (Colección Universal), Madrid, 1922.

vv.aa. Histoire des littératures, 3t., Pléiade, Gallimard, Paris, 1958.

*Venturi, Leonello, Historia de la crítica de arte, Gustavo Gili, Barcelona, 1979. (1ra. ed. italiana, 1964.) Trad. Rossend Arqués.

Vigny, Alfred de, Journal d'un poète, t.I de Oeuvres complètes, 2t., Pléiade, Gallimard, Paris, 1948.

Vitier, Medardo, *La filosofía en Cuba*, FCE, México, 1974.

CAPITULO III

*Abagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1974 (2da. ed.)

Alberdi, Juan Bautista, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos, México, 1978.

Anderson Imbert, Enrique, *El arte de la prosa en Juan Montalvo*, El Colegio de México, México, 1948.

Béguin, Albert, "Centenaire de Lamennais", *Esprit*, núm. 4, París, abr 1954.

Bello, Andrés, *Andrés Bello III Filosofía*, Ministerio de Educación, Comisión Editora de las Obras Completas de Andrés Bello, Biblioteca Nacional, Caracas, 1951.

-----, *Las Repúblicas hispano-americanas. Autonomía cultural* Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1948.

*Benichou, Paul, *El tiempo de los profetas (Doctrinas de la época romántica)*, FCE, México, 1984. Traducción de Aurelio Garzón. (1ra. ed. francesa, Gallimard, 1977.)

Bilbao, Francisco, *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1978.

Bolívar, Simón, *Ideario político*, Caracas, 1942.

Bosch García, Carlos, *Latinoamérica, una interpretación global de la dispersión en el siglo XIX*, UNAM, México, 1978.

*Bosi, *Historia concisa de la literatura brasileña*, FCE, México, 1982. Segunda edición en portugués, Cultrix, Sao Paulo, 1979. Traducción Marcos Lara.

Cané, Miguel, *Ensayos*, Sopena, Buenos Aires, 1939.

Cardiel Reyes, Raúl, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, UNAM, México, 1967.

*Caso, Antonio, *Obras completas*, 7t., UNAM, México, 1972.

Cosío Villegas, Daniel, "Vida real y vida historiada de la Constitución del 57", en vv.aa. *El liberalismo y la Reforma en México*, UNAM, México, 1963.

Cruz Costa, Joao, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, FCE, México, 1957.

Cúneo, Darío, *Aventura y letra de América Latina*, Pleamar, Buenos Aires, 1964.

Díez de Medina, *Literatura boliviana*, Aguilar, Madrid, 1954.

El Renacimiento, revista mexicana de 1868. Ed. facsimilar, presentación de Huberto Batis, UNAM, México, 1979.

*Entralgo, Elías, *La liberación étnica cubana*, Universidad de La Habana, La Habana, 1953.

Escobar Valenzuela, Gustavo A., *El liberalismo ilustrado del doctor José María Luis Mora*, UNAM, México, 1974.

Fernández Retamar, Roberto, en vv.aa. *Sobre Julio Cortázar*, Cuadernos de la Revista Casa de las Américas, La Habana, 1967.

Freyre, Gilberto, *Interpretación del Brasil*, FCE, México, 1945.

*Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945.

García Aponte, Isaias, Andrés Bello. *Contribución al estudio de la historia de las ideas en América*, Universidad de Panamá, Panamá, 1964.

Girondo, Oliverio, *Veinte poemas para ser leídos en un tranvía*, CEAL, Buenos Aires, 1966 (primera ed., 1922).

Goic, Cedomil, *Historia de la novela hispanoamericana*, Ediciones Universitarias, Valparaíso, 1972.

González del Valle, José Zacarías, *La vida literaria en Cuba* (prólogo de Francisco González del Valle), Dirección de Cultura, La Habana, 1938.

Guerra Bravo, Samuel, "Las ideas positivistas en Ecuador", *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, revista del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, núm. 15, UNAM, México, 1982.

Guerra Bravo, Samuel, "Eugenio Espejo, pensador filosófico", *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, núm. 11, UNAM, México, 1978.

Gusdorf, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale* (tomo III: *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*), Payot, Paris, 1978.

Henríquez Ureña, Pedro y otros, *Antología del Centenario (1800-1821)*, México, 1910. Ed. facsimilar, SEP, México, 1985.

Ingenieros, José, *Ensayos escogidos*, CEAL, Buenos Aires, 1939.

Jackson, Carl T., "Oriental Ideas in American Thought", en Dictionary of the History of Ideas, 5 vols., Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973, Philip Wiener, editor.

Jitrik, Noe, Esteban Echeverría, CEAL, Buenos Aires, 1967.

Kempff Mercado, Manfredo, Historia de la filosofía latinoamericana, Zig Zag, Santiago de Chile, 1958.

Larra, Mariano José de, Obras completas, 4t., Sopena, Madrid, s.a.

Larroyo, Francisco, La filosofía americana. Su razón y sin razón de ser, UNAM, México, 1958.

Lastarria, Victorino, Recuerdos literarios, Librería Servat, Santiago de Chile, 1885 (2da. ed.) (Primera ed., 1878.)

Luz y Caballero, José de la, y otros, La polémica filosófica, t.II, Universidad de La Habana, La Habana, 1948.

Mañach, Jorge, Esquema de las letras cubanas, La Habana, 1932.

*Marx, Karl, La Sagrada Familia, Grijalbo, México, 1967 (2da.ed.) Traducción W. Rocés.

*Mejía Valera, Manuel, La filosofía en Perú, publicado por entregas en Excelsior (Suplemento "La Cultura al Día"), México, agosto 1985.

-----, "Don Manuel González Prada", en Excelsior, México, 23 feb 1986.

Menéndez Pelayo, Marcelino, Historia de la poesía hispanoamericana, 2t., Victoriano Suárez, Madrid, 1913.

-----, Historia de los heterodoxos españoles, 7 vols., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.

Mora, José María Luis, Obras completas, 8t., Instituto José María Luis Mora/SEP, México, 1986.

-----, Obras sueltas. Observador de la República Mexicana, México, 19??////////////////////

Navarro, Bernabé, La introducción de la filosofía moderna en México, El Colegio de México, México, 1948.

Onís, Federico de, España en América, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1968.

*Perfil histórico de las letras cubanas, Academia de Ciencias de Cuba, Instituto de Literatura y Lingüística, La Habana, 1983.

Pimentel, Francisco, *Historia crítica de la poesía en México*, nueva ed. corregida y muy aumentada, Secretaría de Fomento, México, 1892. (Primera ed., México, 1885.)

Pizarro, Ana (coord.), *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*, El Colegio de México/Universidad Simón Bolívar, México, 1987.

-----, (coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*, CEAL, Buenos Aires, 1985.

Rama, Angel, *Trasculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI, México, 1982.

*Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, Biblioteca de Filosofía Mexicana, México, 1943.

*Reyes, Alfonso, *Obras completas* (van editados 22 vols.), FCE, México, 1953 a la fecha.

Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 3t., FCE, México, 1974 (primera ed., UNAM, 1957).

Rodríguez, Carlos Rafael, *Letras con filo*, 3t., Ediciones Unión, La Habana, 1987.

*Roig, Arturo A., *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981.

Rojas, Ricardo, *Historia de la literatura argentina*, 8t., Kraft, Buenos Aires, 1957. (1ra. ed., 1919.)

Romero, Francisco, "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", *Cuadernos americanos*, año IX, núm.1, México, ene-feb 1950.

Sánchez, Luis Alberto, *La literatura peruana*. 6 vols., segunda ed., Guarania, Asunción, 1950.

Sanín Cano, Baldomero, *Ensayos*, Casa de las Américas, La Habana, 1964.

*Sarmiento, Domingo F., *Prosa de ver y pensar*, Emecé, Buenos Aires, 1943.

-----, *Facundo*, Ayacucho, Caracas, 1977.

-----, *Conflicto y armonías de las razas en América*, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1979.

Séneca, Lucio Anneo, *Cartas a Lucilo*, Secretaría de Educación Pública, México, 1985. (Versión de José Gallegos Rocafull.)

-----, Oeuvres complètes de Sénèque le philosophe, ed. Dubochet, bajo la dirección de M. Nisard, Paris, 1842.

Sierra, Justo, Obras completas, 12 vols., UNAM, México, 1948.

Soler, Ricaurte, El positivismo argentino, UNAM, México, 1979 (primera ed., Panamá, 1959).

Staples, Anne, (ed.), Educar: Panacea del México Independiente, SEP/El Caballito, México, 1985.

Tate, Allen, Reactionary Essays on Poetry and Ideas, 1936.

Torres, Carlos Arturo, Idola fori, Tunja, 1969.

vv.aa. American Through the Essay, Oxford University Press, Nueva York, 1940.

vv.aa. El liberalismo y la Reforma en México, UNAM, México, 1957.

vv.aa. Estudios de Historia de la Filosofía en México, UNAM, México, 1963.

vv.aa. El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1986.

vv.aa. Sobre Julio Cortázar, Cuadernos de la revista Casa de las Américas, La Habana, 1967.

Valderrama Andrade, Carlos, Escritos sobre don Andrés Bello, de M. A. Caro, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá 1981.

*Villoro, Luis, "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia", en Estudios de Historia de la Filosofía en México, UNAM, México, 1963.

*Vitier, Medardo, La filosofía en Cuba, FCE, México, 1974.

Zea, Leopoldo, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo, El Colegio de México, México, 1949.

Zea, L., Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica, UNAM, México, 1956.

CAPITULO IV

Acosta, Cecilio, Opúsculos críticos, Ed. Hispano-America, col. "Clásicos Americanos", Prólogo de R. Blanco Fombona, Paris/Buenos Aires, 1913.

Achúgar, Hugo, Poesía y sociedad (Uruguay, 1880-1911), Arca, Montevideo, 1985.

Alatorre, Antonio, (y Jorge Ibarquengoitia), "Réplica y contrarréplica", en *Vuelta*, núm. 71, México, oct 1982.

Alegria, Fernando, *La poesía chilena*, FCE, México, 1954.

Altamirano, Ignacio Manuel, "Introducción" a la revista *El Renacimiento*, México, 1869 (ed. facsimilar, UNAM, México, 1979).

-----, *La literatura nacional* (Antología de artículos de Altamirano, por José Luis Martínez), 3t., México 1949.

Alvarez O., Federico, *Labor periodística de don Andrés Bello*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

*Allison Peers, E., *Historia del movimiento romántico español*, 2t. Gredos, Madrid, 1954.

*Anderson Imbert, Enrique, *El arte de la prosa en Juan Montalvo*, El Colegio de México, México, 1948.

-----, "Estudio preliminar" a María, de J. Isaacs, FCE, México, 1951.

-----, *Historia de la literatura hispanoamericana*, 2t., FCE (Colección Breviarios núms. 89 y 156), México, 1961.

Arciniegas, *América en Europa*, //////////////////////////////////////

Arrieta, R.A., et al., *Historia de la literatura argentina*, 4t., Peuser, Buenos Aires, 1959.

Arrom, José Juan, *Historia de la literatura dramática cubana*, Oxford University Press, Londres, 1944.

Arroniz, Marcos, *Manual de biografía mejicana o galería de hombres célebres de Méjico*, Rosa Bouret, París, 1857.

Ashhurst, Anne Wayne, *La literatura hispanoamericana en la crítica española*, Gredos, Madrid, 1980.

Azorín, José Martínez Ruiz, *Clasicos y modernos*, en *Obras completas*, 9t., Aguilar, Madrid, 1947.

Balzac, Honoré de, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1970.

-----, *La Comédie Humaine*, 11 vols., Pléiade, Gallimard, París, 1952.

Batis, Huberto, *Índices de El Renacimiento*, UNAM, México, 1963.

-----, "Presentación" de *El Renacimiento*, ed. facsimilar de la revista mexicana de 1869, UNAM, México, 1979.

Batres Jáuregui, *Literatura americana* (Colección de artículos escritos por...), Tipografía El Progreso, Guatemala, 1879.

Bello, Andrés, "Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile, 17 septiembre de 1843", en Caos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Séneca, México, 1945.

-----, *Filosofía del entendimiento*, FCE, México, 1948. "Introducción" de José Gaos.

Blanco Fombona, Rufino, *Grandes escritores de América*, Renacimiento, Madrid, 1917.

Blanco García, Francisco, *La literatura española en el siglo XIX*, 3t., Sáenz de Jubera, Madrid, 2da. ed., 1899. (Primera ed. 1894.) El tomo III está dedicado en gran medida a la "Literatura hispanoamericana (Breves apuntes para su historia en el siglo XIX)".

Bolívar, Simón, *Obras completas*, 2t., Lex, La Habana, 1947.

*Bosi, Alfredo, *Historia concisa de la literatura brasileña*, FCE, México, 1982. Traducción Marcos Lara. (Primera ed., Sao Paulo, 1979.)

Boza Masvidal, Aurelio, "Ensayo de historia de la literatura cubana. Capítulo I", en *Revista de la Facultad de Letras y Ciencias*, Universidad de La Habana, La Habana, 1926.

Brushwood, John S., *La barbarie elegante. Ensayos y experiencias en torno a algunas novelas hispanoamericanas del siglo XIX*, FCE, México, 1988 (primera ed. en inglés, 1981).

Bueno, Salvador, *Historia de la literatura cubana*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1963.

*Cándido, Antonio, *Formacao da literatura brasileira*, 2t., 6ta. ed., Itatiaia, Belo Horizonte, 1981. (Primera edición, Sao Paulo, 1975.)

*Cané, Miguel, *Ensayos*, Sopena, Buenos Aires, 1940.

*Cerutti Guldberg, Horacio, *Ensayos de Utopía*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1989.

Carbonell y Rivero, José Manuel, *Evolución de la cultura cubana*, 8 vols., Edición oficial, Imprenta Siglo XX, La Habana, 1928. (Tomo I: La poesía lírica en Cuba.)

Carilla, Emilio, *Poesía de la independencia* (compilación, prólogo, notas y cronología de E.C.), Biblioteca Ayacucho, número 59, Caracas, 1979.

Caro, M. Antonio, *Escritos sobre don Andrés Bello*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1981.

Carrera Andrade, Jorge, "La literatura insurgente en el Ecuador", *Cuadernos americanos*, XVI, 1, México, ene-feb 1957.

Carvalho, Ronald de, *Pequena Historia da Literatura Brasileira*, Briguier, Rio de Janeiro, 1922 (2da. ed. revisada y aumentada.)

Crawford, William Rex, *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, Limusa-Wiley, México, 1966. Primera ed. en inglés, Harvard, 1944. Traducción María Teresa Chávez.

*Cuevas Cancino, Francisco, *Bolívar en el tiempo*, El Colegio de México, México, 1982.

Dario, Rubén, *España contemporánea*, t. XXI de *Obras completas*, Biblioteca Rubén Dario, Madrid, s.a.

De Onís, Federico, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Las Américas, Nueva York, 1961.

Delmonte, Domingo, *Escritos*, Cultural, La Habana, 1929. Edición de Fernández de Castro.

Deutsch, Babette, y Abraham Yarmolinsky, *Russians Poets*, International Publishers, Nueva York, 1927.

*Eco, Umberto, *Obra abierta*, Seix-Barral, Barcelona, 1963. Trad. Francisca Perujo. (1ra. ed., Bompiani, Milán, 1962.)

Entralgo, Elias, "Domingo Delmonte y su época", en *Evolución de la cultura cubana*, de J.M. Carbonell, vol.XVI, La Habana, 1928.

Flores, Angel, *Narrativa hispanoamericana: 1816-1981*, 3t., Siglo XXI, México, 1981.

Gaos, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Séneca, México, 1945.

-----, "Introducción" a *Filosofía del Entendimiento*, de Andrés Bello, FCE, México, 1948.

García Calderón, Fernando, *Latin America: its rise and progress*, Ayacucho, Caracas, 1971.

García Calderón, Ventura, *Semblanzas de América*, Bibltca. Ariel, Madrid, 1920.

Giusti, "Las letras durante la Revolución y el periodo de la independencia", en *Historia de la literatura argentina* (dirigida por R. A. Arrieta), Peuser, Buenos Aires, 1959.

Goldberg, Isaac, *La literatura hispanoamericana*, Editorial América, Madrid, s.a. Prólogo de E. Díez-Canedo, traducción de R. Canisinos Assens. Primera ed. en inglés, *Studies in Spanish American Literature*, Brentano's, Nueva York, 1920.

*González del Valle, José Zacarías, *La vida literaria en Cuba (1836-1840)*, Dirección de Cultura, La Habana, 1938.

*González Peña, Carlos, *Historia de la literatura mexicana*, SEP, México, 1928.

*Guerra Bravo, Samuel, "Las ideas positivistas en Ecuador", en *Latinoamérica*, núm. 15, UNAM, México, 1932.

Gullón, Ricardo, "Pitagorismo y modernismo", *Mundo nuevo*, núm. 7, París, enero, 1967.

Henriquez Ureña, Pedro, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, Cambridge University Press, Mass., 1945. Traducción de Joaquín Díez-Canedo.

-----, *Obra crítica*, FCE, México, 1960.

Joset, Jacques, *La littérature latinoamericaine*, PUF (Col. "Que sais-je?") París, 1974. Traducción española: *La literatura hispanoamericana*, Oikos-Tau, Barcelona, 1974.

*Lastarria, Victorino, *Recuerdos literarios*, Librería Servat, Santiago de Chile, 1885 (2da. ed.) (Primera edición, 1878.)

Lazo, Raimundo, *Historia de la literatura cubana*, UNAM, México, 1966 (2da. ed., 1974).

-----, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Porrúa, México, 1967.

-----, *Lo romántico en la lírica hispanoamericana*, Porrúa, México, 1971.

Lezama Lima, José, *La expresión americana*, Instituto Nacional de Cultura, La Habana, 1957.

-----, *La cantidad hechizada*, UNEAC, La Habana, 1970.

Login Jrade, Cathy, *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*, FCE, México, 1986. Primera edición en inglés, University of Texax Press, 1983. Traducción de Guillermo Sheridan.

Losada, Alejandro, *La literatura en la sociedad de América Latina*, Fink Verlag, Munich, 1987.

Lukacs, Georg, *Breve histoire de la littérature allemande*, Nagel, París, 1949.

Llorens Castillo, Vicente, *Liberales y románticos*, El Colegio de México, México, 1954.

Mañach, Jorge, *Historia y estilo*, Minerva, La Habana, 1944.

-----, *Martí, el Apóstol*, Mirador, Puerto Rico, 1963.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Casa de las Américas, La Habana, 1962.

Martínez, José L., y Ali Chumacero, *Poesía romántica (Antología)*, UNAM, México, 1941.

Meléndez, Concha, "Estudio preliminar" a *Enriquillo* de Manuel de J. Galván, Porrúa, México, 1976.

*Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, 5 vols., CSIC, Santander, 1947.

*-----, *Antología de poetas hispanoamericanos*, Victoriano Suárez, Madrid, 1913.

*-----, *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, 1913.

Millán, María del Carmen, *El paisaje en la poesía mexicana*, UNAM, México, 1952.

Monterde, Francisco, "La literatura mexicana", en *Historia general de las literaturas hispánicas*, 5 vols., dirigida por Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, 1956.

-----, *Aspectos literarios de la cultura mexicana*, UNAM/Universidad de Zacatecas/Universidad de Colima, México, 1897.

Montes, Hugo y Julio Orlandi, *Historia de la literatura chilena*, Studium, Santiago de Chile, 1955.

Montserrat, Santiago, "Sentido y misión del pensamiento en Hispanoamérica", *Cuadernos americanos*, XVII, 1, México, ene-feb 1958.

Mora, José Joaquín de, *Leyendas españolas*, Senior, Londres, 1840.

Murena, H.A., *El pecado original de América*, Sur, Buenos Aires, 1954.

*Ortega, Julio, *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura*, FCE, México, 1988.

Palacios, Alfredo L., "Civilización y barbarie. Dualismo simplista inaceptable", en *Cuadernos americanos*, año XVIII, 4, jul-ago 1959.

- Palma, Edith, "Prólogo" a Tradiciones peruanas completas, de Ricardo Palma, Aguilar, Madrid, 1964.
- Paso, Leonardo, Rivadavia y la línea de Mayo, Fundamentos, Buenos Aires, 1960.
- Paz, Octavio, El laberinto de la soledad, FCE, México, 1955.
- , "Prólogo" a Anthologie de la poésie mexicaine, UNESCO/Nagel, Paris, 1952. Publicado en español en Cuadernos americanos, año X, 3, México, may-jun 1951.
- Pedro González, Manuel, Heredia, primogénito del romanticismo en América, FCE, México, 1955.
- Peixoto, Afranio, Panorama da literatura brasileira, Companhia Editora Nacional, Sao Paulo, 1940.
- Picón-Salas, Mariano, Regreso de tres mundos, FCE, México, 1959.
- *Pimentel, Francisco, Historia crítica de la poesía en México, ed. corregida y muy aumentada, Secretaría de Fomento, México, 1892. (Primera ed. 1885)
- Pinilla, Norberto, La polémica del romanticismo en 1842, American-lee, Buenos Aires, 1943.
- Piñeyro, Enrique, El romanticismo en España, Garnier, Paris, s.a.
- *Pizarro, Ana (coord.), La literatura latinoamericana como proceso, CEAL, Buenos Aires, 1985.
- Pividal, Francisco, Simón Bolívar (antología), Casa de las Américas, La Habana, 1982.
- Planchart, Julio, Temas críticos, Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1948.
- Portuondo, José Antonio, El contenido social de la literatura cubana, El Colegio de México (Colección "Jornadas", núm. 21), México, 1944.
- Prampolini, G., Storia Universale della Letteratura, 4 vols., Turin, 1938.
- Quadrado, José María, Personajes célebres del siglo XIX, 2t., Atlas, Madrid, 1944.
- Quintana, José Miguel, Lafragua político y romántico, Academia Literaria, México, 1958.
- Rama, Angel, La crítica de la cultura en América Latina, Ayacucho núm. 119, Caracas, 1985.

-----, Rubén Darío y el modernismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970.

*-----, Transculturación narrativa en América Latina, Siglo XXI México, 1982.

*Reyes, Alfonso, Obras completas, FCE, México, 1953 a la fecha. (22 vols. publicados.)

Reyes Palacio, "Prólogo" a Fernández de Lizardi, Obras VIII-Novelas (El Periquillo Sarniento), UNAM, México, 1982.

Rivera de Alvarez, Josefina, "Resumen panorámico de la historia literaria puertorriqueña", en La Torre, núm. 9, Río Piedras, enero-mar 1955.

Roa Bárcena, José María, La Quinta Modelo, Premiá/INBA/SEP, México, 1984.

-----, "Poesías de don Casimiro Collado", en El Renacimiento, ed. facsimilar, UNAM, México, 1979.

Rodó, José Enrique, El mirador de Próspero, t. IV de Obras completas, Montevideo, 1958.

*Rojas, Ricardo, Historia de la literatura argentina, 8t., Kraft, Buenos Aires, 1957. (Primera ed. 1919.)

Salazar, Literatura cubana: el clasicismo, La Habana, 1913.

*Sánchez, Luis Alberto, Literatura peruana, 6t., Guaranía, Asunción, 1951.

-----, Nueva historia de la literatura americana, Américalee, Buenos Aires, 1944. (Quinta ed. revisada: Guaranía, Asunción, 1949.)

-----, Escritores representativos de América, 3t., Gredos, Madrid, 1971.

-----, Vida y pasión de la cultura en América, Ercilla, Santiago de Chile, 1936. (Conferencias leídas en La Habana, 1932.)

Sánchez Barbero, Francisco, Principios de Retórica y Métrica, México, 1825.

Sánchez Marmol, Las letras patrias, Ballescá, México, 1902.

*Sarmiento, Domingo F., Prosa de ver y pensar, Emecé, Buenos Aires 1943.

Spell, Jefferson Rhea, Rousseau in the Spanish World before 1833, University of Texas Press, Austin, 1938.

Tamayo Vargas, Literatura peruana, 2t., Universidad de San Marcos Lima, s.a. (c.1968).

Torre, Guillermo de, Claves de la literatura hispanoamericana, Taurus, Madrid, 1959.

Torres-Caicedo, J. M., Ensayos biográficos y de crítica literaria sobre los principales poetas y literatos latinoamericanos, 3 t., París, 1863.

Torres-Rioseco, Arturo, La gran literatura iberoamericana, Emecé, Buenos Aires, 1945. Es traducción de su libro The epic of Latin American literature, California University Press, Berkeley, 1942 (4ta. ed. 1961).

Uria, Beatriz, "Educación para la democracia: el Ateneo Mexicano (1840-1851)", revista Estudios, núm. 12, ITAM, México, primavera 1988.

Uslar-Pietri, Arturo, En busca del Nuevo Mundo, FCE, México, 1969.

-----, "Bello y los temas de su tiempo", en Nuestra América, núm. 5, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, may-ago 1982.

Valdés, Octaviano, Poesía neoclásica (Antología), UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), México, 1946.

Van Tieghem, Paul, L'ére romantique. Le romantisme dans la littérature européenne (Col. "L'évolution de l'Humanité"), Albin Michel Paris, 1948. Traducción al castellano: La era romántica. El romanticismo en la literatura europea, UTEHA, México, 1958. Traducción José Almoína.

Varela, Juan, Terapéutica social, Librería Fernando Fé, Madrid, 1905.

Villaurrutia, Xavier, Obras, FCE, México, 1966.

Vitier, Cintio, Los poetas románticos cubanos, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1962.

-----, La crítica literaria y estética en el siglo XIX cubano, 2t., Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1968.

Warner, Ralph E., Historia de la novela mexicana en el siglo XIX, Robredo, México, 1953.

Weinberg, Kurt, Henri Heine "romantique défroqué", heraut du symbolisme français, Yale University Press/PUF, Paris, 1954.

Yáñez, Agustín, "Estudio preliminar" a El Pensador Mexicano, de José Fernández de Lizardi, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 15, México, 1940.

Yáñez, A., Fichas mexicanas, El Colegio de México (Colec. Jornadas), México, 1945.

Yarmolinsky, Avraha, y Babette Deutsch, Russians Poets, International Publishers, Nueva York, 1927.

Zea, Leopoldo, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo, El Colegio de México, México, 1949.

=====